

اَنَوَارُ الْبَارِئِ صَحِيحُ الْجَنَارِ

مجموعۃ افادات

امام العصر علامہ **سید محمد انور شاہ کشمیری** رحمہ اللہ

ودیگر اکابر محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ

مؤلفۃ تلمیذ علامہ کشمیری

حضرت مولانا سید احمد رضا صاحب بن جنوری

ادارۃ تالیفات اشرفیہ، چوک فوارہ ملت، ن پاکستان

(061-4540513-4519240)

فہرست مضامین

۱۵	حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ کا ارشاد	۲	بَاب مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ مِنْ لَحْمِ الشَّاةِ وَالسَّوِيقِ
۱۵	جس کی اہم اجزاء یہ ہیں	۳	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تصریحات
۱۵	انجذاب القلوب الی البید الحرام	۳	فیصلہ بہ صورت اختلاف احادیث
۱۶	شریف بقعر روضہ مبارکہ	۴	حدیث الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کے استدلالات
۱۶	رجوع حافظ ابن تیمیہ کی طرف	۴	چیمری کا نئے کا استعمال
۱۷	جذب القلوب الی دیا راکموب	۴	ابن حزم کا مذہب
۱۷	حافظ ابن تیمیہ اور حدیث شد رحال	۵	علامہ شوکانی کی رائے
۱۸	مطابقت ترجمہ الباب	۵	اجماع امت کو نام رکھنے کا انجام
۱۹	بَاب هَلْ يُمْضِبُ مِنَ الثَّنِ	۶	صاحب تحفہ و صاحب مرعۃ کا سکوت
۱۹	بَاب الْوُضُوءِ مِنَ الثَّوْمِ وَعَنْ لَمْ يَزَ مِنَ النَّعْسَةِ	۶	شیخ غیرت کی بحث
۱۹	وَالنَّعْسَتَيْنِ أَوْ الْخُفْقَةِ وَضُوءًا	۶	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے
۲۰	نوم کے بارے میں اقوال	۷	ابن حزم کی تائید
۲۱	نہ کیوں ناقص وضو ہے؟	۷	جمامیر سلف و خلف کا استدلال
۲۲	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد	۷	حضرت شاہ صاحب کا بقید ارشاد
۲۲	اعمال حدیث ترمذی مذکور جواب	۹	حافظ ابن قیم کا ارشاد
۲۲	مشی بخلی کا نقد	۹	اونٹ کے گوشت سے نقض وضو
۲۳	حافظ ابن حزم نے خود اپنی دستور کے خلاف کیا	۹	حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا ارشاد
۲۳	علامہ شوکانی اور علامہ مبارکپوری کا مسلک	۹	حیرت و حیرت
۲۳	صاحب مرعۃ کی رائے	۱۱	بَاب مَنْ مَضْمَضَ مِنَ السَّوِيقِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ
۲۳	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے	۱۱	علامہ نووی کی غلطی
۲۳	فتویٰ مطابقی زمانہ	۱۲	اصل واقعہ و شمس
۲۴	حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے	۱۲	حضرت علیؑ نے نماز عصر کیوں ادا نہیں کی؟
۲۴	صاحب معارف السنن کی تحقیق	۱۲	امام لحادی کی صحیح حدیث رد شمس پر حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا نقد!
۲۵	ضروری و اہم عرضداشت	۱۳	حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے طریق استدلال پر ایک نظر
۲۵	خشوع صلوٰۃ کی حقیقت کیا ہے؟	۱۳	ترتیب نبویؐ کی فضیلت
۲۶	بَاب الْوُضُوءِ مِنْ غَيْرِ حَدَثٍ	۱۴	شیخ عزالدین بن عبدالسلام کی رائے

۴۹	حافظ ابن حجر کے تسامیل پر نقد	۲۷	حکم و مشورۃ نزل نصوص
۴۹	بَابُ تَرْكِ النَّبِيِّ	۲۷	حافظ کا اشکال و جواب
۵۰	اعرابی کے معنی	۲۸	مذہب شیعہ و ظاہریہ
۵۰	علامہ نووی وغیرہ کی غلطی	۲۸	مذہب احمدیہ اور اکثر علماء حدیث
۵۰	مسکب حنفیہ کی مزید وضاحت	۲۸	حافظ ابن حجر کے استدلال پر حافظ عینی کا نقد
۵۱	حنفیہ کے حدیثی دلائل	۲۹	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد
۵۱	قیاس شرعی کا اقتضا	۲۹	بَابُ مِنَ الْمَكْنَا بِرَأَى لَا يَسْتَجِزُ مِنْ بَوْلِهِ
۵۲	اعتراض و جواب	۳۰	تحفیف عذاب کی وجہ
۵۲	ترک مرسل و ترک حدیث	۳۱	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات
۵۲	مسکب دیگر ائمہ	۳۲	عذاب قبر کے دو سبب
۵۳	علامہ خطابی کی تاویل بعید	۳۳	ثبوت و نسیہ کا فرق
۵۳	زمین خشک ہونے سے طہارت کے دوسرے دلائل	۳۳	عذاب قبر کی تحقیق اور بیان مذاہب
۵۳	حنفیہ کا عمل بالحدیث	۳۳	علامہ قرطبی کا ارشاد
۵۴	صاحب تحفۃ الاحوذی کی طرز تحقیق	۳۳	نجاست کی اقسام
۵۵	ازالہ نجاست کے لئے صرف پانی ضروری نہیں	۳۵	حافظ ابن حزم کے اعتراضات
۵۵	نجاست کا غسالہ نجس ہے	۳۶	ظاہریہ کے کرشمے
۵۵	زمین پاک کرنے کا طریقہ	۳۶	مسئلہ زیر بحث میں بجلی کی حدیثی بحث
۵۵	کپڑا پاک کرنے کا طریقہ	۳۷	احمدی اعلام کے نزدیک سارے ایوال نجس ہیں
۵۶	مسجد کی تقدیس	۳۸	حافظ ابن حزم کا ظاہریہ سے اختلاف
۵۶	مسجد کے عام احکام	۳۸	حافظ ابن حجر اور مسئلہ الباب میں بیان مذاہب
۵۶	مسجد میں سونا	۳۸	تحقیق عینی کے ارشادات
۵۶	مسجد میں وضو	۳۹	امام بخاری کا مقصد
۵۶	مسجد میں فصد وغیرہ حرام ہے	۴۱	امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب
۵۷	نہی منکر کا درجہ اور اہمیت	۴۲	قبروں پر پھول وغیرہ چڑھانا کیسا ہے؟
۵۷	بَابُ صَبِّ الْمَاءِ عَلَى الْبَوْلِ فِي الْمَسْجِدِ	۴۳	حافظ ابن حجر کی تاویلات کمزور ہیں
۵۹	بَابُ بَوْلِ الصَّبْيَانِ	۴۳	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد و گرامی
۶۱	ابن دینار العید کے نقد مذکور پر نظر	۴۳	بَابُ مَا جَاءَ فِي غَسْلِ الْبَوْلِ
۶۲	تحقیق عینی کے جواب	۴۶	نجاست ایوال پر حنفیہ و شافعیہ کا استدلال
۶۲	ایک غلط فہمی کا ازالہ	۴۶	صاحب نور الانوار کے استدلال پر نظر
۶۳	حافظ ابن حزم کا مذہب	۴۸	سب سے بہتر توجیہ

۷۵	رائے ڈکھورام ترمذی کے خلاف ہے	۶۳	واؤدوطاہری کا مذہب
۷۵	محقق عینی کا فیصلہ	۶۳	مسئلہ طہارت و نجاست بول بھی
۷۵	صاحب تحذی کی شان تحقیق	۶۴	خطابی شافعی حنفی کی تائید میں
۷۶	صاحب تحذی کا مفاد	۶۴	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات
۷۶	عبدالکریم بن ابی الحارث (ابو امیہ) پر کلام	۶۴	طریقہ علی مسائل
۷۷	بول قاعما میں تہہ کفار و شرکین ہے	۶۵	حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کا غلبہ ماہ سے تطہیر پر غلط استدلال
۷۸	بَابُ غَسْلِ الدَّم	۶۵	صاحب درمختاری مسامحت
۸۰	قد درہم قلیل مقدار کیوں ہے؟	۶۵	امام طحاوی کی ذکر کردہ توجیہ پر نظر
۸۰	کیا صرف خالص پانی سے ہی نجاست دھو سکتے ہیں؟	۶۶	معانی الآثار کا ذکر مبارک
۸۱	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی جوابدہی	۶۶	الحدیث کی مقالات امیریاں
۸۲	علامہ خطابی کی تحقیق پر عینی کا نقد	۶۶	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا امتیاز
۸۳	محقق عینی کی تائید	۶۷	حافظ ابن حجر کے طرز جوابدہی پر نظر
۸۳	حافظ کی توجیہ پر نقد	۶۷	درس حدیث کا انحطاط
۸۳	حافظ ابن تیمیہ سے تعجب	۶۷	فرق درس و تفسیف
۸۳	دم اسودہ الی روایت منکر ہے	۶۸	بَابُ الْبَوْلِ قَائِمًا وَ قَائِدًا
۸۵	حافظ کا تعصب	۶۸	مقصود امام بخاری رحمہ اللہ
۸۵	وضو و معذور وقت نماز کے لئے ہے یا نماز کے واسطے	۶۹	علامہ ابن بطلال اور کرمانی کا جواب
۸۶	علامہ شوکانی کا اشکال و جواب	۶۹	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا جواب
۸۷	بَابُ غَسْلِ النِّسِيِّ وَ قُرْبِهِ وَ غَسْلِي مَا يَصِيبُ مِنَ الْمَرْأَةِ	۶۹	محقق عینی کے ارشادات
۸۷	طہارت کے مختلف طریقے	۷۰	جواب عینی کی فوہیت
۸۹	حافظ ابن حزم کی تحقیق	۷۰	حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا جواب
۹۰	تحقیق مذکور پر نظر	۷۰	حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے ارشادات
۹۰	نجاست مٹی کے دلائل و قرآن	۷۱	بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ صَاحِبِهِ وَ النِّسِيِّ بِالْخَائِطِ
۹۱	امام اعظم کی مخالف قیاس	۷۲	محقق عینی کا نقد
۹۱	محقق عینی کے ارشادات	۷۲	علامہ کرمانی کی تحقیق اور محقق عینی کی تنقیح
۹۱	امام شافعی رحمہ اللہ کے استدلال طہارت پر نظر	۷۳	بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ سَابِغَةِ قَوْمٍ
۹۲	حافظ ابن قیم و حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی قائلین طہارت میں	۷۴	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے
۹۲	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد	۷۴	مذہب حنفی کی ترجیح
۹۲	محدث نووی کا انصاف	۷۴	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے
		۷۴	بول قاعما کی ممانعت نہیں ہے

۱۱۸	قال الزهری لا یاس بالماء مالم یغیرہ الخ	۹۲	علامہ شکانی کا انکسار حق
۱۱۹	قال ابن سیرین وایرا یم لا بأس بتجارة العاج	۹۲	صاحب تفتۃ الاحوذی کی تائید
۱۲۰	نفس چیز سے نفع حاصل کرنے کی صورت	۹۳	صاحب مرعاة کارویہ
۱۲۰	صاحب تفتۃ الاحوذی کی تحقیق	۹۳	بحث مطابقت ترجمۃ الباب
۱۲۰	حافظ ابن حزم کا اعتراض	۹۳	صاحب لایع الدراری کا تبصرہ
۱۲۲	امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک و دیگر امور	۹۵	بَابُ إِذَا غَسَلَ الْجَنَابُ أَوْ غَوَّهَا فَلَمْ يَلْبَسْ ثَوْبَهُ
۱۲۴	معارف امام بخاری رحمہ اللہ	۹۶	ترجمہ بلا حدیث غیر مفید
۱۲۴	قولہ اللون لون الدم والعرف عرف المسک	۹۶	حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم کا ارشاد
۱۲۵	توجیہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ	۹۶	قولہ لقم یدہ ب اثرہ
۱۲۵	علامہ سند کی توجیہ	۹۷	بَابُ أَنْبَوَالِ الْأَبْلِ وَالْقَوَابِ
۱۲۵	حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کا جواب	۱۰۰	حافظ ابن حزم کے جوابات
۱۲۸	حضرت علامہ کشمیری کے تین جواب	۱۰۰	امام طحاوی کے جوابات
۱۲۸	بَابُ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ الذَّائِمِ	۱۰۰	محقق یعنی کے ارشادات
۱۳۰	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی علمی شان و تبحر	۱۰۱	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے جوابات
۱۳۱	تقریب بحث ”مفہوم مخالف“	۱۰۲	ذکر حدیث براء و حدیث جابر
۱۳۱	بحث مفہوم مخالف	۱۰۲	علامہ کوثری رحمہ اللہ کے اقادات
۱۳۳	بحث محسن لا خرون السابقون	۱۰۳	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات
۱۳۳	توجیہ مناسبت	۱۰۳	مسلک امام بخاری رحمہ اللہ
۱۳۳	حافظ پر محقق یعنی کا نقد	۱۰۶	احادیث ممانعت تدوی بالحرام
۱۳۴	ابن المنیر کی توجیہ	۱۰۶	ممانعت کی عرض کیا ہے؟
۱۳۴	حضرت شاہ صاحب کی رائے	۱۰۶	ایک غلط توجیہ پر تنبیہ
۱۳۴	حریہ تحقیق و تنقیح	۱۰۷	ایک مشکل اور اس کا حل
۱۳۵	استنباط احکام و فوائد	۱۰۹	قصر منع مرجوح ہے
۱۳۶	ابن قدامہ کا ارشاد	۱۰۹	بحث چہارم منسوخی مثلہ
۱۳۶	محقق یعنی کا جواب	۱۰۹	قاضی عیاض کا اشکال اور جواب
۱۳۷	حافظ ابن حجر کی دلیل	۱۱۱	(۱) حضرت اقدس مولانا گنگوہی رحمہ اللہ کا ارشاد
۱۳۹	صاحب تفتۃ الاحوذی کا طرز تحقیق	۱۱۲	”صلواتی مرا بعض الغنم“ کا جواب
۱۴۰	حافظ ابن حجر کا اعتراض اور یعنی کا نقد	۱۱۳	اثر ابی موسیٰ کا جواب
۱۴۲	شروط صلوة عند الشافعیہ	۱۱۳	دلائل نجاست ابدال و ازال
		۱۱۴	صاحب تفتۃ کا صدق و انصاف

۱۶۵	امام ترمذی کے استدلال پر نظر	۱۴۳	شروط صلوٰۃ عند الخفیہ
۱۶۶	قائلین ترک کے دلائل	۱۴۳	شروط صلوٰۃ عند الخیالہ
۱۶۶	صاحب تحفہ سے تائید حنفیہ	۱۴۳	امام بخاری کے استدلال پر نظر
۱۶۷	لامع الدراری کا تسامح	۱۴۶	حضرت شاہ صاحب کا ارشاد
۱۶۷	امام بخاری اور تائید حنفیہ	۱۴۶	حافظ کا تعصب
۱۶۸	قولہ بای شی دووی جرح النہی علیہ السلام	۱۴۶	حل لغات حدیث
۱۶۹	بَابُ السَّوَاكِ	۱۴۶	ایک غلط فہمی کا ازالہ
۱۷۰	مسواک کیا ہے؟	۱۴۷	پتیرہ نو اندہ حدیث الباب
۱۷۰	مسواک کے مستحب اوقات	۱۴۷	عد السالغ میں حافظ سے سرائت
۱۷۱	مسواک کے فضائل و فوائد	۱۴۸	دوسری سرائت
۱۷۲	مسواک پکڑنے کا طریقہ ماثورہ	۱۴۹	صاحب فیض الباری کا تسامح
۱۷۲	آداب مسواک عند الشافعیہ	۱۴۹	طہارت فضلات نبوی کی بحث
۱۷۳	مسواک سنتہ وضو ہے یا سنت نماز	۱۵۰	مروان بن الحکم کی روایت
۱۷۴	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے گرامی اور خاتمہ کلام	۱۵۲	حدیث لیلۃ الجن
۱۷۵	مالکیہ تائید حنفیہ میں	۱۵۴	امام زبلی کا ارشاد
۱۷۶	صاحب تحفہ الاخوان کی کی داؤد تحقیق	۱۵۴	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے
۱۷۶	صاحب مرعاۃ کا ذکر خیر	۱۵۵	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا استدلال
۱۷۹	بَابُ فَضْلِ مَنْ بَاتَ عَلَى الْوُضُوءِ	۱۵۶	صاحب الاستدراک الحسن کا افادہ
۱۸۰	دعا و نوم کے معانی و تشریحات	۱۵۷	صاحب الاستدراک مذکور کا تسامح
۱۸۱	داہنی کروٹ پر سونا	۱۵۷	ابن ابیہد کی توثیق
۱۸۱	علامہ کربانی کی غلطی	۱۵۷	چند اہم احادیث اور خاتمہ کلاحدیث الباب کا مطلب
۱۸۲	موت علی الفطرۃ کا مطلب	۱۵۸	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے
فہرست مضامین جلد ۹		۱۵۹	حنفیہ کے خلاف مجاذ
۱۸۶	کتاب الغسل	۱۵۹	محقق ابن رشد کی رائے
۱۸۶	دونوں آیات ذکر کرنے کی وجہ	۱۶۰	ابن حزم کا اعتراض
۱۸۸	حضرت شاہ صاحب کی رائے	۱۶۱	صاحب تحفہ کا ایک اور دعویٰ
۱۸۸	حافظ ابن حزم کی تحقیق	۱۶۲	امام مجاہد کی طرف ایک غلط نسبت
۱۸۹	ظاہریت کے کرشمے	۱۶۲	امام صاحب کی عمل بالحدیث کی شان
۱۸۹	بحث وضو قبل الغسل	۱۶۳	بَابُ غَسْلِ الْمَرْءِ أَنْبَاهَا اللَّهُمَّ
۱۹۰	باب غسل الرجل مع امرأته	۱۶۳	وجہ مناسبت ایواب

۲۰۴	حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے	۱۹۱	باب الغسل بالمصاع ونحوہ
۲۰۴	تختہ امام بخاری صحیح نہیں	۱۹۲	حنفی مذہب میں اصول کلیہ شریعی کی رعایت
۲۰۵	فائدہ علیہ لغویہ	۱۹۲	حافظ ابن حجر حنفی ہوتے
۲۰۵	باب المضمضة والامستشق فی الجنابة	۱۹۲	وقتی حالات کا درجہ
۲۰۶	صاحب تختہ کی رائے	۱۹۳	واقعد حال کا اصول
۲۰۶	امام حفص بن غیاث کا ذکر خیر	۱۹۳	تحقیق جدہ
۲۰۷	محقق یعنی کا استدلال اور رد ابن بطل	۱۹۳	حافظ کی تحقیق
۲۰۷	ابن بطل کے دعویٰ اجماع کا جواب	۱۹۳	محقق یعنی کا نقد
۲۱۰	حنفیہ کے دوسرے دلائل	۱۹۴	بحث مطابقت ترجمہ
۲۱۰	حضرت شاہ صاحب کے اقادات	۱۹۴	محقق یعنی کا نقد
۲۱۰	الوضو یوزن کا مطلب	۱۹۵	ترجیح بخاری پر نظر
۲۱۰	فرض کا ثبوت حدیث سے	۱۹۵	توجیہ لائحہ الدرازی
۲۱۱	غسل کے بعد رومال کا استعمال کیا ہے	۱۹۶	باب من افاض علی راسہ ثلاثا
۲۱۱	شافعی کی رائے	۱۹۶	(جو شخص اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہائے)
۲۱۱	صاحب بذل کا ارشاد	۱۹۷	باب الغسل مرة واحدة
۲۱۳	لفظ منديل کی تحقیق	۱۹۷	مطابقت ترجمہ کی بحث
۲۱۳	باب مسح اليد بالتراب لتكون انقے	۱۹۸	باب من بداء بالحلاب او الطيب عند الغسل
۲۱۴	اسلام میں طہارت نظافت کا درجہ	۱۹۹	حلاب سے کیا مراد ہے
۲۱۵	کچھ کا اعتبار	۱۹۹	علامہ خطابی کا ارشاد
۲۱۵	اصول طہارت کی تحقیق و مدقق	۱۹۹	قاضی عیاض کا ارشاد
۲۱۸	امام اعظم و امام شافعی	۲۰۰	علامہ قرطبی کا ارشاد
۲۱۸	امام اعظم و مالک رحمہ اللہ	۲۰۰	محدث حمیدی کی رائے
۲۱۸	امام اعظم و امام احمد رحمہ اللہ	۲۰۰	حضرت گنگوہی کا ارشاد
۲۱۸	صدقات سے تاثر فطری ہے	۲۰۱	توجیہ صاحب القول الاصح پر نظر
۲۱۹	امام اعظم اور خطیب بغدادی	۲۰۲	دوسری مناسب توجیہ
۲۲۰	امام اعظم اور ابو نعیم اصفہانی	۲۰۳	احسن الالوجیہ عند الحافظ
۲۲۰	قولہ بغسل فرجہ الخ	۲۰۳	کرمانی و ابن بطل کی توجیہ
۲۲۰	محقق یعنی کا نقد	۲۰۴	طیب بمعنی تطیب
۲۲۱	باب حل ید الخ	۲۰۴	تقیف حلاب
۲۲۲	نجاست ماء مستعمل کا قول	۲۰۴	قاضی عیاض کی توجیہ

۲۳۹	حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۲۲	امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد
۲۴۰	حضرت عبداللہ	۲۲۳	حضرت گنگوہی کے ارشاد پر نظر
۲۴۰	حضرت ابراہیم	۲۲۳	حضرت شاہ صاحب کا طریقہ
۲۴۱	حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۲۴	باب من المخرج بیمنہ علی شمالہ فی الغسل
۲۴۱	حضرت عائشہ	۲۲۵	حضرت گنگوہی کا ارشاد
۲۴۲	حضرت حصہ رضی اللہ عنہا	۲۲۵	توجیہ ترجیح بعید ہے
۲۴۳	ام المومنین حضرت زینب بنت خزیمہ ام المساکین	۲۲۶	باب کا تقدم و تاخير
۲۴۳	حضرت ام سلمہ	۲۲۶	قولہ لم یردہا کی شرح
۲۴۴	حدیثی قائدہ	۲۲۷	باب تفریق الغسل والوضوء
۲۴۵	زوان نبوی	۲۳۰	باب اذا جامع لم عاد ومن دار علی نساءہ فی غسل واحد۔
۲۴۷	حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۳۱	مسئلہ وضو میں الجھٹلین
۲۴۷	مناقضین کے طعن کا جواب	۲۳۱	بحث و نظر اور ابن حزم کا رد
۲۴۸	مفاخر حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۳۱	ابن راہویہ پر نقد
۲۴۹	حضرت زینب کا خاص واقعہ	۲۳۲	امام ابو یوسف کا مسلک اور تحفہ کاریمارک
۲۴۹	امام بخاری کا طرز فکر	۲۳۳	بقائد اثر خویو کا مسئلہ
۲۵۰	حدیث طویل کے فوائد و حکم	۲۳۳	قولہ ذکر کرتے عائشہ
۲۵۰	فضائل و اخلاق	۲۳۳	حضرت شاہ صاحب کا ارشاد
۲۵۱	حضرت جویریہ	۲۳۴	اشکال قسم اور اس کے جوابات
۲۵۲	باب فضل التوبہ لا استغفار جس کو کہتا نہ توبہ نے حصہ نہ پہنچا	۲۳۵	قولہ قوتہ و ملائمتین
۲۵۲	معانی کلمات چہارگانہ	۲۳۶	نبی اکرم ﷺ کے خارق عادت کمالات
۲۵۲	ایک شہ کا ازالہ	۲۳۷	ذکر مبارک از دوان مطہرات
۲۵۳	مرتبہ تصبیح کا بیان	۲۳۷	افضل از دوان
۲۵۳	حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا خواب	۲۳۷	عدد از دوان
۲۵۳	حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۳۷	ترتیب از دوان
۲۵۴	نکاح نبوی کا پرتا شیر واقعہ	۲۳۷	از دوان
۲۵۶	اخلاق و فضائل	۲۳۸	ام المومنین حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا
۲۶۲	حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۳۸	حضرت قائم
۲۶۶	سراری نبی کریم ﷺ	۲۳۸	حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا
۲۶۷	باب غسل العذی والوضوء منہ	۲۳۸	حضرت رقیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا
۲۶۷	مناسبت ابواب	۲۳۹	حضرت ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا

۲۸۹	ابن حزم کا جواب	۲۶۷	مطابقت ترجمۃ الباب
۲۸۹	حافظ ابن تیمیہ کے استدلال پر نظر	۲۶۸	علامہ نووی کی رائے
۲۹۲	ایک نہایت اہم اصولی اختلاف	۲۶۹	حافظ ابن حزم پر تعجب
۲۹۳	باب نقض الیہدین من غسل الجنابة	۲۶۹	مذہبی سے طہارت ثوب کا مسئلہ
۲۹۵	باب من بداء بشق راسه الایمن فی الغسل	۲۶۹	خاصی شریکانی وغیرہ پر تعجب
۲۹۵	صحابہ کرام کے اقوال و افعال حجت ہیں	۲۶۹	سائل کون تھا؟
۲۹۶	باب من اغتسل عریانا وحده فی الخلوة	۲۷۰	حدیثی فوائد احکام
۲۹۷	تستر مستحب ہے	۲۷۰	باب من تطلب ثم اغسل وبقی اثر الطيب
۲۹۷	غسل کے وقت تہہ باندھنا کیسا ہے؟	۲۷۱	امام محمد امام باگی کے ساتھ
۲۹۷	عریانا غسل کیسا ہے؟	۲۷۱	کتاب الحجہ کا ذکر خیر
۲۹۷	ہر چیز میں شہور ہے	۲۷۲	باب تحلیل الشعر
۲۹۷	ابن حزم کا نفرد	۲۷۳	حضرت گنگوہی کا ارشاد
۲۹۷	عریانی کا خلاف شان نبوت ہوتا	۲۷۴	باب من توضأ فی الجنابة ثم غسل سائر جسده
۲۹۹	علامہ غزل یاد دہری ضرورت کے کشف عورة کا مسئلہ	۲۷۵	وضوئی غسل کیسا ہے؟
۲۹۹	حضرت گنگوہی کا ارشاد	۲۷۵	ابن المبرک کا جواب اور پیشی کی تصویب
۲۹۹	حضرت شیخ الحدیث دامت ظہم کا ارشاد	۲۷۶	ماہ مغنی و طاقی کی بحث
۲۹۹	حضرت مولیٰ علیہ السلام اور ایہابی اسرائیل	۲۷۷	باب الذکر فی المسجد اذ جب خرج کما هو ولا یجیم
۳۰۰	راوی بخاری عوف کا ذکر	۲۷۸	بحث و نظر تفصیل مذاہب
۳۰۰	ضعیف راوی کی وجہ سے حدیث بخاری نہیں مرقی	۲۷۸	حافظ ابن حزم کی تحقیق
۳۰۰	فوائد احکام	۲۷۹	ابن حزم پر شوکانی وغیرہ کا رد
۳۰۱	سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام پورنی اسرائیل کے قرآنی واقعات	۲۸۰	علامہ ابن رشد باگی پر تعجب
۳۰۲	حالات و واقعات قبل غرق فرعون	۲۸۱	حافظ ابن حجر کی تحقیق علامہ ابن رشد کا جواب
۳۰۲	حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ولادت اور تربیت	۲۸۲	جمع بین روایات الامام
۳۰۳	بنی اسرائیل کی حمایت	۲۸۳	استدلال کی صورت
۳۰۳	ایک مصری قطبی کا قتل	۲۸۴	ضروری علمی ایماٹ
۳۰۳	حضرت موسیٰ علیہ السلام ارض مدین میں	۲۸۶	امام بخاری کا مسلک
۳۰۳	حضرت موسیٰ علیہ السلام کا رشتہ مصاہرت	۲۸۷	امام بخاری کا مسلک کمزور ہے
۳۰۳	آیات اللہ دی گئیں	۲۸۷	نبی کی لسانی بھی کمال ہے
۳۰۳	واظفہ مصر اور سلسلہ رشد و ہدایت کا اجراء	۲۸۷	استنباط مسائل و احکام
۳۰۴	ربوبیت الہی پر فرعون سے مکالمہ	۲۸۸	ظاہریہ کا مسلک

۳۲۲	تفصیل مذاہب مع تنقیح	۳۰۴	ساحران مصر سے مقابلہ
۳۲۲	صاحب تحقیق کی رائے	۳۰۴	قتل اولاد کا حکم اور بنی اسرائیل کی مایوسی
۳۲۳	صاحب بدائع کی تحقیق	۳۰۴	حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قتل کی سازش
۳۲۴	یعنی کی تحقیق	۳۰۴	مصریوں پر قہر خداوندی
۳۲۴	ملاحظہ قاری کی تحقیق	۳۰۵	حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بنی اسرائیل کو مصر سے لے کر
۳۲۴	علامہ ابراہیم نخعی کا مذہب		لنگھنا اور غرق فرعون و قوم فرعون
۳۲۴	باب عرق الجنب وان المسلم لا ینجس	۳۰۷	حالات و واقعات بعد غرق فرعون
۳۲۵	تحقیق محضی کے ارشادات	۳۰۷	بنی اسرائیل کے لئے خورد و پوش و سایہ کا انتظام
۳۲۷	نجس کی تحقیق اور پہلا جواب	۳۰۸	کوہ طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اعتکاف و چلہ
۳۲۸	حدیث سے دوسرا جواب	۳۰۸	بنی اسرائیل کی گنو سالہ پرستی
۳۲۹	آیت قرآنی کا جواب	۳۰۹	شرک کی سزا کیونکر ملتی
۳۲۹	جامع صفیر و میر کبیر کا فرق	۳۰۹	سرداران بنی اسرائیل کا انتخاب اور کلام الہی منشا
۳۳۰	انوار الباری کی اہمیت	۳۰۹	اسرائیل کا قبول تورات میں تاہل
۳۳۱	نجاست کا فرق عند احناف	۳۰۹	تنجیل کا واقعہ
۳۳۱	مشہور جواب اور اشکال	۳۱۰	یہ صورت جبر و اکراہ کی نہ تھی
۳۳۲	عمم افراقتی ہے	۳۱۰	ارض مقدس فلسطین میں داخلہ کا حکم
۳۳۲	ابن رشد کا جواب	۳۱۱	وادی تہ میں ہینکل کی سزا
۳۳۲	حاصل الجوبہ	۳۱۱	والقدس و ذبح بقرہ
۳۳۲	سبحان اللہ کا مکمل استعمال	۳۱۱	تحفہ قارون کا قصہ
۳۳۲	باب الجنب یتخرج و یمشی	۳۱۲	ایذا بنی اسرائیل کا قصہ
۳۳۳	حضرت شاہ ولی اللہ کا ارشاد	۳۱۲	واقعہ ملاقات حضرت موسیٰ و حضرت علیہما السلام
۳۳۳	حافظ ابن تیمیہ کا مسلک	۳۱۳	ملاقات کا واقعہ کس زمانہ کا ہے؟
۳۳۵	قیاس و آثار صحابہ	۳۱۳	مجمع البحرین کہاں ہے؟
۳۳۵	باب کیونہ العجب فی المیت اذا توضع قبل ان یحتمل	۳۱۵	وقات ہارون علیہ السلام کا قصہ
۳۳۶	باب نوم الجنب	۳۱۵	وفات حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ
۳۳۷	کون سا مذہب مراد ہے؟	۳۲۰	فتح ارض مقدس فلسطین
۳۳۸	حضرت شاہ صاحب کے مخصوص اقادات	۳۲۰	بصیرتیں و ہجرتیں
۳۳۹	باب الجنب یتوضا ثم ینام	۳۲۱	باب التستر فی الغسل عند الناس
			حضرت شیخ الحدیث کی توجیہ
			باب اذا احتملت المرأة

۳۶۲	ظہر آیت کا مفہوم اور اشکال	۳۴۰	اندھی تقلید بہتر نہیں ہے
۳۶۲	مراتب اعتزال	۳۴۰	وضو مذکور کی حکمتیں
۳۶۳	حدیث مراتب احکام حول دینی ہے	۳۴۰	وجوب غسل فوری نہیں ہے
۳۶۳	کان خلقہ القرآن کی مراد	۳۴۱	باب اذا التقى المختاتان
۳۶۳	مراتب احکام کی بحث کب سے پیدا ہوئی	۳۴۱	بحث و نظر اور مذہب امام بخاری
۳۶۳	تعارض اولیٰ کی بحث	۳۴۲	محقق عینی کا حافظہ پر نقد
۳۶۵	بعض نواقض وضو میں حنفیہ شدت	۳۴۳	ابن رشد کی تصریحات
۳۶۵	تفسیر قولہ تعالیٰ حتیٰ یطہروا	۳۴۳	حافظ ابن حزم جمہور کے ساتھ
۳۶۵	اعراض و جواب	۳۴۳	امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب
۳۶۶	قرآن مجید سے طہارت حسی و حکمی کا ثبوت	۳۴۵	محقق عینی کی تحقیق
۳۶۷	محدث ابن رشد کا اشکال اور اس کا حل	۳۴۵	امام بخاری کی مسلک پر نظر
۳۶۸	فقہاء کی تعلیمات اور مقام رفیع امام محمدی	۳۴۵	نظر حدیثی اور حافظہ کا فیصلہ
۳۶۸	لفظ جنس کی لغوی تحقیق	۳۴۶	ایک مشکل اور اس کا حل
۳۶۹	لفظ اذی کی لغوی تحقیق	۳۴۶	مظلوم و ضعیف مسلمانوں کا مسئلہ
۳۶۹	تراجم کے مسامحت	۳۴۷	ظلم کی مختلف نوعیتیں
۳۷۰	حنس کے بارے میں اطباء کی رائے	۳۴۷	باب غسل ما یصب من فروج المرأة
۳۷۰	دو کورس کا فاصلہ	۳۴۸	مسلک امام بخاری
۳۷۱	طب قدیم و جدید کا اختلاف	۳۴۸	مسلک شافعیہ و حنفیہ
۳۷۱	باب غَسَلِ الْحَائِضِ زَأْسَ رُؤُوسِهَا وَتَوَجَّيْهِلِہ	۳۵۱	کتاب الحائض
۳۷۲	بحث مطابقت ترجمہ	۳۵۳	علامہ قسطلانی کا جواب
۳۷۲	حضرت شیخ الحدیث کی تائید	۳۵۵	تحدید اقل و اکثر کی بحث
۳۷۶	حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کا ارشاد	۳۵۵	حضرت شاہ صاحب کی دوسری تحقیق
۳۷۶	حافظ ابن حجر کے استدلال پر نظر	۳۵۶	حضرت شاہ صاحب کی تیسری تحقیق
۳۷۸	حافظ ابن حزم ظاہری کا مذہب	۳۵۷	فدکی ضرورت
۳۷۸	حافظ ابن حزم کا جواب	۳۵۷	مسلک حنفیہ کی برتری
۳۸۰	حافظ ابن دقین العید کا استدلال	۳۶۰	محدث ماروینی حنفی کی تحقیق
۳۸۱	باب من سُمي النفاس حیضاً	۳۶۰	شافعیہ کا استدلال آیت قرآنی سے
۳۸۲	محدث ابن نمیر وابن بطا و مہذب کی رائے	۳۶۱	تفسیر آیت ولا تقر بواہن
۳۸۳	محدث ابن زہید وغیرہ کی رائے	۳۶۱	علماء اصول کی کوتاہی
۳۸۳	افادات محقق عینی		

فہرست مضامین جلد ۱۰

۳۸۳	محدث ابن جریر طبری کا ارشاد	۳۸۳	محقق یعنی کئی رائے
۳۸۱	امام ترمذی کی تحقیق	۳۸۳	رائے حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ
۳۸۱	اہم ضروری اشارات	۳۸۵	حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے
۳۸۲	ملاحظہ قاری کی تحقیق	۳۸۶	حیض حالت حمل میں
۳۸۲	حضرت شاہ صاحب کی تحقیق اور استدلال امام بخاری کا جواب	۳۸۶	بَابُ مَبَايِضَةِ الْخَائِضِ
۳۸۳	قصہ عبداللہ بن رواحہ سے جواب واستدلال	۳۸۸	الکلب الدری کا ذکر
۳۸۶	حافظ وغنی کا موازنہ	۳۸۹	امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب
۳۸۷	نماز عیدین کے بعد دعا مسنون نہیں ہے	۳۹۰	اختلاف آرا پایہ ترجیح مذاہب
۳۹۰	فقہ بخاری پر نظر	۳۹۲	بَابُ فَرْقِ الْمَخَائِضِ الصُّومِ
۳۹۰	مذہب جمہور کیلئے حنیف کی خدمات	۳۹۳	اکثر عورتیں جہنم میں
۳۹۰	بَابُ الْأَسْبَحَاتِ	۳۹۴	ایمان و کفر کا فرق
۳۹۲	موطا امام محمد کی چار غلطیاں	۳۹۴	علم و علماء کی ضرورت
۳۹۲	اعتقادات کا ہے	۳۹۴	جہنم میں زیادہ عورتیں کیوں جائیں گی؟
۳۹۲	مستحاضہ کے ذریعہ وضو ہر وقت نماز کیلئے ہے	۳۹۵	نقصان دین و عقل کیا ہے؟
۳۹۳	ایک اہم حدیثی تحقیق	۳۹۵	ہا کمال عورتیں
۳۹۳	صاحب فقہ و صاحب مرعاۃ کی تحقیق	۳۹۶	بحث مساواة مرد و زن
۳۹۵	طنح سوء حفظ کا جواب	۳۹۶	عورتیں مردوں کیلئے بڑی آزمائش ہیں
۳۹۵	صاحب فقہ کا معیار تحقیق	۳۹۸	ترک صلوة و صوم کی وجہ
۳۹۵	میزان الاعتدال کی عبارت	۳۹۹	روزہ کی قضا کیوں ہے
۳۹۷	حافظ ابن عبد البر کی توثیق	۴۰۰	وجوب قضا بغیر حکم ادا کیوں کر ہے؟
۳۹۷	اہل حدیث کون ہیں؟	۴۰۰	عورتوں کے لئے عید گاہ جانے کا مسئلہ
۳۹۹	طنح سوء حفظ کا دوسرا جواب	۴۰۵	اکثر کا قول راجح ہے
۴۰۰	فقہ الحدیث و فقہ اہل الحدیث کا فرق	۴۰۵	امام بخاری وغیرہ کا مذہب
۴۰۰	امام صاحب جید الخط تھے	۴۰۷	مزید تحقیق امام طحاوی رحمہ اللہ
۴۰۲	آخر میں حافظ ابن عبد البر نے لکھا	۴۰۸	امام احمد کی روایت
۴۰۳	اصول استنباط فقہ حنفی	۴۰۸	امام اعظم کی روایت
۴۰۵	کتوب مدراس	۴۰۸	ضعیف و مضعف کا فرق
۴۰۶	بَابُ غَسَلِ قَدَمِ الْخَائِضِ	۴۰۹	ائمہ معتزلیہ کے مذاہب
۴۰۶	مناہجہ ایواب	۴۰۹	امام بخاری کے استدلال پر نظر
۴۰۷	بَابُ إِغْيَاكِابِ الْمُسْتَحْضَاةِ	۴۱۰	محدث ابن حبان کا ارشاد

۴۶۱	بَابُ النُّومِ مَعَ الْخَائِضِ وَهِيَ فِي يَابِهَا	۴۳۹	احکام مستحاضہ
۴۶۱	تقرآن کی رعایت و عمل بالحدیث	۴۳۹	امام بخاری کا مقدمہ
۴۶۲	بَابُ مَنْ تَلَعَّذَ بِيَابِ الْخَائِضِ يَوْمَ يَابِ الطُّهْرِ	۴۴۰	بَابُ هَلْ تَصَلَّى الْمَرْأَةُ فِي قُوبٍ خَاضَتْ فِيهِ
۴۶۳	بَابُ شُهُودِ الْخَائِضِ الْعَيْنَيْنِ وَدَعْوَةِ الْمُسْلِمِينَ	۴۴۱	بَابُ الطَّبِيبِ لِلْمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحْضِضِ
۴۶۳	مسئلہ اختلاط رجال و نساء	۴۴۲	قولہ الاثوب مصب
۴۶۵	علامہ ابن بطال نے کہا	۴۴۲	سوگ کیا ہے؟
۴۶۵	علامہ نووی نے کہا	۴۴۳	سوگ کس کیلئے ہے؟
۴۶۵	قاضی عیاض نے کہا	۴۴۳	قلل از اسلام سوگ کا طریقہ
۴۶۹	قاضی شریح نے فتویٰ کیسے دیا؟	۴۴۵	مطابقت ترجمہ الباب
۴۶۹	بَابُ الصُّفْرَةِ وَالْكُذْرَةِ فِي غَيْرِ آيَاتِ الْحَيْضِ	۴۴۵	حضرت شاہ صاحب کے ارشادات
۴۷۱	بَابُ عِزِّي إِلَّا سِيحَاظُهُ	۴۴۵	قولہ علیہ السلام فرصہ ممسکہ
۴۷۲	علامہ شوکانی و ابن تیمیہ کا فرق مراتب	۴۴۷	بَابُ غُسْلِ الْمَحْضِضِ
۴۷۲	صاحب ترجمہ صاحب مرعاۃ کا ذکر خیر	۴۴۸	بَابُ انْفِخَاطِ الْمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحْضِضِ
۴۷۳	بَابُ الْمَرْأَةِ تَحِيضُ بَعْدَ الْإِفْخَاظِ	۴۴۹	کون سا حج زیادہ افضل ہے؟
۴۷۵	بَابُ الصُّلْوَةِ عَلَى النَّفْسَاءِ وَسُتَيْهَا	۴۴۹	امام غمادی کا بے نظیر فضل و کمال
۴۷۵	علم دین کی قدر و عظمت کا ایک واقعہ	۴۵۰	بَابُ نَقْضِ الْمَرْأَةِ خُضْرَهَا عِنْدَ غُسْلِ الْمَحْضِضِ
۴۷۶	توجیہ ابن بطال رحمہ اللہ	۴۵۱	حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا ذکر خیر
۴۷۶	توجیہ ابن رشید	۴۵۲	بَابُ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مُخْلَقَةٌ وَغَيْرُ مُخْلَقَةٍ
۴۷۷	امامت جنازہ کا مسنون طریقہ	۴۵۳	محقق یعنی کی تحقیق و جواب
۴۷۹	امام بخاری رحمہ اللہ کا رسالہ قرآن و خلف الامام	۴۵۳	حافظ کی تحقیق محل نظر
۴۸۰	کِتَابُ النَّمِيمِ	۴۵۴	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات
۴۸۲	مٹی سے نجاست کیسے نرغ ہوگئی؟	۴۵۴	اعلماء قدسیت خداوندی
۴۸۲	تفسیر القرآن کی تفسیر	۴۵۴	قرشتوں کا وجود
۴۸۲	حضرت شاہ ولی اللہ کے ارشادات	۴۵۶	بَابُ كَيْفَ تُهْلُ الْخَائِضُ بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ؟
۴۸۳	ابن عمرؓ و ابن بطال وغیرہ کی رائے	۴۵۷	حافظ ابن تیمیہ و ابن قیم کے اقوال
۴۸۳	حافظ ابن کثیر کی رائے	۴۵۷	حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا واقعہ
۴۸۳	خدا شہادوں کا جواب	۴۵۸	علامہ نووی و حافظ ابن حجر کے تسامحات
۴۸۵	ہارکھوئے جانے کا واقعہ کب ہوا؟	۴۵۸	بَابُ الْهَالِ الْمَحْضِضِ وَادْبَارِهِ
۴۸۶	حضرت شاہ صاحب کے ارشادات	۴۵۹	نصیب استدلال امام شافعی
۴۸۹	غزوہ تبوک میں صحابہؓ کی تعداد	۴۶۰	حضرت شاہ صاحب و شامی کا جواب

۵۰۸	حافظ ابو بکر بن ابی شیبہ کا رد	۴۹۴	باب إذا لم یجد ماء ولا ترابا
۵۰۹	حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے ارشادات	۴۹۵	صدقہ و حرام سے
۵۱۰	حضرت شیخ محمد عیث عبدالحق دہلوی رحمہ اللہ کا ارشاد	۴۹۶	ابو عمر ابن عبدالبر مالکی کا اختلاف
۵۱۱	امام شافعی رحمہ اللہ کا قوی استدلال	۴۹۶	رائے مذکور پر نظر
۵۱۱	امام بیہقی وصف ابن حجر	۴۹۷	حافظ ابن حجر وابن تیمیہ کے ارشاد پر نظر
۵۱۲	حدیث بروایت امام اعظم	۴۹۸	جواب استدلال
۵۱۲	حدیث بروایت امام شافعی	۴۹۹	مقام حیرت
۵۱۲	حدیث بروایت امام مالک رحمہ اللہ	۵۰۱	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی محدثہ تحقیق
۵۱۳	قولہ تکفیک البید والکفین	۵۰۱	الحرف الحذی ومعارف السنن کا ذکر
۵۱۸	قصہ حدیث الباب پر نظر	۵۰۲	حدیث مہاجر کی تحقیق
۵۱۹	احمد حنفیہ و امام بخاری کا مسلک	۵۰۲	دوسرا اشکال وجواب
۵۲۰	مسئلہ اہمیت میں موافقت بخاری	۵۰۳	تیسرا اشکال وجواب
۵۲۱	حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی تفسیر	۵۰۳	چوتھا اشکال وجواب
۵۲۱	صالی مکر نبوت و کواکب پرست تھے	۵۰۴	باب هل ینفخ فی یدیه یعد ما یضرب
۵۲۲	حقیقہ صالی میں فرق	۵۰۴	حنفیہ کے نزدیک حیم کا طریقہ
۵۲۲	ترجمان القرآن کا ذکر	۵۰۵	استیعاب کا مسئلہ
۵۲۳	مرض وغیرہ کی وجہ سے حیم	۵۰۵	باب التیمم للوجه والکفین
۵۲۴	نہایت مروءتی کی وجہ سے حیم	۵۰۷	امام شافعی رحمہ اللہ کے ارشادات
۵۲۶	نقل نہاب صاحب میں غلطی	۵۰۷	مسلک امام مالک رحمہ اللہ
۵۲۶	باب التیمم ضروریہ	۵۰۸	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی شافعییت
		۵۰۸	علامہ نووی شافعی



انوار الباری

اردو شرح

صحیح البخاری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمده و نصلى على رسوله الكريم

بَابُ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ مِنْ لَحْمِ الشَّاةِ وَالسَّوِيقِ وَ أَكَلَ أَبُو بَكْرٍ وَ عُمَرُ وَ عُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لَحْمًا فَلَمْ يَتَوَضَّأُوا

(بکری کا گوشت اور ستوکھا کر وضو نہ کرنا، اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ، اور عثمان رضی اللہ عنہ نے گوشت کھایا اور وضو نہیں کیا)

(۲۰۴) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُسُفَ قَالَ أَنَا مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ اسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

عَبَّاسٍ ص أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكَلَ كَتِفَ شَاةٍ ثُمَّ صَلَّى وَ لَمْ يَتَوَضَّأْ

(۲۰۵) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ لَنَا الْفَيْثُ عَنْ عَقِيلٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي جَعْفَرُ بْنُ عَمْرٍو نَسِ

أُمِّيَةَ أَنَّ ابْنَهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْتَضُّ مِنْ كَتِفِ شَاةٍ فَذَبَعَهَا إِلَى الصَّلَاةِ فَالْقَى

الْبَيْحِينَ فَصَلَّى وَ لَمْ يَتَوَضَّأْ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کا شانہ نوش فرمایا پھر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔

ترجمہ: حضرت جعفر بن عمرو بن امیہ نے اپنے باپ عمرو سے خبر دی کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ بکری کا شانہ کاٹ کاٹ کر کھینے سے پھر آپ نماز کیلئے بلائے گئے تو آپ نے پھری ڈال دی اور نماز پڑھی، وضو نہیں کیا۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بکری کا گوشت کھانے کے بعد وضو کرنا ضروری نہیں، اور جب اس سے وضو نہیں تو اس سے کم درجہ کی چیزیں، جن میں پکنا ہٹ وغیرہ نہیں ہے۔ جیسے ستو وغیرہ ان کے کھانے سے بدرجہ اولیٰ وضو نہ ہوگا، اور بکری کے گوشت کا ذکر خاص طور سے اس لئے کیا کہ اونٹ کے گوشت میں پکنا ہٹ اور ایک قسم کی تیز تاگوار یوز زیادہ ہے، اور اسی لئے اس میں کپے و پٹے دونوں کو برابر سمجھتے ہیں، (کہ کپنے کے بعد بھی بوقت پاتی رہتی ہے) اور امام احمد نے اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو کو ضروری قرار دیا ہے، اور اس قول کو محدثین شافعیہ میں سے بھی ابن خزیمہ وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔ (فتح الباری صفحہ ۱۱۸)

اونٹ کے گوشت کھانے کی وجہ سے وضو ضروری ہے یا نہیں یہ بحث مستقل نظر و بحث چاہتی ہے، چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے وضو نہ کرنا اہل کاباب قائم نہیں کیا۔ بظاہر اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں بھی حنفیہ و شافعیہ وغیرہم کیساتھ ہیں۔ اگرچہ اہل کاباب قائم بھی ہے کہ ان کی شرط پر حدیث نہ ہو۔ اس لئے اس کا ذکر ترک کر دیا ہوا ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ عدم وجوب وضو کے قائل ہیں، صرف امام احمد کا مذہب ہے کہ اونٹ کا گوشت کچا پکا، جیسے بھی کھائے اس کی وجہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور اس مذہب کو ابن حزم ظاہری اور غیر مقلدین نے بھی اختیار کیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے فتوے میں اور علامہ مبارکی نے حنفیہ میں خاص طور سے اس پر بڑا زور دیا ہے۔ چونکہ اس کی بحث صحیح بخاری کی موضوع سے خارج ہے اس لئے ہم بھی اس کی تفصیل میں جانا نہیں چاہتے، تاہم اس باب کے آخر میں حسب

ضرورت کچھ عرض کریں گے تاکہ اس اہم بحث سے بھی انوار الہاری خالی نہ رہے۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا امام بخاری رحمہ اللہ نے جمہور کا مذہب اختیار کیا ہے کہ آگ سے بچی ہوئی چیز کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، یہی مذہب ائمہ اربعہ اور خلفاء راشدین کا بھی ہے، امام ترمذی نے لکھا کہ اسی پر اکثر اہل علم صحابہ تابعین اور بعد کے حضرات کا عمل ہے۔ جیسے سفیان، ابن مبارک، شافعی، احمد و اسحاق وہ سب اسی کے قائل ہیں کہ ایسی چیزیں کھانے سے وضو ضروری نہیں ہوتا، اور یہی حضور ﷺ سے دو باتوں میں سے آخری طور سے ثابت ہے، گویا یہ حدیث، پہلی حدیث کی تاریخ ہے، جس میں وضو کا بیان تھا۔

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا کسان آخر الامورین البغ بطور مرفوع فعلی کے بیان ہوا ہے لیکن بہت سے لوگوں نے اس کو بطور حکم عام کے سمجھا اور اس کو حکم سابق کے لئے تاریخ قرار دیا۔ (جس کی طرف رجحان امام ترمذی کا بھی معلوم ہوتا ہے)

دورائیں: جیسا کہ ابھی ہم نے اشارہ کیا کہ محدثین کی دورائیں ہیں، کچھ اس مسئلہ میں دو حکم منسوخ و تاریخ مانتے ہیں، جیسے ترمذی وغیرہ اور کچھ صرف دو قسم کے واقعات و حالات بتلاتے ہیں، جیسے ابو داؤد ابن حبان وغیرہ اور اگرچہ ان دونوں رائیوں کے لئے دلائل ہیں، مگر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ دوسری صورت کو ترجیح دیتے تھے اور معاملہ صرف ترجیح کا ہے، حق و باطل کا نہیں ہے، اس کے بعد تفصیل ملاحظہ فرمائیے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تصریحات

زہری کی رائے ہے کہ امر وضو مما مستہ النار تاریخ ہی۔ احادیث اباحت کے لئے، کیونکہ اباحت کا حکم ثابت تھا، اس پر اعتراض ہوا کہ حدیث جابر میں آخر الامورین لربک الوضوء بیان ہوا ہے۔ (ابو داؤد نسائی وغیرہ جس کی تصحیح ابن خزیمہ و ابن حبان وغیرہ نے کی ہے۔ لیکن ابو داؤد وغیرہ نے کہا کہ امر سے مراد شان و قدر ہے۔ وہ نہیں جوتی کہ مقابل امر ہوا کرتا ہے۔ نیز کہا کہ آخر الامورین الخ کا لفظ مشہور حدیث جابر سے مختصر کیا ہوا ہے۔ جو اس عورت کے قصہ میں مروی ہے، جس نے حضور اکرم ﷺ کے لئے بکری کا گوشت تیار کیا تھا اس میں سے حضور ﷺ نے تناول فرمایا، پھر وضو کر کے ظہر کی نماز پڑھی اس کے بعد پھر اس میں سے کھایا اور عصر کی نماز بغیر چدید وضو کے پڑھی، گویا دونوں امر سے مراد دونوں واقعات مذکورہ ہیں جو ایک ہی دن میں پیش آئے، مگر اس میں بھی دوسرے دو احتمال ہیں کہ ممکن ہے وہ ظہر والا وضو کسی حدیث کے سبب سے ہو، بکری کے گوشت کھانے کی وجہ سے نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ یہ قصہ حکم وضو بوجہ مامۃ النار سے بھی قائل کا ہو۔ اس لئے زیر بحث مسئلہ اس کا کچھ تعلق نہ ہوگا۔

فیصلہ یہ صورت اختلاف احادیث

امام بیہقی نے عثمان داری سے نقل کیا کہ جب کسی معاملے میں احادیث مختلف احکام کی ہوں اور ان میں سے کسی کو ترجیح نہ دے سکیں تو دیکھیں گے کہ حضور اکرم ﷺ کے بعد خلفاء راشدین نے کس پر عمل کیا اور اسی سے ایک جانب کو ترجیح دیں گے، اور اسی بات کو امام نووی نے بھی شرح المہذب میں پسند کیا ہے اور اسی سے امام بخاری کی حدیث الباب سے نقل خلفاء ثلاثہ کے اثر کو لانے کی حکمت بھی سمجھ میں آ جاتی ہے، امام نووی نے کہا کہ مسئلہ زیر بحث میں صحابہ تابعین کے پہلے دور میں خلاف رہا ہے پھر اس امر پر سب کا اجماع ہو گیا کہ آگ سے بچی ہوئی چیزیں کھانے سے وضو لازم نہ ہوگا البتہ اس سے لحوم اہل کاستثناء ہو سکتا ہے کہ (اس میں اختلاف باقی رہا) علامہ خطابی نے مختلف احادیث الباب کو اس طرح جمع کیا کہ احادیث امر کو استحباب پر محمول کیا وجوب پر نہیں و اللہ اعلم۔

حدیث الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کے استدلالات

حافظ نے لکھا کہ ایک تو یہ استدلال کیا کہ شب کے کھانے کو نماز عشاء پر مقدم کرنے کا ارشاد نبوی ام رابع (مقرر) کے علاوہ دوسروں کے لئے مخصوص ہے، اسی لئے حضور اکرم ﷺ کو نماز کے لئے بلایا گیا تو آپ ﷺ کھانا چھوڑ کر نماز کے لئے تشریف لے گئے دوسرے یہ کہ (بچے ہوئے) گوشت کو چھری سے کاٹنا جائز ہے اور اس سے ممانعت کی جو حدیث ابوداؤد میں ہے وہ ضعیف ہے۔ اور اگر وہ قوی ثابت ہو تو اس کو بھی ضرورت پر محمول کریں گے کیونکہ بے ضرورت ایسا کرنے میں اعاجم اور عیش پسند لوگوں کے ساتھ شبہ ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو کہ جس طرح ثابت امور پر شہادت دی جاتی ہے اسی طرح نفی پر بھی اگر وہ محصور متحین شی کی ہو درست اور مقبول ہے جیسے حدیث الباب میں حضور اکرم ﷺ کے وضو نہ فرمانے کی خبر و شہادت دی گئی۔

فائدہ: عمر بن امیہ سے صحیح بخاری میں، مجرد حدیث الباب کے اور جو حدیث پہلے سج کے بارے میں گزری اور کوئی روایت نہیں ہے

(فتح الباری صفحہ ۷۱۷ ج ۱)

چھری کاٹنے کا استعمال

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا حدیث میں جو کھانے کی وقت کو چھری سے کاٹنے کا ذکر ہے اس سے وہ طریقہ مراد نہیں جو اب یورپ میں مروج ہے۔ کہ وہ چھری کاٹنے سے کھاتے ہیں بلکہ بڑے پارچوں کو کاٹنا کہ ان میں سے ہر شخص اپنے کھانے کے واسطے کاٹ لیتا تھا اور یہی طریقہ حضور علیہ السلام سے مروی ہے اور اس میں اب بھی کوئی حرج نہیں کہ گوشت کے بڑے ٹکڑوں میں سے کاٹنا ہی بڑے گایہ ایک ضرورت کی چیز ہے اور ہر سیم الفطرت انسان سمجھ سکتا ہے کہ کون سی چیز ضرورت کی ہے اور کون سی دوسری قوموں کے طریقوں کے مطابق طرز اختیار کرنے کی ہے اور خصوصیت سے مومن تو خدا کی ہرادی ہوئی چیز کو خدا کی دی ہوئی روشنی اور نور سے دیکھتا ہے اس کو سمجھنے سمجھانے کے لئے زیادہ دلیل و بحث کی ضرورت نہیں البتہ جن طبائے میں کبھی ہوتی ہے وہاں پر کی تاویلات کا سہارا مؤخذ غلط طریقوں کو بھی درست ثابت کیا کرتی ہیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشاد کی تائید قاضی عیاض کے اس قول سے بھی ہوتی ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر ضرورت پیش آئے مثلاً گوشت سخت ہو یا اس کے ٹکڑے بڑے ہوں تو کھانے کی وقت گوشت کو چھری سے کاٹ سکتے ہیں تاہم ہمیشہ ایسا کرنا مکروہ ہے کیونکہ یہ طریقہ اعاجم کا ہے۔

ملاحظی قاری نے فرمایا میں اس بارے میں جو ممانعت حدیث ابوداؤد میں وارد ہے وہ تکبر اور امر مٹ سے بچنے کے لئے ہے لیکن اگر گوشت پوری طرح پکا اور لگاتار ہو اور اس کو چھری سے کاٹنے کی ضرورت ہو تو اس کی اجازت ہے یا ممانعت بطور تیز ہے یا حتی خلاف اولیٰ ہونے کا باعث ہے اور حضور اکرم ﷺ کا فعل بیان جواز کے لئے ہے

امام بیہقی نے کہا کہ چھری سے اس گوشت کو کاٹنے کی ممانعت ہے جو پوری طرح پکا ہوا ہو (ابن ماجہ ۱۳۱۳) اس ارشادات سے معلوم ہوا کہ آج کل جو طریقہ عمدہ ہے کہ گوشت کو چھری سے کاٹنے سے کھانا بہت تلید اہل یورپ مروج ہوا ہے وہ ظفر شارع علیہ السلام میں ہرگز پسند نہیں و اللہ تعالیٰ اعلم

ابن حزم کا مذہب

بیان مذاہب کی تفصیل نامکمل رہے گی اگر ہم ابن حزم اور شوکانہ کا مذہب نقل نہ کریں حافظ ابن حزم ظاہری نے لکھا جو لوگ ماستہ انار سے وضو کے فائل نہیں ان کا استدلال اس قسم کی احادیث سے کہ حضور ﷺ نے ظلال موقع پر بکری کا گوشت کھایا اور پھر وضو نہیں فرمایا درست نہیں ہے حدیث شریف میں وارد ہے کہ جب شب کا کھانا سامنے آ جائے اور نماز کا وقت بھی ہو تو پہلے کھانا کھا لو پھر اطمینان سے نماز پڑھو لیکن جو شخص مسجد کا امام مقرر ہو وہ اس لئے اس سے مستثنیٰ ہو کہ اس کے کھانے میں مٹھوئیت کے سبب مسجد کے نمازیوں کے لئے تکلیف انتقاد اور تاخیر نماز ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم

البتہ حدیث شعیب بن ابی حمزہ جس میں آخر الامریں ترک الموضوعیان ہوا ہے وہ ضرور قابل استدلال ہے اور اسی کی وجہ سے استعمال ماسہ النار آگ سے پکی ہوئی چیزوں کے بعد بھی وضو کا ترک جائز ہے۔ (مکمل ۱۲۳۳)۔
یہ تو ابن حزم ظاہری کا مذہب ہوا کہ تمام آگ سے پکی ہوئی چیزوں کے استعمال کے بعد بھی ترک وضو کو حلال و درست قرار دیا اس کے بعد علامہ شوکانی کی جائے ملاحظہ کریں

علامہ شوکانی کی رائے

پہلے تو آپ نے نخل الاوطار میں ماسہ النار کے بعد ترک وضو والوں کے دلائل کا رد کرنے کی سعی کی اور یہ بھی لکھا کہ اس کے لئے اجماع کا دعوے کرنا اس لئے معنی ہے کہ یہ دعویٰ ان دعاوی میں سے ہے جن سے طالبین حق کے قلوب مرعوب و خوفزدہ نہیں ہوتے البتہ جن احادیث سے لحوم ظہم کھانے کے بعد ترک وضو ثابت ہے ان کی وجہ سے استعمال ماسہ النار کے بعد عام حکم وضو سے یہ صورت خاص اور مستثنیٰ ہو جاتی ہے اور بکری کے گوشت کے سوا تمام آگ سے پکی ہوئی چیزیں اس عام حکم ممانعت کے تحت ہی داخل ہیں۔ (تہذیب الاحادیث ۱۸۳)۔
اس سے اجماع امت کی جو حیثیت ان حضرات کے یہاں ہے معلوم ہوئی جس سے لاجتماع امتی علی الصلاۃ کی استخفاف شان ظاہر ہے دوسرے یہ معلوم ہوا کہ علامہ شوکانی کے نزدیک ماسہ النار کا حکم وجوب وضو صرف بکری کے گوشت کو مستثنیٰ کر کے اب بھی باقی ہی لیکن یہ بات تھمالا حوذی اور مرقاہ شرح مشکوٰۃ دونوں سے معلوم نہ ہو سکی کہ ہماری زمانے کے اہل حدیث اس بارے میں کیا فرماتے ہیں ان کی عادت ہے کہ کسی رائے و مذہب کے بارے میں اقویٰ دلیلا وغیرہ کا ریمارک کیا کرتے ہیں اور اس کو ترجیح دینے کی بھی سعی کیا کرتے ہیں مگر یہاں دونوں خاموشی سے گزر گئے اور اپنی مقلدین و تبعین کی رہنمائی نہ فرمائی کہ وہ کیا کریں علامہ شوکانی کے اجتہاد مذکور کے موافق تو بقول حضرت ابن عباسؓ کے گرم پانی سے وضو و غسل بھی درست نہ ہوگا اور اس میں بنا ہوا تیل لگانے سے بھی وضو نوث جائے گا اسی طرح علاوہ بکری کے گوشت کے ہر پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضو کرنا واجب و فرض ہوگا

اجماع امت کو نام رکھنے کا انجام

اجماع امت کے دعویٰ پر تاک بھوں چڑھانے والے علامہ شوکانی جنہوں نے یہ بھی کہا کہ اجماع امت کا دعویٰ کر کے حق بات قبول کرنے سے نہیں رد کا سکتا آپ نے دیکھا کیا انہوں نے اپنی خصوصی اجتہاد و بصیرت پر بھروسہ کر کے کتنی بڑی جرات کر ڈالی کہ ساری امت سے الگ تھلگ ہو کر ایسی رائے قائم کر کر دی جس میں نہ ان کے ساتھ بقول حافظ ابن حزم کے حضور علیہ السلام کا آخری عمل ہے جس سے متاثر ہو کر ابن حزم کو بھی اجماع امت کے ساتھ ہو جانا پڑا نہ خلفائے راشدین و صحابہ تابعین ہیں نہ ائمہ اربعہ میں سے امام احمد اور دوسرے محدثین اثنیٰ بن راہویہ و ابو یوسف وغیرہ ہیں جن کے تائید و تشریح ان کو مل جایا کرتی ہے نہ صاحب مفتی محمد الدین ابن تیمیہ ہیں جن کی کتاب مفتی الاخبار کی شرح انہوں نے نخل الاوطار لکھ کر شہرت حاصل کی ہے پھر بہت سے صحابہ و تابعین سے جو ماسہ النار سے وضو کے قائل تھے رجوع بھی نہات ہے اور بظاہر جس کو اس کا نسخ اور خلفاء راشدین وغیرہ وضو ہم کا عمل معلوم ہوتا گیا وہ رجوع کرتا رہا نیز اہل مدینہ کا بھی اجماع ترک وضو پر نقل ہوا جس کو جنت قویہ کہا گیا کہ مانی نے امام مالک سے نقل کیا کہ جب نبی کریم ﷺ سے دو مختلف حدیث مروی ہوں اور میں یہ معلوم ہو جائے کہ حضرت ابوبکر و عمرؓ نے کسی ایک پر عمل کیا ہے تو سمجھ لو کہ حق ان کے عمل ہی کے مطابق ہے امام اوزاعی نے نقل کیا کہ کھول پہلے ماسہ النار سے وضو کرتے تھے عطاء سے ملے تو انہوں نے تلا یا کہ صدیق اکبر نے شانہ کا گوشت کھا کر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا تو اسی وقت سے کھول نے ماسہ النار سے وضو کرنے کا معمول ترک کر دیا ان سے کہا گیا کہ آپ نے صرف ابوبکر کے عمل کی بات نہ کر وضو ترک کر دیا

کر وضو ترک کر دیا جواب میں کہا میں خوب جانتا ہوں اگر ابو بکر آسمان سے زمین پر گر کر پاش پاش ہو جائیں تو یہ ان کو زیادہ محبوب تھا یہ نسبت اس کے کہ نبی کریم ﷺ کے خلاف حکم کوئی کام کریں۔ (امانی الاجارہ ص ۳۲۲)

صاحب تحفہ و صاحب مرعہ کا سکوت

میں بڑی خوشی ہوئی اگر یہ دونوں صاحبان مسئلہ زیر بحث پر کلام کرتے ہوئے اتنا لکھ دیتے کہ علامہ شوکانی سے اس مسئلہ میں غصی ہوئی اور غلطی سے بجز انبیاء علیہم السلام کے کوئی بری اور موصوم نہیں کہا جاسکتا ہے اور سات ہی یہ بھی بتا دیتے ہیں کہ علامہ شوکانی کی اس تحقیق کو وہ اہل حدیث کے لئے قابل عمل سمجھتے ہیں یا نہیں لیکن ہمیں دونوں کتابوں کے مطالعہ کے بعد بڑی قلمی اذیت و مایوسی ہوئی کہ قدم قدم پر ائمہ سلف و اکابر امت کی غلطیاں پکڑنے والی اینٹوں کی غلطی کے بارے میں ایک حرف بھی لکھنے کو تیار نہیں کیا حق و انصاف کی راہ میں ہے یہ پہلا موقع ہے اور یہی طریقہ ان حضرات کا آئندہ بھی شیعوں مسائل میں ملے گا اور حسب ضرورت ان کی نشاندہی ہم کرتے رہیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ

سنخ و غیر سنخ کی بحث

امام شافعی و ابن حزم وغیرہ نے حدیث جابر کے قول آخر الامر میں سے یہی سمجھا کہ بامسئۃ النار سے نقص وضو اور وضوء والا حکم منسوخ ہو گیا مگر دوسرے اکابر محدثین اس کے خلاف ہیں خود امام غزالی نے بھی امام شافعی کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے انہوں نے لکھا کہ بہت سی احادیث سامنے ہیں اور ان سے یہ قطعی فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ بامسئۃ النار ہی وضوء کا حکم مقدم تھا یا ترک وضوء کا اس لئے ہم ناخ و منسوخ کا تعین کر کے کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے البتہ خلفاء راشدین اور دیگر اکابر صحابہ کا اجماع رد و تعامل سے اس مسئلہ میں رخصت کا فیصلہ کرتے ہیں۔ (بذل المجود ص ۱۱۱)

ان کے علاوہ ابو داؤد و ابن حبان و ابن ابی حاتم و ابی حنبلہ کی ائمہ کی رائے بھی یہ ہے کہ آخر الامر میں والی حدیث جابر دوسری حدیث جابر کا اختصار ہے ہی جس میں وضوء عدم وضوء کے دو پہلو ایک ہی دن اور ایک ہی واقعہ کے بیان ہوئے ہیں اور اس دن میں پہلا اور دوسرا فرض اسی طرح تھا لہذا اس سے سنخ حکم کا ثبوت نہیں ہوتا

امام ابو داؤد نے خاص طور سے پہلے منسل حدیث ذکر کی اور پھر مجمل اور دونوں کو ایک ہی واقعہ سے متعلق بتلایا اس پر ابن حزم کا محکی ۲۴۳۔ اس میں یہ لکھا کہ قطعی و یقینی طور پر آخر الامر ان والی حدیث جابر کو دوسری حدیث جابر کا مختصر قرار دینا قول باطلن ہی اور ظن اکذب البتہ حدیث اور دونوں حدیث الگ الگ ہیں حد سے تجاوز ہے کیونکہ اول تو ان کا دعویٰ بھی بے دلیل ہے اور اس کو بھی قول باطلن کہا جاسکتا ہے اور جلالہ قدر کا خیال کیا جائے تو امام ابو داؤد و ابن حبان وغیرہ کے درجہ جات ابن حزم سے کہیں بلند ہیں پھر یہ محدثین سیکڑوں مواقع قرآن و شواہد کے ذریعہ اس قسم کے فیصلے کرتے ہیں ان کو بلا حجت و دلیل اکذب البتہ کہہ دینے کی جسارت ابن حزم ہی جیسے کر سکتے ہیں جن کی زبان حجاب کی نکوار جیسی تیز ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا جیسا کہ ابو داؤد کے کلام سے اشارہ معلوم ہوتا ہے آخر الامر میں سے سنخ کی متعارف صورت سمجھنا مردود ہے یعنی ایسا نہیں ہوا کہ پہلے حضور ﷺ نے ایک حکم وجوب وضوء کا دیا ہو اور پھر دوسرے ترک وضوء کا دیا بلکہ دو واقعات ایک دن میں پیش آئے اور دو طرح کا عمل مردود ہوا اور ایک مستحب عمل میں بھی ایسا پیش آتا رہا ہے کہ آپ نے ایک عمل کیا اور پھر ترک بھی فرمایا لہذا آخر الامر میں مطلق نہیں ہے بلکہ یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ احوال دونوں جانت کا ہونا اور ایک کو رائج قرار دینا غلطیت کو قطعی نہیں ہوتا اس لئے اگر ابن حزم صرف غلطیت پر متصرف ہوئے تو بے جا نہ تھا مگر یہ غلطیت کا الزام غلط ہوتا اسی طرح علامہ سارونی بھی کئی کا ابو داؤد کے اداء کو مستبعد قرار دینے بھی انکی رائے ہو سکتی ہے جس کی کوئی قوی و مستحکم دلیل بیان نہیں کی گئی۔ واللہ اعلم۔

صرف اس دن کے واقعہ سے متعلق ہے اگر یہ تسلیم ہو جائے کہ اس روز روٹی و گوشت کھانے کے بعد آپ کا وضوء حدث کی وجہ سے نہیں بلکہ کھانے کی وجہ سے تھا تو اس کا فائدہ نہ کرنا کہ نفس اور بیان استحباب تھا اس کا سبب وجوب نہ تھا بلکہ دوسری مرتبہ ترک وضوء کا مقصد بیان جواز تھا اور یہ بتانا کہ ماسہ النار سے وضوء نہیں نوشا غرض روایت کے فیصلہ سے یہی بات راجح معلوم ہوتی ہے کہ وجوب وضوء و نجس وجوب کی صورت پیش نہیں آئی اور خصوصیت سے اس ایک واقعہ کے اندر اور تھوڑے سے وقت میں۔

ابن حزم کی تائید

بعض حضرات نے جو ابو داؤد کے مقابلہ میں ابن حزم کے قول مذکور کی تائید مندا احمد کی روایت سے پیش کی ہے وہ اس لئے درست نہیں کہ اس روایت یا واقعہ کا تعلق حدیث جابر اور ان کے واقعہ اطعام سے نہیں ہے اس لئے وہ واقعہ دوسرا ہوگا اور ابو داؤد نے صرف جابر کی دو حدیثوں کو ایک لڑی میں مفصل و مجمل بتا کر پر دیا ہے لہذا ان کا کلام بے غبار ہے

جمہیر سلف و خلف کا استدلال

جیسا کہ اوپر تفصیل سے عرض کیا گیا اگر ہم حدیثین کے متعارف نسخ و عدم نسخ کی دو مستقل رائیں ہیں ایک طرف اگر امام ترمذی ہیں تو دوسری طرف محدث و فقیہ امت ابو داؤد ہیں امام شافعی اگر نسخ متعارف کے قائل ہیں تو امام بیہقی اس کے خلاف ہیں اسی طرح علامہ خطابی شافعی بھی امر وضوء ماسہ النار کو بجائے وجوب کے استحباب پر محمول کرتے ہیں لہذا نسخ متعارف کے خلاف گئے اگر امام احمد کی تصریح منقول ہے تو صاحب مشتی محمد الدین ابن تیمیہ نے امر وضوء ماسہ النار کو استحباب ہی پر محمول کیا ہے علامہ شعرانی نے کھانے کے ماسہ النار وضوء کی وجہ خفی ہے یعنی آگ کا مظہر غضب الہی ہوتا اور اس لئے اس سے پکی ہوئی چیز کھا کر خداوند تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہونا بغیر طہارت کا ملکہ کے مناسب نہیں لہذا اس کے مامور اکابر امت اور علماء و عارفین ہوئے جو اس خفی صحت کو سمجھ سکتے ہیں اور اصغر امت اس کے مامور نہیں ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے شرح موطاء امام مالک میں کھانے کے کھانے پینے سے منع ہونا خصال طہارت کے خلاف اور ان کی مشابہت سے انقطاع کو موجب ہے کہ وہ اس سے منزہ ہیں پھر آگ سے پکی ہوئی چیزوں سے نفع اندوز ہونا اور بھی زیادہ غیر موزوں ہے کہ آگ کو نار جنم سے نسبت ہے اسی لئے کی کے علاج سے بل ضرورت روکا گیا لہذا اس کی چیزوں کے کھانے کے بعد خواص کے لئے وضوء کو شریعت نے مستحب قرار دیا تاکہ ان کو تہذیب نفس تجرد و تزکیہ قلب میں مدد ملے اور عام لوگوں کو اس کا تکلف استحباب بھی نہیں کیا گیا کہ وہ مشقت میں پڑیں گے حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے اس سلسلہ کی پوری تفصیلات لکھنے کے بعد آخر میں لکھا حاصل کلام یہ ہے کہ ماسہ النار سے امر وضوء کی تمام احادیث میں یا تو امر ایجابی تھا جو منسوخ ہو گیا یا امر استجابی تھا جو اب بھی باقی اور نہ منسوخ ہے اور یہ دوسری شق زیادہ ظاہر ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔ (فتح مبہم ۲۸۸)۔

اس پوری تفصیل کے بعد شاید راقم الحروف کی یہ گزارش بے جا نہ ہوگی کہ نسخ متعارف کے فیصلہ کو جمہیر سلف و خلف کا فیصلہ قرار دینا مناسب نہیں۔ واللہ اعلم

اسکے بعد حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا باقی ارشاد ملاحظہ فرمائیں جو مندرجہ بالا تشریحات کے بعد زیادہ اوقع فی النفس ہوگا ان شاء اللہ تعالیٰ

حضرت شاہ صاحب کا بقیہ ارشاد

فرمایا آخر الامرین نسخ کو نسخ متعارف کے صراحت یا اس کے لئے حرف آخر سمجھنا صحیح نہیں کیونکہ نسخ کا مطلب کسی امر کا صرف

آخر میں واقع ہوتا نہیں ہے چنانچہ امر مستحب میں بھی فعل و ترک دونوں ہی مردی ہوتے ہیں اور اس میں کسی آخِ فضل کو ترجیح نہیں کہہ سکتے اسی طرح آخری فعل ترک وضوء ہونا کُفّ احکام کی دلیل قطعاً نہیں ہے

پھر فرمایا: حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے ماسمۃ النار سے وضوء کو مستحب کہا ہے اور میں اسی پر کچھ اضافہ کرتا ہوں وہ کہ مستحب طرح کا ہوتا ہے ایک مستحب بہ لحاظ صورت و ظاہر جس کو شریعت نے مکمل طور پر مستحب قرار دیا ہو اور یہی مستحب کتب فقہ میں ملے گا دوسرا مستحب بہ لحاظ معنی و باطن ہی جس کے استحباب کی صراحت شریعت میں نہیں ملے گی البتہ شارع علیہ السلام سے اس کے فوائد محاسن کی طرف اشارات ملیں گے اسی سے ہم اس کے مطلوب و محبوب ہونے کو سمجھیں گے اور اس کو خواص امت کا مستحب کہا جائے گا جیسے جنہی کے لیے وضوء جس کی ایک خوبی کی طرف شارع علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: مجھ بطرانی میں ہے کہ جو شخص حالت جنابت میں سوئے اور مر جائے گا تو فرشتے اس کے جنازہ میں شرکت نہ کریں گے اور وضوء کر لینے سے یہ صورت نہ ہوگی پس علت و مصلحت مذکور کے تحت اس وضوء مذکور کو مستحب کہیں گے اور اسی باب سے ہے وضوء مذکور سے وضوء مراقبہ سے وضوء انت کا گوشت کھانے سے اور میں سمجھتا ہوں کہ ان تمام صورتوں میں وضوء مستحب ہے مگر وہ مستحب خواص امت ہے اس بات کو خلاف مذہب خفی نہ سمجھا جائے کیونکہ ہمارے فقہانے تو بظاہر ان سے کم درجہ چیزوں میں بھی وضوء کو مستحب کہا ہے جیسے احیاء کی طرف نظر کرنے اور غیبت سے پس اگر ہم بطریق استحباب مرءۃ دس ذکر وغیرہ سے بھی وضوء کو تسلیم کر لیں جسکی برائی نظر تہنید وغیرہ کے لحاظ سے زیادہ واضح اور کھلی ہوئی ہے تو اس میں کیا مضائقہ ہے؟

معنوی حکمت: فرمایا: ماسمۃ النار سے وضوء کی حکمت یہ ہے کہ ملائکہ کو اپنے مطہر نفوس اور مرکزی طبائع کے سبب کھانے پینے کی چیزوں سے نفرت و بعد ہے پھر جو شخص ایسی کچھ ہوئی چیزیں کھائے پئے جو انسانوں کے ہاتھوں بننے اور کھنے سے حریم طوط ہو گئیں تو ان کی پاکیزہ طبائع سے اور بھی زیادہ دور اور قابلِ نفرت ہو گئیں لہذا ممکن ہے کہ شریعت نے اسی بعد و نفرت کی تلافی کے لیے وضوء کا حکم کیا ہو کہ ملائکہ کو پاک چیزوں اور پاک سے مناسبت و انس ہے۔ اسی لیے وہ ناپاکی کی حالت میں مرنے والے کے جنازہ پر نہیں آتے اور ہا وضوء مرنے والے کے جنازہ میں شریک ہوتے ہیں وہ ہیں وہ چیزیں جو خام ہیں یا پھل وغیرہ جو درختوں پر قدرتی طور پر پڑتے ہوئے ان سے فرشتوں کو نفرت اس لیے نہیں کہ وہ رب العالمین کے عہد ربوبیت سے زیادہ قریب اور اس کی برکات کے حامل ہیں اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم درخت کے پہلے پھل کو اپنی چشم ہائے مبارک سے لگاتے اور چھوٹے بچوں کو عطا فرماتے تھے بخلاف پکی ہوئی چیزوں کے کہ وہ بشری دست کار ہوں، آگ کی انزائنگزوں اور بہت سی تعمیر پتہ ریوں کے سبب اپنی ابتدائی حالات کے لحاظ سے بہت بدل چکی ہیں ان کی وہ ابتدائی برکت بھی کم ہوتی تھی اور قرب عہد ربوبیت والی نسبت بھی دوری سے بدل گئی اس لیے اس کا حال پھلوں جیسا نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بارش کے پانی کی طرف لپکتے اس میں کھڑے ہو جاتے اور فرماتے تھے کہ (تازہ وارد ہونے کی وجہ سے) اس کا زمانہ اپنے رب سے قریب ہے ظاہر ہے یہ معاملہ آپ دوسرے پانیوں کے ساتھ نہیں کرتے تھے کیونکہ جو پانی زمین کے گڑھوں نالوں اور تالابوں میں پڑے پڑے انواع و اقسام کی کدورتوں اور لاشوں سے ملوث ہو جاتا ہے وہ اپنی اس ابتدائی پاکیزگی صفائی و نظافت پر باقی نہیں رہتا جو اس کو حدیث عہد ربوبیت کے وقت حاصل تھا۔

غرض ان چیزوں سے وضوء کا معاملہ اس وضوء کی طرح نہیں ہے جو احداث و انجاس کے سبب واجب ہوتا ہے بلکہ وہ ملائکہ اللہ سے کعبہ و تقرب حاصل کرنے کے باب سے ہے۔

۱۔ اس موقع پر فیض الباری ص ۳۰۶ ج ۱ مطراول میں بجائے آخ کے اور جو اصحپ گیا کلاک فقہ نے ایسی کسی وضوء کو واجب نہیں کہا اور اگر کسی طرح میں بقولنا انوار البیضاء ظاہر ہے کہ التزام بطریق استحباب ہے۔ بلور و بوب نہیں، خالصہم دکن علی بصیرۃ۔

حافظ ابن قیم کا ارشاد

فرمایا مائتہ النار سے وضو جس معنوی حکمت پر مبنی ہے وہ یہ کہ ان میں قوت تاریہ کے اثرات آتے ہیں جو شیطان کا مادہ ہے کہ وہ اس سے پیدا ہوا اور آگ پانی سے بچھ جاتی ہے (لہذا وضو مناسب ہوا اس کی نظیر غضب وغیرہ کے بعد وضو کے حکم ہے حدیث میں ہے کہ غضب شیطان سے ہے جب تم میں سے کسی کو غصہ آئے تو چاہیے کہ وضو کرے۔ (فتح المسم ۳۸۸)

اونٹ کے گوشت سے نقض وضو

جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا تھا کہ امام بخاری نے اونٹ کے گوشت سے وضو کے بارے میں نہ کوئی باب قائم کیا اور نہ کوئی حدیث پوری صحیح بخاری میں ذکر کی اس لیے یہ بحث شرح بخاری کی حیثیت سے ہمارے موضوع سے خارج ہے مگر چونکہ فی نفسہ یہ بحث بہت اہم ہے، اس لیے بطور مکتبہ بحث سابق کچھ لکھا جاتا ہے اونٹ کا گوشت کھانے سے نقض وضو کے قائل تو امام احمد و اتحق بن راہویہ، یحییٰ بن یحییٰ، ابو بکر بن المنذر، وابن خزیمہ ہیں، اور صاحب تحفہ وغیرہ نے لکھا کہ امام بخاری وغیرہ نے بھی اس کو اختیار کیا ہے۔

اہل حدیث (غیر مقلدین) تو سب ہی اس کے قائل ہیں اور جماعت صحابہ سے بھی یہی قول منقول ہے (تحد الاحوذ ص ۸۳ ج ۱) حافظ ابن قیم اور صاحب غایۃ المقتصد وکی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حض اونٹ کے گوشت کو ہاتھ لگا دینے سے بھی نقض وضو مانتے ہیں حالانکہ امام ابو داؤد نے (جو یہ تصریح حافظ عظیمیہ استاد حافظ ابن قیم ضعیفی ہیں) باب الوضو من لحم الابل کے بعد ہی دوسرا باب الوضو من س اللحم قائم کیا جس کی غرض محدثین نے ان لوگوں پر رد و قریض تلافی ہے جو اونٹ وغیرہ کے کچے گوشت کو چھونے سے بھی وضو لازم کرتے ہیں۔ وائند علم۔ امام ترمذی نے باب الوضو من لحم الابل قائم کر کے حدیث براہ بن عازب ذکر کی اور لکھا کہ یہ قول احمد و اتحق کا ہے مذہب کی تفصیل حسب عادت نہیں کی البتہ امام نووی نے شرح مسلم میں تفصیل ذکر کی جو حسب ذیل ہے:-

علماء کا اونٹ کے گوشت کھانے سے وضو کے بارے میں اختلاف ہے اکثر حضرات اس طرف گئے ہیں کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا اور اسی مذہب پر ہیں چاروں خلفاء راشدین ابو بکر، عمر، عثمان، علی اور ابن مسعود، ابن ابی کعب، ابن عباس، ابو الدرداء، ابو طلحہ، عاصم بن ربیعہ، ابو امامہ اور جابر تابعین اور امام ابو حنیفہ امام مالک امام شافعی اور ان سب کے اصحاب و تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ اور نقض وضو کے قائل امام احمد وغیرہ ہیں (جن کا ذکر اوپر بحوالہ تحفہ ہوا) قاضی عیاض نے عدم نقض وضو کو عامہ اہل علم کا قول قرار دیا علامہ خطابی نے اس کو عامہ فقہاء کا قول کہا۔ (امانی الاہبار صفحہ ۳)

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ میرے نزدیک اونٹ کے گوشت سے نقض وضو کا حکم ابتداء اسلام میں تھا پھر منسوخ ہو گیا اور لکھا کہ فقہا صحابہ و تابعین میں سے کوئی بھی اس سے نقض وضو کا قائل نہیں ہے اور چونکہ قطعی طور سے محدثان نقطہ نظر سے اس کے منسوخ ہونے کا فیصلہ بھی دشوار ہے اس لیے میرے نزدیک اس کے بارے میں احتیاط کا پہلو اختیار کرنا چاہیے (حجتہ اللہ علیہ)

صاحب تحفہ اور صاحب معراج نے حضرت شاہ صاحب کی مذکورہ بالا عبارات کو نظر انداز کر دیا ہے حالانکہ ان کو کوئی عبارت خصوصیت سے حنفیہ کے خلاف مل جائے تو اس کو بڑے اہتمام سے نقل کیا کرتے ہیں گویا مقصود تحقیق نہیں بلکہ حنفیہ اور دوسرے اصحاب مذہب کے خلاف مواد فراہم کرنا ہے۔

حیرت در حیرت: اس امر پر ہے کہ جو مذہب خلفاء راشدین و عامہ صحابہ و تابعین کا اور بقول حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ فقہا صحابہ

و تالین کا تھا اور جو مذہب امام اعظم اور ان کے سارے اصحاب کا تھا اور جو مذہب امام مالک اور ان کے سب اصحاب کا تھا اور جو مسک کا مذہب تھا اور جو مذہب امام شافعی کا تھا اس کو کفر و کثابت کرنے کے لیے حافظ ابن تیمیہ و ابن قیمہ کے استدلال سے مدد لی جاتی ہے حالانکہ ابھی اوپر ذکر ہوا کہ حافظ ابن قیمہ رحمہ اللہ نے تو امام احمد کا مذہب ہی سمجھنے میں غلطی کی ہے کہ مسک امام اہل کوفہ یا ہونہ کا مسک ہوتا تو امام ابو داؤد اس سے زیادہ واقف ہوتے اور حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے جن احادیث سے وضو شرعی کا حکم قسقی لگایا ہے وہ اس مفروضہ پر بنا گیا ہے کہ لغت اہل قرآن میں وضو متعارف شرعی کے سوا کوئی وضو ثابت نہیں ہے اور وضو کو کبھی غسل بد وغیرہ کہنا اہل قرآن کی لغت ہے اس عجیب و غریب دعویٰ بل دلیل کے بعد ان احادیث سے صرف وضو شرعی کا ہی حکم نکل سکتا ہے اور جن فقہ اصحاب نے یہ دلائل اور امام مجتہدین و محدثین نے ان احادیث سے وضو نفی فرمایا وہ سب حافظ ابن تیمیہ کے نزدیک اہل کتاب کے تابع تھے فی الجلباب و لفضیلہ الادب

[illegible]

(۱) حدیث نکراش ترمذی (باب الاطعمہ) میں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ دھوئے پھر ان ہی تر ہاتھوں کو اپنے چہرہ مبارک ذاریعین اور سر پر پھیر لیا اور فرمایا اے نکراش آگ سے تغیر پذیر چیزوں کے استعمال کے بعد ایسا ضرور ہوتا ہے۔

(۲) حدیث سلمان ترمذی (وابوداؤد) میں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کھانے سے پہلے اور بعد کو وضو بہت طبع کا باعث ہے حافظ ابن تیمیہ نے اس حدیث کے بارے میں لکھا کہ بشرط صحت اس میں حضور علیہ السلام نے حضرت سلمان کو پختہ اہل تورات کا جواب دیا تھا اور آپ نے جب بھی اہل قرآن کو خطاب فرمایا ہے تو اس میں وضو سے مراد صرف مسلمانوں کو تہذیب و خشوعی کا ارادہ فرمایا ہے (قرنی ۵: ۱۸۸)

(۳) حدیث ابی امامہ کنز العمال کتاب الطہارہ ص ۹۷ ج ۵ میں ہے جب کوئی با وضو ہو اور کھانا کھائے تو اس کے بعد جدید وضو کی ضرورت نہیں البتہ اگر (کھانے میں) اونٹنی کا روہ ہو تو جب اس کو بیوی پانی سے کھل کر دے (رواہ الطبرانی المعجم)۔

(۴) حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ ہم لوگ منہ ہاتھ دھونے کو وضو کہتے تھے جو (شرعاً) واجب نہیں ہے۔

(۵) حضرت ابن مسوڈ سے مروی ہے کہ آپ نے کھانے کے بعد ہاتھ دھوئے پھر اپنے چہرہ پر ہاتھ پھیر لیے اور فرمایا: بغیر حدت کا وضو ہے۔

(نائب)

(۶) حضرت علیؓ سے نسائی والد اوداد میں مروی ہے کہ آپ نے چہرہ ذرا عین سر اور پیہ ول پر ترہ تھک چھیمہ مرفر فرمایا یہ بغیر حدت کا دوسرے

(معارف السنن ۱/۳۹۲)

کیا ان سب مثالوں میں حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے نزدیک اہل تورات کی لغت استعمال ہوئی ہے؟ اس کے علاوہ امام ابو داؤد نے باب الوضوء من اللہین قائم کیا ہے اور وضو سے مراد مضطر ہے اگر یہ شرعی اصطلاح اور اہل قرآن کی لغت بنتی تو ان کے جہم مسک اینے بڑے جہلی المذہب محدث نے اس کو کسے اختیار کیا؟!

حافظ ابن تیمیہ کے دوسرے دلائل اس سے بھی زیادہ کمزور ہیں اور طوالت کا خوف نہ ہوتا تو جہان کی ہر نیل کار کرتے یہاں سے قابل ذکر ہے کہ جن دو حدیث کو کم اہل سے نقص وضو کے بارے میں سب سے زیادہ صحیح کہا گیا ہے ان کو ہم بھی صحیح مانتے ہیں اور ان سے واقف کون محدث نہ ہوگا مگر ان میں وضو سے مراد وضو شرعی نہیں ہے اور اگر وضو شرعی ہے تو حکم استحبابی ہے ابھی تک میں سے جیسے کہ وضو لبس اہل

سے حنا بلکہ نزدیکی بھی احتیاجی ہے اسی لیے ابوداؤد نے باب الوضوء المسبب عن بعد باب الرخصة فی ذلک قائم کیا حالانکہ ابن ماجہ کی روایت میں تو وضوء من البان الا بل یہ صیغہ اسرار وار ہے ہذا ابن جر نے فتح الباری میں لکھ کر وجوب مضمضہ اور وجوب وضوء اصطلاحی کا شرب لبین کی وجہ سے کوئی بھی قائل نہیں خواہ وہ مطبوخ یا غیر مطبوخ ایسے ہی مس لم ابل سے وجوب وضوء خود ابوداؤد بھی جہلی ہو کر تسلیم نہیں کرتے اس کے بعد اونٹ کے گوشت سے وضوء کو قطعی طور پر وضوء اصطلاحی شرعی متعارف پر محمول کرتا اور ان کو ناقض وضوء قرار دینا اور اس کی وجہ سے جدید وضوء کو فرض واجب کہنا خالص ظاہریت کا مظاہرہ ہے اور کچھ نہیں اسی لیے بقول حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ افتہا صحابہ و تابعین نے اس کو اختیار نہیں کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلہم واتموا بحکم

بَابُ مَنْ مَضَمَضَ مِنَ السَّوِيقِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ

(کوئی شخص تو کھا کر کلی کر لے اور وضوء نہ کرے)

(۲۰۶) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَنَا مَالِكٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ شَيْبٍ بْنِ يُسَافٍ عَنْ مَوْلَى أَبِي حَارْفَةَ أَنَّ سُوَيْدَ بْنَ الثَّعْمَانَ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ خَرَجَ مَعَ زُيْلِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ خَيْبَرَ حَتَّى إِذَا كَانُوا إِلَى الصُّهْبَاءِ وَهِيَ أَذْنَى خَيْبَرَ قَضَى الْعَصْرَ ثُمَّ دَعَا بِأَلَا ذُوَادٍ فَلَمْ يُوْتِ إِلَّا بِالسَّوِيقِ فَأَمَرَهُ فَنَزَى فَأَكَلَ زُيْلِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَآكَلْنَا ثُمَّ قَامَ إِلَى الْمَغْرِبِ فَمَضَمَضَ وَمَضَمَضْنَا ثُمَّ صَلَّيْنَا وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

(۲۰۷) حَدَّثَنَا أَصْبَغُ قَالَ أَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُمَرُو بْنُ كُبَيْرٍ عَنْ كُثَيْبٍ عَنْ مِثْمُونَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكَلَ عِنْدَهَا خُبْزًا ثُمَّ صَلَّيْنَا وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

ترجمہ: ۲۰۶ سوید بن نعمان نے بیان کیا ہے فتح خیبر والے سال میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ صہبا کی طرف جو خیبر کے نشیب میں ہے نکلے جب وہاں پہنچے تو آپ نے عصر کی نماز پڑھی پھر تو شے منگوائے گئے تو سوائے ستو کے کچھ اور نہیں آیا پھر آپ نے حکم دیا وہ بھگودیا گیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھایا اور ہم نے بھی کھایا پھر مغرب کی نماز کے لیے کھڑے ہو گئے آپ نے کلی کی اور ہم نے بھی کلی کی پھر آپ نے نماز پڑھی اور وضوء نہیں کیا۔

(۲۰۷) حضرت میمونہ (زوجہ رسول اللہ ﷺ) نے بتلایا کہ آپ نے ان کے یہاں (بکری کا) شاة کھایا پھر نماز پڑھی اور وضوء نہیں کیا۔
تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ کے سامنے چونکہ کچھ جزئیات ماسمۃ النار کی تھیں اس لیے ان کو بھی الگ الگ باب قائم کر کے ذکر کر دیا تاکہ اچھی طرح یہ بات ذہن نشین ہو جائے کہ ان کی وجہ سے نہ نقض وضوء ہوتا ہے اور نہ وضوء جدید کی ضرورت ہوتی ہے۔

قول صہبا ان پر فرمایا: یہ وہی جگہ ہے جہاں خیبر و مدینہ منورہ کے درمیان ردش کا واقعہ پیش آیا ہے جس کی تصحیح امام طبری نے کی ہے اور فرمایا کہ وہ علامات نبوت میں سے بڑی علامت ہے اور بھی فرمایا کہ ہمارے شیخ اس کو یاد کرنے کی خاص طور سے وصیت کیا کرتے تھے اور فرمایا کرتے تھے اہل علم کے لیے مناسب نہیں کہ وہ حدیث اس کو حفظ کرنے سے پہلو جی کریں جو ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کیونکہ وہ نہایت جلیل القدر علامات نبوت میں سے ہے۔ (مشکل ۱۱۱۱/۲)

علامہ نووی کی غلطی

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: علامہ نووی نے امام الحماوی کی طرف یہ بات منسوب کر دی کہ ردش کے بارے میں وہ کہتی

واقعات کے قائل ہیں حالانکہ انہوں نے صرف ایک واقعہ کی تصحیح کی ہے اور تعدد واقعات کے وہ مرکز قائل نہیں ہیں شاید علامہ نووی کی اصل کتاب مشکل آثار میں ملی، یا بغیر اس کی مراجعت کے یہ بات نقل کر دی اور اسی طرح جب بغیر مراجعت اصول کے نقل چلی کر دی جاتی ہیں تو ان میں بہت سی اغلاط ہو جایا کرتی ہیں۔

اصل واقعہ ردش

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا: میرے نزدیک اصل واقعہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو کسی کام سے قبل عصر بھیجا تھا وہ اس کام کے لیے تشریف لے گئے اور واپس آئے اس عرصہ میں وہ نماز عصر نہ پڑھ سکے اور غروب شمس ہو گیا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس امر کی خبر دی تو آپ نے دعا فرمائی جس سے اللہ تعالیٰ نے سورج کو لون دیا اس کے علاوہ جو بعض باتیں اضطراب رواد کے سبب سے کم و بیش نقل ہو گئیں ہیں وہ اصل واقعہ سے بے تعلق ہیں۔

حضرت علیؓ نے نماز عصر کیوں ادا نہیں کی؟

فرمایا: میرے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت دو حکم جمع ہو گئے ایک عام حکم نماز وقت پر ادا کرنے کا اور دوسرا خاص حکم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کہ جس کام کے لیے فرمایا تھا وہ شام سے پہلے پورا کر دیا جائے جیسا کہ بخاری میں قصہ بنی قریظ میں آتا ہے کہ آپ نے صحابہ کرام کو حکم دیا تھا نماز عصر بنی قریظ میں پہنچ کر ادا کریں پھر ان لوگوں کو نماز عصر کا وقت راستے ہی میں ہو گیا اور بعض لوگوں نے حکم عام کا لحاظ کر کے نماز وقت پر پڑھ لی بعض لوگوں نے نہ پڑھی انہوں نے آپ کے خاص حکم کی تعمیل راجح بھی ظاہر ہے وہاں بھی کچھ لوگوں سے حکم عام فوت ہوا اور دوسروں سے حکم خاص مگر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے کسی فریق کی سرزنش نہ کی یہ حدیث ہب مرجع البیہ صلی اللہ علیہ وسلم من الاحزاب ۵۹۱ بخاری میں ہے۔

پھر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ سخت اجتہادی مسائل میں سے ہے کہ فیصلہ بہت دشوار ہوتا ہے اگر امر خاص کو مقدم کریں تو امر عام ردہ جاتا ہے اور اگر امر عام پر عمل کریں تو امر خاص کو نظر انداز کرنا پڑتا ہے نیز فرمایا کہ یہ واقعہ ردش ولا غر وہ خیر کا ہے اور بعض لوگوں نے اس کو غلطی سے غزوہ خندق کے متعلق سمجھا ہے حالانکہ یہاں ردش ہے اور وہاں غروب شمس ہے جبکہ حضور علیہ السلام و حضرت عمرؓ نے غروب کے بعد عصر کی نماز پڑھی تھی یہ قصہ بخاری شریف ۱۸۴ اور ۵۹۰ میں ہے۔

امام طحاوی کی تصحیح حدیث ردش پر حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا نقد.....!

اہل علم میں یہ امر بہت مشہور ہے کہ حافظ ابن تیمیہ نے امام طحاوی پر حدیث ردش کی تصحیح کرنے پر نقد کیا ہے اور یہاں تک کہہ گئے کہ ”طحاوی کثیر اللہ ریث، فقید و عالم ہونے کے باوجود دوسرے اہل علم کی طرح اسناد سے مکاحقہ واقف نہ تھے۔ یہاں آپ نے اوپر پڑھا ہے کہ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے امام طحاوی کی تصحیح پر اعتماد کر کے اصل قصہ کی نشاندہی فرمائی ہے اور اس سے زیادہ یہاں اور کچھ نہیں فرمایا، نہ حافظ ابن تیمیہ کے نقد کا ذکر فرمایا جس کی بہت سی وجوہ ہو سکتی ہیں مگر بڑی وجہ راقم الحروف کی سمجھ میں آتی ہے کہ امام طحاوی پر حافظ ابن تیمیہ کے نقد مذکورہ کو ناقابل انتقادات خیال فرمایا کیونکہ حافظ ابن تیمیہ یقیناً بہت بڑے حافظہ مدیث ہیں اور ان کے علم و فضل و تجربہ خود

سلاہ انہوں نے کس دور کے بہت سے اساتذہ اسی طرح بغیر مراجعت اصول کے درسی تقریروں کے عادی ہو گئے ہیں کم سواد طلبہ ان کی لمبی چوڑی تقریریں سن کر ان کے علمی بخرو و صحت مطالعہ کے قائل ہو جاتے ہیں لیکن جب تحقیق کا وقت آتا ہے تو بجز اسد کے حوالے کے کوئی قوی سند صحیح حوالہ پیش کرنے سے عاجز ہوتے ہیں

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ بھی بڑے مداح تھے مگر امام طحاوی ایسے بلند پایہ محدث کے سامنے ان کے نقد حدیث درجہ اول کا درجہ ایسا ہی ہے جیسے علامہ شوکانی مثلاً امام بخاری رحمہ اللہ پر اس قسم کا نقد کر لیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اس لیے ہم یہاں علامہ کوثری رحمہ اللہ کا جواب نقل کرتے ہیں، جنہوں نے زمانہ حال کے کم سمجھ لوگوں کو روشنی دکھانے کے لیے تاریخ ورجال کی بہت سی اہم اغلاط سے پردے اٹھانے کی مہم سر کی ہے۔ جزاۃ اللہ تعالیٰ عنہا عن سائر الامۃ خیر الجزاء آپ نے امام طحاوی رحمہ اللہ کی سیرت ”الحاوی“ میں لکھا۔

امام طحاوی کے بارے میں ابن تیمیہ کا اتنا سخت و بیارک اس لیے ہے کہ انہوں نے ردئس والی حدیث کی تصحیح کر دی ہے جس سے ضننا حضرت علیؑ کی منفعت نکلتی ہے اور اس سے ابن تیمیہ کے اس زواید نگاہ پر اثر پڑتا ہے، جو حضرت علیؑ کے متعلق انہوں نے قائم کیا ہے؟ کیونکہ ان کا نقطہ نظر خارجی رجحانات کا اثر پذیر ہے اور اس کا ثبوت ان کی عبارات سے ملتا ہے ورنہ خالص فنی اعتبار سے حدیث ردئس کو مردود نہیں کہا جاسکتا البتہ اس کا مرتبہ و مقام وہی ہے جو دوسری اخبار احادیث کا امام طحاوی ظل حدیث پر گہری نظر رکھتے ہیں اس لیے ان کی تصحیح کو گرا تا آسان نہیں) نیز دوسرے علماء نے بھی ہر دور میں حدیث مذکورہ کی اسناد جمع کی ہیں اور ان کو درست مانتا ہے، مثلاً حافظ حدیث حاکم نیشاپوری نے اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اسی موضوع پر مستقل رسالہ لکھا ہے قاضی عیاض نے بھی شفاء میں اس حدیث کی تصحیح قرار دیا ہے۔

احادیث پر بحث و نظر کرتے ہوئے امام طحاوی خاص طور پر رجاء استاد کی جرح و تعدیل بیان کرتے ہیں بلکہ ان کی مختلف کتابوں میں نقد ورجال کا پہلو بہت نمایاں ملے گا دیکھا جائے کہ کراہی کی تالیف کتاب المہتمن کا امام طحاوی کے سوا کس نے تعجب کیا ہے؟ اتنا بڑا فنی کارنامہ کیا علم ارجال سے ناواقف شخص انجام دے سکتا ہے پھر علم ارجال سے بے خبر امام طحاوی کو کہا جائے، یا اس کو جس کی پے در پے اغلاط پر ابوبکر الصامت جلی کو پوری ایک کتاب لکھنی پڑی؟! الخ

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے طریق استدلال پر ایک نظر

یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی دوسرے تیز طبع لوگوں کی طرح جب کوئی رائے قائم کر لیتے ہیں تو اس کے خلاف دوسروں کو سراہنا حق پر یقین کرتے اور ان کی تردید میں ضرورت سے زیادہ زور صرف کر دیتے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مطالعہ کرنے والا صحیح نقطہ تحقیق تک نہیں پہنچ سکتا اور کسی غلط فہمی یا مغلطہ کا شکار تو ضرور ہی ہو جاتا ہے۔

ترتیب نبویہ کی فضیلت

راقم الحروف نے مجموعہ فتاویٰ ابن تیمیہ کا مطالعہ کیا تو ۱/۲۹۲ میں ایک استثناء نظر سے گزرا:۔ دو شخصوں کا نزاع ہوا ایک نے کہا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ترتیب مبارکہ سموات وارض سے افضل ہے دوسرے نے کہا کعبہ معظمہ افضل ہے صواب کس کا قول ہے؟ جواب میں حافظ موصوف نے لکھا:۔ ذات مبارک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تو زیادہ با عظمت کوئی مخلوق اللہ تعالیٰ نے پیدا نہیں فرمائی لیکن نفس تراب کعبہ بیت الحرام سے افضل نہیں ہے بلکہ کعبہ اس سے افضل ہے اور علماء میں سے کوئی بھی ترتیب قبر نبوی کو کعبہ سے افضل نہیں جانتا بجز قاضی عیاض کے دوران سے پہلے کسی نے یہ بات نہیں کی اور نہ بعد والوں نے ان کی موافقت کی واللہ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ کے قلم سے ایسی کئی بات پڑھ کر بڑی حیرت بھی ہوئی کیونکہ اپنی رائے پیش کرنے کا حق تو ہر شخص کو ہے مگر مذکورہ بالا اہم کے دعویٰ بھی ساتھ لگا دینے کا جواز سمجھ میں نہ آیا۔

اس معرکہ آراء مسئلہ پر سیر حاصل بحث تو کسی اور مناسب موقع پر آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ سر دست ہم فتح مکہم شرح صحیح مسلم سے کچھ تحقیق نقل کرتے ہیں حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے پہلے حافظ ابن تیمیہ کی مذکورہ بالا عبارت نقل کی پھر لکھا کہ حافظ موصوف نے فتاویٰ میں ہی دوسری جگہ یہ لکھا ہے کہ جس تربت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مدفون ہیں اس کو میرے علم میں جو قاضی عیاض کسی نے بھی مسجد حرام مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ سے افضل نہیں کہا اور قاضی عیاض کا قول ایسا ہے کہ ہمارے علم میں ان سے پہلے کوئی بھی اس کا قائل نہ تھا اور نہ اس پر کوئی دلیل ہے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بدن مبارک ضرور سب مساجد سے افضل ہے لیکن جس سے وہ پیدا ہوئے یا جس میں دفن ہوئے اس کا افضل ہونا لازم نہیں آتا کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ آپ کے والد عبد اللہ کا بدن سارے انبیاء علیہ السلام کے ابدان سے افضل ہے کیونکہ حق تعالیٰ ہی کو میت سے اور میت کو حق سے نکالتے ہیں اور نوح علیہ السلام کا عظمت نبی ہیں جبکہ ان کا بیٹا کا فر اور مغرق ہوا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام فضیل الرحمن ہیں اور ان کے باپ آذر کا فر تھے پھر جن نصوص سے تفصیل مساجد مذکورہ معلوم ہوتی ہے وہ سب مطلق ہیں ان میں سے نہ قبور انبیاء متقی کی گئی ہیں نہ قبور صالحین اور اگر قاضی عیاض کی بات حق ہوتی تو ہر نبی و صالح کا مدفن مساجد سے افضل ہوتا جو بیوت اللہ ہیں اور بیوت مخلوقین کا بیوت خالق سے افضل ہونا لازم آتا جن میں خدا کا نام اور ذکر بلند کیا جاتا ہے یہ بات دین میں نئی بدعت اور مخالف اصول اسلام ہے۔

اس کے بعد حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے تحریر فرمایا میں کہتا ہوں مواہب لدینہ اور اس کی شرح میں ہے کہ سب علماء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جو جگہ اعضاء شریفہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لی ہوئی ہے وہ زمین کے تمام حصوں سے افضل ہے حتیٰ کہ موضع کعبہ سے بھی جیسا کہ ابن حسا کر اور حافظ حدیث ابوالولید باجی مسلمان بن خلف نے کہا ہے قاضی عیاض نے اس جگہ کو موضع قبر سے تعبیر کیا ہے اور بظہر اس سے مراد قبر مبارک کے سب حصے ہیں نہ صرف وہ حصہ جو جد شریف سے ملا ہوا ہے بلکہ علامہ تاج الدین سبکی نے نقل کیا جیسا کہ اس کو سید سہودی نے فضائل مدینہ میں ابن عقیل رضی اللہ عنہ سے ذکر کیا کہ جس حصہ زمین میں خردو عالم سرور انبیاء علیہم السلام مدفون ہیں وہ عرش سے بھی افضل ہے اور فاکہانی نے اس کو آسمانوں کے سب حصوں سے افضل کہا اور بعض علماء نے اکثر علماء سے زمین کی فضیلت آسمان پر اسی لیے ذکر کی ہے کہ انبیاء علیہم السلام اس میں پیدا ہوئے اور اسی میں دفن ہو گئے لیکن علامہ سہودی نے فرمایا۔

جمہور علماء کے نزدیک آسمانوں کو زمین پر فضیلت ہے خیر اس حصے کو جو اعضاء شریفہ نبویہ سے ملا ہوا ہے کیونکہ وہ اجماعاً سب سے افضل ہے بلکہ برپادی نے اپنے شیخ سراج بلقینی سے نقل کیا کہ مواضع رواح و اجساد انبیاء علیہم السلام اشرف ہیں ہر ماسواہ جگہوں سے خواہ وہ زمین کی ہوں اور آسمانوں کی اور خلفاء ان کے علاوہ دوسرے مواضع میں ہے علامہ شہاب بخاری نے شرح الشفا میں لکھا۔ کچھ حضرات کہتے ہیں کہ قعہ مبارک کی فضیلت کعبہ عرش و کرسی پر دفن کے بعد مستحق ہوئی ہے پہلے نہ تھی اور بعض کہتی ہیں کہ جو حصہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن کے لیے تیار اور مخصوص کیا گیا تھا اس کی فضیلت دوسری حصول پر دفن سے پہلے بھی تھی۔

شیخ عزالدین بن عبد السلام کی رائے

اوپر کے اقوال کے بعد شیخ موصوف کی رائے بھی علامہ عثمانی نے ذکر کی جن کے نزدیک سارے اماکن و زمان قسماً ہی القدر ہیں اور کسی ایک دوسرے پر فضیلت محض اسی لئے حاصل ہو جاتی ہے کہ اس میں اعمال صالحہ کئے گئے ہوں، تو انہماں میں کوئی وصف قائم نہیں ہے جو وجہ فضل بن سکے، پھر انہوں نے یہ بھی کہا کہ موضع قبر شریف میں عمل کا کوئی امکان نہیں ہے (جس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ اس کی فضیلت خارج از بحث ہی واللہ اعلم) لیکن ان کے تلمیذ شہاب قرطبی نے دوسری فضیلت کا وہ عمل کے نہ ہو، کیونکہ قبر رسول ﷺ پر ہر شب و روز رحمت و رضوان کی بارش ہوتی رہتی ہے پھر اس کی اور اس کے ساکن کی جو محبت اور قدر و منزلت عند اللہ ہے اس کے ادراک سے حصول قاصر

جس، ظاہر ہے کہ یہ بات کسی دوسری جگہ کو حاس نہیں تو وہ سارے امکان سے افضل کیوں نہ ہوگی، حالانکہ وہ جگہ ہمارے لئے محل عمل عبادت بھی نہیں ہے کہ نہ وہ مسجد، اور نہ حکم مجید میں ہے۔

اس کے علاوہ دوسری وجہ فضیلت یہ بھی ہے کہ قبر مبارک میں اعمال کا وجود بھی ثابت ہے اور ان کا اجر بھی مضاعف ہے جس کی وجہ فضیلت کہا گیا تھا جس جگہ محل کا اجر دو اب زیادہ ہووے کم اجر والی جگہ سے افضل ہے۔

چنانچہ یہ بات محقق ہے کہ نبی کریم ﷺ قبر مبارک میں زندہ ہیں اور آپ اس میں اذان و اقامت کے ساتھ پانچوں وقت نماز بھی پڑھتے ہیں اور ظاہر ہے کہ آپ اعمال کا اجر وہاں پر بھی دوسروں کے دوسری جگہوں کے اجر اعمال کے لحاظ سے کہیں زیادہ اور مضاعف ہے۔
 اجر اعمال کی تعریف کو صرف اعمال امت کے لئے تو خاص کیا نہیں جاسکتا، اس کے بعد علامہ سبکی نے لکھا کہ جو اس بات کو اچھی طرح سمجھ لے گا، اس کا قاضی عیاض کی تحقیق کے لئے انشراح صدر ہو جائے گا، جو انہوں نے علامہ باہی اور ابن عساکر کے اتباع میں تفصیل ماضیہ اعضاء ہاشر لفظ ﷺ کے متعلق کی ہے۔

حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا: ایسے اہم امور و مسائل میں کوئی فیصلہ نہ بات تو وہی کہہ سکتا ہے، جو کہ حقائق امور، مقادیر فاضل اور مزایا سے بخوبی آشنا ہو، اور یہ باتیں بغیر وحی الہی کے معلوم نہیں ہو سکتیں، تاہم اتنی بات قابل تنبیہ ہے کہ ازمنہ و امکانہ میں عند اشرف سبب مفاضلان اعمال و احوال پر منحصر نہیں ہے جو ان میں واقع ہوں، اور اس بارے میں ابن عبدالسلام وغیرہ کی رائے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ازمنہ، امکانہ و بقاء میں وجہ مفاضلان کا وہ تفاوت بھی ضروری ہوتا ہے جو بہ اعتبار ان کی صفات نفسانیہ کے علم محیط خداوندی میں ہوتا ہے جیسا کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمہ اللہ نے اپنی تصانیف میں ذکر کیا ہے اور حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے بھی اس بارے میں پورے بسط و تفصیل سے کلام کیا ہے، پھر علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے حافظ ابن قیم رحمہ اللہ کی عبارت ایک صفحہ سے زیادہ میں نقل کی ہے۔

جس کی اہم اجزاء یہ ہیں

قال تعالى: وریک یخلق ما یشاء ویختار۔ اس سے مراد یہ ہے کہ خلق اشیا بھی اسی کا فعل ہے اور ان میں سے اختیار بمعنی اختیار و اصطفا، بھی وہی کرتا ہے اور اسی سے امکان و جلد کا اختیار بھی ہے مثلاً امکان و جلد حرام کو سب سے اشرف و اعلیٰ قرار دیا، اس کو اپنے نبی کے لئے اختیار کیا۔ اس میں مناسک عبادت مقرر کئے اور لوگوں کو قریب و بعید سے وہاں پہنچنے کا حکم دیا، سر کھلے لباس و نعلی ترک کر کے وہاں حاضری فرض کی، اس کو حرم آسمان قرار دیا، کہ نہ اس کے حدود میں عقب دم جائز، نہ درختوں کا کانا نہ شکار، نہ لفظ ملک بنانے کے لئے اٹھانا، وہاں کی حاضری گن ہوں کا کفارہ ہوئی، پس اگر وہ جلد امین (کہ معظمہ) خیر بل اور مختار و محبوب ترین امکان نہ ہوتا تو یہ سارے فضائل و خصائص اس سے متعلق نہ کہہ جاتے، اور نہ ان کو ساری زمین کے لوگوں کا قبلہ بناتے، پھر ان ساری افضیتوں اور خصوصیتوں کا سر عظیم انجذاب سے ظاہر ہوا۔

انجذاب القلوب الی البلد الحرام

یعنی دیکھا گیا ہے کہ ساری دنیا کے قلوب کا میکان، محبت و انجذاب اس کی طرف ہوا، اور اس میں ایسی کشش رونما ہوئی، جیسے اوہے کے لئے مقناطیس کی ہوتی ہے، نیز مشاہدہ ہوا کہ جتنے زیادہ لوگ اس کی زیارت کرتے ہیں، ان کا اس کی طرف میلان و شوق اور زیادہ ہی زیادہ ہوتا رہتا ہے، پھر سمجھا کہ اس منقبت و خصیہ صحت کو وہ شخص نہیں سمجھ سکتا جو سب اعیان، افعال و ایاکن کو برابر درجہ کا قرار دیتا ہے، اور کہتا ہے کہ کافی

الحقیقت کسی چیز کو دوسری پر فضیلت نہیں ہے کہ یہ ترجیح با مخرج ہے، حالانکہ یہ قول چالیس سے زیادہ وجود و دلائل سے باطل محض ہے جو میں نے دوسری جگہ ذکر کی ہیں، یہاں اس کے باطل ہونے کے لئے کئی بات کافی ہے کہ حق تعالیٰ نے تو اللہ اعلم حیث یجعل رسالہ فرمایا کہ ہر شخص میں اہلیت و صلاحیت کھلی رسالت کی نہیں، بلکہ اس کے لئے خاص ظروف و محل ہیں، کہ وہ اس کے لئے لائق و معذور ہیں اور یہ ان کے لئے مناسب، اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ ذوات الرسل حقیقت و نفس الامر میں مثل ذوات اجداد الرسل ہیں۔ اور دونوں میں فرق ان خارجی امور کے سبب ہے جو ذوات و صفات سے متعلق نہیں ہیں اور ایسے ہی امکنہ و بقار میں بالذات کوئی فضیلت ایک ہتھ کو دوسرے ہتھ پر نہیں ہے، بلکہ ان اعمال صالحہ کے سبب سے ہے جو ان میں کئے جاتے ہیں، پس بقعہ بیت اللہ، مسجد حرام، مٹی، عرفہ اور مشاعر کو زمین کے دوسرے حصوں پر کوئی فضیلت حقیقتہً نہیں ہے بلکہ بہ لحاظ امر خارج کے ہے جس کا تعلق نہ ان کی ذوات سے ہے نہ ایسے اوصاف سے جو ان کے ساتھ قائم ہیں، پھر آگے چل کر حافظ ابن قیم نے یہ بھی ذرا تحریر میں آکر لکھ دیا کہ اس قسم کے اتاویل ان جنایات میں سے ہیں جو متکلمین نے شریعت اسلامیہ کے اوپر کی ہیں اور خواہ مخواہ ان کو شریعت کے سرکھوپ دیا ہے۔ الخ

شرف بقعہ روضہ مبارکہ

حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے حافظ ابن قیم رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا عبارت (بطور اختصار) نقل کرنے کے بعد لکھا: مذکورہ بالا تمہید کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ کعبہ شریفہ اپنی صفات نفسیہ کے سبب علی الاطلاق اشرف و افضل بقاع الارض ہے، لیکن یہ بات اس امر سے مانع نہیں کہ کوئی دوسرا بقعہ بعض عوام و احوال خارجہ کی وجہ سے اس سے بھی زیادہ افضل قرار پائے جیسے فضل مخلوقات و اشرف کائنات علیہ السلام کے درود و نزول کی وجہ سے بقعہ روضہ مبارکہ، جہاں اشرف خلایق علی الاطلاق علیہ السلام کی وجہ سے حق تعالیٰ کے ایسے انوار و تجلیات کا نزول ہو رہا ہے، جو ان تمام انوار و تجلیات سے اعظم و اعلیٰ ہیں، جو کسی بھی دوسرے حصہ زمین و آسمان پر وارد ہو رہی ہیں، یہ سب سے بڑا شرف اگرچہ ہر اس جگہ کو حاصل ہوا، جہاں آپ نے قدم رنج فرمایا، مگر بعد ذلت و روضہ مقدسہ کو مستقل طور سے حاصل ہو گیا، یہ بحث پھر کسی موقع پر آئے گی کہ حضور علیہ السلام کی حیات روضہ مبارکہ مقدسہ میں کس طرح کی ہے اس میں ایک قول وہ ہے جس کو ہمارے اکابر اور حضرات نانوتوی رحمہ اللہ نے اختیار فرمایا، اور دوسرا وہ جس کو ابن قیم نے اختیار کیا، اور اس کو حضرت علامہ عثمانی نے اس موقع پر بھی فتح المہکم میں ذکر کیا اور بظاہر حضرت علامہ کا بھی زیادہ رجحان اسی کی طرف معلوم ہوتا ہے مگر ہمیں حضرت نانوتوی قدس سرہ کی تحقیق زیادہ دلگتی معلوم ہوتی ہے۔

رح وللمناس فی مابعضون مذہب.

رجوع حافظ ابن تیمیہ کی طرف

ہم نے لکھا کہ حافظ موصوف بعض اوقات زود تحریر میں اپنی رائے کی حمایت میں حق و انصاف کو بھی بالائے طاق رکھ دیتی ہیں، اور اسی سلسلہ میں اوپر کی اہم تصدیقات ذکر میں آگئیں جو اہل علم کے لئے نہایت مفید ہوں گی، ان شاء اللہ۔

اب ملاحظہ کیجئے کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے دعویٰ کر دیا کہ قاضی عیاض رحمہ اللہ سے پہلے کوئی بھی روضہ مبارکہ کے اشرف البقاع ہونے کا قائل نہ تھا اور نہ بعد کے علماء نے ان کی موافقت کی، بات بڑی زوردار ہے اور حافظ ابن تیمیہ جیسے جنہیل القدر حقیق کے الفاظ پڑھ کر ہر شخص اس پر یقین کرے گا، مگر آپ نے دیکھا کتنی غلط بات کہی گئی ہے۔

حسب تصریح فتح المہکم (ص ۱۴۸) قاضی عیاض وغیرہ نے موقع قبر مقدس یا باضم اعضاءہ الشریف کی فضیلت علی الکعبہ پر اجماع نقل کیا اور ابن عیین حنبلی سے اس کی فضیلت عرش پر بھی نقل کی، اور اس امر میں ان کی موافقت سارے سادات بکریوں نے بھی کی، اور سبکی

نے لکھا کہ قاضی عیاض نے یہاں حافظ حدیث ابوالولید باجی سلیمان بن خلف اور ابن عساکر کے اجازت میں کسی (فتح المہم ص ۴۱۹ ج ۱) ان میں سے اپنی عساکر شافعی ۵۵۵ قاضی عیاض کے معاصر ہیں، اور علامہ باجی تو بہت ہتھم ہیں ۱۲۱۷ھ میں ان کی وفات ہو چکی ہے، پھر یہ کیسے صحیح ہوگا کہ قاضی عیاض سے پہلے کوئی اس کا قائل نہ تھا۔

علامہ نووی نے لکھا کہ مشہور علماء کے نزدیک فضیلت تو آسمان کو ہی ہے زمین پر، مگر اس سے مواضع ضمیمہ اعطاء الانبیاء کا مجمع اقوال علماء کے لئے مستثنیٰ کر دینا چاہیے (فتح المہم ص ۴۱۸ ج ۱) قاضی عیاض کے علاوہ قبل و بعد کوئی اس کا قائل ہی نہ تھا تو علامہ نووی مجمع اقوال علماء کی ضرورت کیوں محسوس کر رہے ہیں؟

پھر جب ابن عقیل حنبلی، علامہ محدث باجی واپن عساکر کے علاوہ علامہ نووی، سراج بلقینی، فاکہانی، خفاجی، برنادوی، سید سہودی علامہ سبکی، علامہ قسطلانی شافعی، علامہ زرقانی مالکی، وغیرہم بھی اسی کے قائل تھے، اور ان میں سے جو حافظ ابن تیمیہ سے ہتھم ہیں، ان کی تصریحات پر حافظ موصوف کو ضرور اطلاع بھی ہوئی ہوگی۔ یا جو داس کے صرف قاضی عیاض پر اس مسئلہ کو مختصر کر کے اس کو رد کرنا مناسب نہ تھا۔

جذب القلوب الی دیار الحبوب

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے جو دلائل تفصیلت امکنہ کے لکھے ہیں، ان میں سے بڑا زور انجذب اب قلوب پر دیا ہے، جو ہم اوپر نقل کر چکے ہیں، اور ہم اسی دلیل سے روضہ مبارکہ کی طرف انجذب اب قلوب کو بھی اس کے افضل امکنہ ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔

پھر حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ کی تحقیق بھی ہم نے اسی لئے نقل کی ہے کہ بقیہ مبارکہ کی انصافیت کے اسباب و وجوہ زیادہ روشنی میں آجائیں حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے اگرچہ روضہ مبارکہ کے بقیہ مقدسہ کا ذکر اس موقع پر نہیں کیا، اور علامہ عثمانی کو استدراراک کرنا پڑا، مگر ہم سمجھتے ہیں کہ اس معاملہ میں حافظ ابن قیم کا قلمی روحان بہ نسبت اپنے شیخ و متقدم حافظ ابن تیمیہ کے مسلک جمہوری طرف زیادہ ہوگا، کیونکہ انجذب اب والی دلیل کا مصداق دونوں ہی بنتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ اور حدیث شدر حال

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے شدر حال والی حدیث کی وجہ سے زیارت روضہ مقدسہ کی نیت سے سفر کو بھی حرام قرار دیا ہے جس کو ان کی بدترین آراء و اقوال میں سے شمار کیا گیا ہے، مگر ان کی عادت تھی کہ جب ایک طرف چل پڑتے تھے تو پھر پیچھے مڑ کر نہیں دیکھتے تھے، یہ حدیث بھی بڑی معرکہ آرا ہے اور ہم کسی مناسب موقع پر اس کو پوری تفصیل و دلائل کے ساتھ لکھیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ یہاں اتنا عرض کئے دیتے ہیں کہ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ ایک بڑی دلیل یہ دیا کرتے تھے کہ ساری امت کے علماء و علمائے عوام کے یہ قیادت ثابت شدہ عمل کو کسی طرح سے اپنی تیسیر و غیرہ خلاف شریعت قرار دے سکتے ہیں، ابتداء سے لے کر اب تک سارے ہی لوگ (بہ استثناء ابن تیمیہ و تبعین) نہایت زیارت سفر کرتے اور اس کو افضل اعمال سمجھتے تھے، کسی نے بھی اس بات پر تنکیر بھی نہیں کی اس عملی قیادت کو کوئی شافی جواب ان کے پاس نہیں ہے۔

۱۔ حافظ ابن تیمیہ اس تحریم کے فتوے کی وجہ سے شام میں دو بار قید ہوئے، ایک دھماں کے ساتھ ان کی تملیہ خاص حافظ ابن قیم بھی تھے دو بار و تہا قید ہوئے، اور جیل ہی میں وفات پائی۔ اس مسئلہ میں ان کا علامہ سراج الدین ہندی حنفی سے مناظرہ بھی ہوا ہے جو مشہور ہے، وہ بھی بہترین مقرر و خطیب تھے اس لئے جب تقریر کرتے تھے تو لوگوں پر غیر معمولی اثر ہوتا تھا، اور ان کی تقریر کو کانٹے کے لئے درمیان میں حافظ ابن تیمیہ بول پڑتے تھے، ہمارے حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ شیخ ابن حام نے زیارت قبر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو عریب واجب کہا ہے اور میں بھی اس کو قبیح سمجھتا ہوں اور فرماتے تھے میرے نزدیک بہترین جواب یہ ہے کہ حدیث شدر حال کا حلق صرف مساجد سے ہے جو روضہ غیرہ سے نہیں ہے، کیونکہ مستراح (مواظ نام مالک) میں "لا تلتزموا حال الی مسجد یصلی فیہ الا لانی ملائسا بعد مروی ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی بہت سے جوابات نقل کئے ہیں (دیکھو الباری ص ۴۳۳ ج ۳)

اگر ان کی طرف سے یہ کہا جائے کہ وہ سب لوگ زیارت نبویہ کی نیت سے نہیں بلکہ مسجد نبوی کی نیت سے مدینہ منورہ کا سفر کرتے تھے تو اول تو یہ بات واقع کے لحاظ سے غلط ہے اور اب بھی لاکھوں آدمی ہر سال جاتے ہیں، ان کی نیت معلوم کی جاسکتی ہے دوسرے یہ کہ اگر مسجد نبوی کے ثواب کے سبب جاتے، تو مسجد اقصیٰ کا بھی سفر کیا کرتے، حالانکہ ہزار میں ایک بھی نہیں کرتا، تیسرے یہ کہ مسجد حرام کا ثواب مسجد نبوی سے بالا جماع زیادہ ہے، کیونکہ مسجد حرام کی نماز کا ثواب اکثر احادیث میں صرف ایک ہزار گنا ذکر ہے، تو مسجد حرام کا ثواب ایک لاکھ کا چھوڑ کر ایک ہزار یا پچاس ہزار کے لئے کون سفر کرتا۔ واللہ اعلم وعلیہ السلام و احکم۔

مطابقت ترجمہ الباب

یہاں دو حدیثوں میں سے پہلی حدیث تو ترجمہ الباب سے مطابق ہے مگر دوسری حدیث میمونہ والی غیر مطابق ہے، کیونکہ اس میں نہ سوئقی (شو) کا ذکر ہے اور نہ مضمضہ کا۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے لکھا کہ یہ ”باب در باب“ کے اصول پر باب سابق ہی کا جزو ہے، اور صرف اس لئے قائم کیا کہ ایک مزید بات بتلا دیں کہ بجائے وضو کے مضمضہ بھی ہو سکتا ہے، اسی توجیہ کو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے بھی اختیار فرمایا اور یہ بھی اشارہ اس سے نکل آیا کہ سوئقی اور دوسری آگ سی پکی ہوئی چیزوں سے وضو کا حکم یا تھمد وضو نے ہی کے معنی ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ اس کا یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث ترک مضمضہ والی ذکر کر کے مضمضہ کے غیر واجب ہونے کی طرف اشارہ کیا کہ کھائی ہوئی چیز چٹائی والی تھی جس کے بعد مضمضہ چاہئے تھا پھر بھی مضمضہ کا ترک ہوا تو وہ بیان جواز کے لئے ہوا۔

علامہ ربانی نے کہا کہ یہ باب در باب کے قبیل سے ہے، اس لئے حدیث میمونہ کا تعلق تو باب سابق سے ہوا اور دوسرا فائدہ بجائے وضو کے مضمضہ کافی ہونا معنی باب سے تلا یا یا حدیث میمونہ کا ذکر یہاں کا تب کی غلطی سے بے عمل ہو گیا ہے، کیونکہ فربری کے اپنی خط کے نسخہ میں یہ حدیث پہلے ہی باب کے تحت لکھی ہوئی ہے، حافظ ابن حجر کی تعبیر اسی طرح ہے لیکن علامہ یعنی کی تعبیر یہ ہے کہ جس نسخہ بخاری پر فربری کی تحریر ہے، اس میں یہ حدیث باب اول میں درج ہے، جس سے حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لایع الدار میں اسی کے مطابق رائے قائم فرمائی ہے، حالانکہ ان دونوں حضرات میں سے کسی ایک کی تعبیر میں تسامح ضرور ہوا ہے اور حافظ یعنی کی غلطی ثابت کرنے کے بارے میں حرم و یقین پہلے احتمال پر زیادہ موزوں ہوتا ہے کمالا سخی واللہ تعالیٰ اعلم۔ حافظ یعنی نے توجیہ مذکور کی تائید مزید کرتے ہوئے فرمایا، میرے نزدیک یہ بلا شک جاہل کا تبوں کی غلطی ہے، کیونکہ اکثر لوگ جو اس کتاب (صحیح بخاری شریف) کو نقل کرتے ہیں، وہ اچھے سے اچھے خوشخط کا تبوں کا انتخاب کرتے ہیں، اور اکثر عمدہ خط والے جاہل ہوتے ہیں، اور اگر برہن کی کتابوں کو اس فن کے جاننے والے لکھا کریں تو غلطی و تحیف بہت کم ہو جائے۔ (عمدة القاری صفحہ ۸۶۲ ج ۱)

استنباط احکام: محقق یعنی نے لکھا کہ حدیث الباب سے مندرجہ ذیل احکام مستنبط ہوئے:

(۱) کھانے کے بعد کلی کرنا منہ صاف کرنا مستحب ہے تاکہ منہ سے چٹائی وغیرہ کا اثر دور ہو جائے۔ (۲) ہامد النار سے وضو متعارف ضروری نہیں۔ (۳) سفر میں چاہے کہ سب رفتار داپے کھانے ایک جگہ جمع کر کے ساتھ کھائیں، کیونکہ جماعت پر رحمت ہوتی ہے اور ان میں برکت اترتی ہے۔ (۴) مہلب نے حدیث الباب سے استدلال کیا کہ امام وقت کو حق پہنچنا ہے کہ وہ کسی غذا کے وقت ذخیرہ اندوزوں سے حکما کھانے کی چیزیں نکلوانے تاکہ وہ ان کو فروخت کریں اور ضرورت مند لوگ ان کو خرید سکیں۔ (۵) امام وقت کا فرض ہے کہ وہ فوجیوں کی

ضروریات پر بھی نظر رکھے اور ان کی ضروریات کی چیزیں لوگوں سے حاصل کر کے مہیا کرے تاکہ جس کے پاس کھانے کا سامان نہ وہ وہ محروم نہ رہے۔ (عمدة القاری ص ۸۶ ج ۱)

معلوم ہوا کہ جو لاف و حکام عوام کی ہمدستی ضروریات اور فوج و پولیس کے مصارف کا انتظام نہیں کر سکتے یا جان بوجھ کر اس سے غفلت و بے پرواہی برتتے ہیں، وہ حکومت کے کسی طرح اہل نہیں ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ هَلْ يَمْضُضُ مِنَ التَّيْنِ

(کیا دودھ پی کر کلی کرے؟)

(۲۰۸) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ وَفَيْصَةُ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْبٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ شَرِبَ لَبَنًا فَمَضْمَضَ وَقَالَ إِنَّ لَهُ وَسْمًا نَا بَعْدَ يُؤْنَسُ وَصَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ عَنِ الدَّهْرِيِّ:

بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ النَّوْمِ وَمَنْ لَمْ يَرِ مِنَ النَّعْسَةِ وَالنُّعْسَتَيْنِ أَوْ الْحَقْفَةِ وَضُوءًا

(سونے کے بعد وضو کرنا بعض علماء کے نزدیک ایک یا دو مرتبہ کی اور تہ کی اور نگہ سے یا (نیند کا) ایک جھونکا لینے سے وضو واجب نہیں ہوتا)

(۲۰۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُونُسَ قَالَ أَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَنَسٍ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ يُصَلِّي فَلْيَرْقُ حَتَّى يَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ فَإِنْ أَخَذَكُمْ إِذَا صَلَّيْ وَهُوَ نَاعَسٌ لَا يَدْرِي لَعَلَّهُ يَسْتَغْفِرُ فَيَسْبُ نَفْسَهُ.

(۲۱۰) حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو بَرٍّ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا نَعَسَ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَتِمَّ حَتَّى يَعْلَمَ مَا يَقْرَأُ.

ترجمہ: (۲۰۸) حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دودھ پیا پھر کلی کی اور فرمایا اس میں چکنائی ہوتی ہے (اسی لئے کلی کی) اس حدیث کی پولس اور صالح بن کيسان نے زہری سے متابعت کی ہے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: میرے نزدیک مضمضہ کھانے کے آداب و متعلقات سے ہے، نماز سے متعلق نہیں ہے یہی بات امام بخاری رحمہ اللہ کے ترجمہ الباب اور حدیث الباب سے بھی ظاہر ہو رہی ہے، لہذا مضمضہ دودھ پینے یا دوسری چیزیں کھانے پینے کے بعد مستحب ہے خاص نماز کے وقت اور نماز کے لئے ضروری یا مستحب نہیں، یہ دوسری بات ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوگا کہ کھانے سے فراغت ہوئی اور نماز کا بھی وقت آگیا تو اس وقت اس کی تاکید مزید ہو جائے گی، جیسے حدیث مستقیقہ کے بارے میں میری رائے ہے کہ اس کا اصل تعلق تو مسائلِ ماہ سے ہے، پھر چونکہ وضو کے پانی کی نقافت و طہارت اور بھی زیادہ اہم ہے، اس لئے وضو سے پہلے بھی ہاتھ دھونے کی تاکید میں نکل آئی، خصوصاً اس وقت کہ سو کر اٹھے اور وضو بھی اسی وقت کرنا پڑے اور اسی کی طرف ”پان لہ دوا“ (کیونکہ اس میں چکنائی ہوتی ہے) فرما کر علت کی طرف اشارہ فرمادیا یعنی مضمضہ اور منہ صاف کرنا دودھ پینے یا کچنی چیزیں کھانے کی وجہ سے ہے۔

ترجمہ: (۲۰۹) حضرت عائشہ سے نقل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جب نماز پڑھتے وقت تم میں سے کسی کو گھٹا آجائے تو اسے چاہیے کہ سو رہے تاکہ

نید (کا اثر) ختم ہو جائے اس لئے کہ جب تم میں سے کوئی شخص نماز پڑھنے لگے اور وہ اذکار پڑھا تو اسے کچھ پڑھنے میں ہلکا کر دیا اپنے لئے (خدا سے) مغفرت طلب کر رہا ہے، یا اپنے آپ کو بد عادت سے رہا ہے۔

ترجمہ ۲۱۰: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”جب کوئی نماز میں اوجھٹے لگے تو سو جائے جب تک اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ کیا پڑھ رہا ہے“

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ کے ترجمہ الباب کا حاصل یہ ہے کہ نید سے وضو ساقط ہونے کے بارے میں تفصیل ہے کبھی وہ ناقض وضو ہوگی، اور کبھی نہیں ہوگی، پھر امام بخاری رحمہ اللہ نے کوئی ضابطہ و قاعدہ اس کے متعلق نہیں متعین کیا، کیونکہ وہ بہت دشوار تھا اسی لئے قلیل و کثیر نوم کی تعین یا حیات مختلفہ کے لحاظ سے نوم کے ناقض و غیر ناقض ہونے کے بارے میں علماء فقہاء میں کافی اختلاف ہوا ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

بیان مذاہب: اس میں بڑے مذاہب و اقوال تو تین ہیں، جیسا کہ ابن عربی نے کہا: نوم کے بارے میں لوگوں کے تین قول ہیں: (۱) قلیل و کثیر نوم ناقض وضو ہے، یہ احنی، ابو عبیدہ اور حنفی کا قول ہے (۲) نوم کسی حالت میں بھی ناقض وضو نہیں، یہ قول ابو موسیٰ اشعری و ابو یوسف و جہد تابعی سے منقول ہے۔ (۳) قلیل و کثیر نوم میں فرق ہے، یہ قول فقہاء اصحاب صحابہ کبار و تابعین کا ہے۔ (اور یہی قول بہ اختلاف کثیر ائمہ اربعہ کا بھی ہے) (حاشیہ الکوکب الدری ۵۰-۱۵۰)

نوم کے بارے میں اقوال

محقق یعنی نے لکھا کہ اس مسئلہ میں نو اقوال ہیں اور پھر ان سب کو تفصیل سے بیان کیا: (۱) نید کسی حالت میں بھی ناقض وضو نہیں، حضرت ابو موسیٰ اشعری، سعید بن المسیب، ابو یوسف و جہد بن عبد الرحمن اور اعرج اسی کے قائل ہیں، اپنی حزم نے کہا کہ اوزاعی بھی اسی طرف گئے ہیں اور یہ قول صحیح ہے، ایک جماعت صحابہ و غیر ہم سے مروی ہے، جن میں ابن عمر کھول اور عبیدہ سلمانی ہیں۔

(۲) نید ہر حالت میں ناقض وضو ہے، حسن، مزنی، ابو عبد اللہ قاسم بن سلام، احنی بن راہویہ، کاہکی مذاہب ہے، ابن المنذر نے کہا کہ میں بھی اسی کا قائل ہوں اور ایک غریب قول امام شافعی سے بھی یہی ہے، اور یہ حضرت ابن عباسؓ، انسؓ اور ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے۔

ابن حزم نے کہا نوم فی ذاتہ حدث ہے، جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ وہ نوم کم ہو یا زیادہ، کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر نماز میں ہو یا غیر نماز میں، رکوع، سجدہ، وغیرہ، ہر حالت میں ناقض ہے اور خواہ اس کے پاس والے بھی کسی عیاض یقین کریں کہ اس کو حدث نہیں ہوا (ابن حزم نے بھی میں اس مسئلہ کو بڑے شد و دس سے بیان کیا ہے اور دوسرے بارے مذاہب کی تقلید کی ہے)

(۳) زیادہ نید ناقض وضو ہے، کم کسی حالت میں ناقض نہیں، ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول زہری، ربیعہ، اوزاعی، امام مالک اور امام احمد کا ایک روایت میں ہے، ترمذی میں ہے کہ بعض حضرات کی رائے یہ ہے: جب کوئی شخص اتنا سو جائے کہ اس کی عقل مغلوب ہو جائے تو اس پر وضو واجب ہو گیا، اور یہی قول احنی کا ہے۔

۱۔ کتاب مذکور میں اس موقع پر یہ بھی لکھا ہے کہ اس بارے میں کوئی خلاف نہیں ہے کہ نوم فی نفسہ سبب تقصیر وضو نہیں ہے، حالانکہ قلیل و اقل نوم کو ناقض وضو کہنا اس کے فی نفسہ ناقض وضو ہونے پر دل ہے اور جیسا کہ آگے کے گائین حزم نے تو نوم کے فی حد ذاتہ حدث ہونے کی صراحت بھی کی ہے واللہ تعالیٰ اعلم (۶۰۲)

۲۔ علامہ جہد الاعرجؒ ابن قیسؒ کی اسدی ہیں ۳۰۰ھ، کثیر الحدث اور قاری اہل مکہ تھے (تجدیب ص ۳۶-۳) علامہ نوویؒ نے بھی جہد الاعرجؒ لکھا اور ان کے ساتھ شعبہ کا نام بھی ذکر کیا (نووی شرح مسلم ۱۶۳-۱۔ مطبوعہ انصاری)

(۴) اگر نمازی کی کسی بھیت پر سو جائے، مثلاً رکوع، سجدہ، قیام قعود (نماز والا) خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو، تو اس سے وضو نہ ٹوٹے گا لیکن اگر کوٹ پر لیٹ کر پاجٹ ہو کر سو گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا، یہ قول امام ابوحنیفہؒ، سفیان، حماد بن ابی سلیمان اور داؤد کا ہے، اور امام شافعیؒ کا بھی۔
قول غریب ہے۔

(۵) کوئی نوم ناقض نہیں، بجز رکوع کرنے والے کی نوم کے یہ امام احمد کا ایک قول ہے۔ (ذکر ابن ائین)

(۶) کوئی نوم ناقض نہیں، بجز سجدہ کرنے والے کی نوم کے، یہ بھی امام احمد کا ایک قول ہے۔

(۷) جو شخص نماز کے سجدہ میں سو جائے اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، البتہ بغیر نماز کے سجدہ میں سو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، تاہم اگر نماز

میں عدم اسو گیا تو اس کو وضو کرنا چاہیے، یہ ابن مبارک کا مذہب ہے۔

(۸) نماز کے اندر کی کوئی نوم ناقض وضو نہیں ہے، اور باہر کی ہر نوم ناقض ہے، یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ضعیف ہے۔

(۹) اگر پیشہ کر ایسی حالت میں سو جائے کہ اس کی مقصد زمین پر نہ ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، خواہ وہ نیند کم ہو یا زیادہ، اور نماز میں ہو یا باہر،

یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔

قاضی ابوبکر بن العری نے کہا کہ احادیث مختلفہ کے تحت مسائل نوم کی گیارہ صورتیں نکلتی ہیں:۔ چلتے ہوئے، کھڑے ہوئے، ٹیک لگائے ہوئے، رکوع میں، چار زانو بیٹھے ہوئے، اجٹباہ آبیٹھے ہوئے (اس میں پشت اور پٹریوں کو ہاتھوں کے طعنے یا کپڑے سے سمیٹ کر زمین پر سرین رکھ کر بیٹھے ہیں) تکیہ لگا کر بیٹھے ہوئے، سوار ہونے کی حالت میں، سجدہ میں، کر وٹ پر لیٹے ہوئے، اور چٹ لیٹے ہوئے، یہ سب حالات ہمارے لحاظ سے ہیں، باقی آں حضرت علیؑ کا وضو مبارک کسی صورت میں بھی سونے سے نقض نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بات آپ ﷺ کے خصائص میں سے ہے

(عمدة القاری ۱: ۵۶۵)

گیارہویں حالت کو عمدة القاری اور اس سے نقل کرتے ہوئے معارف السنن ۲: ۲۸۶-۱ میں استقرام لکھا گیا ہے، وہ غالباً استلقاء ہے اسی لئے ہم نے ترجمہ چٹ لیٹے ہوئے کیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: نیند طبیعت کی فترت (کسل و درماندگی) ہے جو انسان میں بلا اختیار پیدا ہو جاتی ہے اس کی وجہ سے حواس ظاہرہ و باطنہ سلامت رہتے ہوئے بھی عمل سے رک جاتے ہیں اور عقل موجود ہوتے ہوئے اس کا استعمال نہیں ہو سکتا، اسی لئے اس وقت انسان ادایہ حقوق سے عاجز و قاصر ہو جاتا ہے۔ انعام (بے ہوشی) جنون (پاگل پن) اور سکر (نشہ) کی حالت میں چونکہ عقل و حواس کا تھقل زیادہ ہوتا ہے اس لئے وہ بھی ناقض وضو ہیں، علامہ نووی نے لکھا کہ اس امر پر سب کا اتفاق ہے زوال عقل خواہ جنون، انعام سکر ہے (و خرو نیند پینے سے) یا بھنگ و نشالانے والی دوا سے ہو، اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، کم ہو یا زیادہ اور خواہ ان حالات میں وہ زمین پر ایسی طرح بھی بیٹھا ہو کہ خروج ریح کا احتمال نہ ہو۔ (نوی ۱: ۱۶۳)

اس سے معلوم ہوا کہ انعام درجہ نیند سے بھی زیادہ ہے، اور ہونا بھی چاہیے، کیونکہ استرخاء مفصل اور اطلاقی و کماہ کی صورت اس میں نوم اصطلاحی و استلقائی سے بھی زیادہ ہے۔

نیند کیوں ناقض وضو ہے؟

حنیفہ کے نزدیک جس نیند میں استرخاء مفصل ہو، وہ ناقض وضو ہے، کیونکہ عادتاً اس میں خروج ریح وغیرہ ہوا کرتا ہے، اور جو چیز عادتاً ثابت ہوتی ہے، وہ مثل متقین ہوا کرتی ہے، کر وٹ پر لیٹنے میں چونکہ استرخاء کامل ہوتا ہے اس لئے وہ ناقض ہے، علامہ نووی نے لکھا

کہ امام شافعی کا مذہب بھی یہی ہے کہ نیندنی ذاتِ محدث نہیں ہے، بلکہ وہ دلیل ہے خروجِ ریح کی، پس جب بھی اس طرح سوئے گا کہ خروجِ ریح کا غلبہ ظن ہو تو وہ نیندنا قاض ہوگی، گویا شریعت نے ظنِ غالب کو اہم محقق کے درجہ میں کر دیا ہے۔ (نودی ۱۶۳-۱۶۴)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا: اگرچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اصل مذہب تو یہی ہے کہ نوم بالذات ناقض وضوء نہیں ہے، بلکہ استرخاء مفصل کی وجہ سے ناقض ہے، کیونکہ اس میں گمانِ غالب خروجِ ریح کا ہوتا ہے، لہذا جس حالت میں بھی استرخاء ہوگا، نقض ہوگا ورنہ نہیں ہوگا، لیکن بعد کو مشائخ، حنفیہ نے تفصیل کر دی کہ نوم مضطجیع یا اس طرح کسی چیز سے تکیہ لگا کر سونا کہ اگر چیز کو ہنادیں تو سونے والا گر جائے، ناقض ہے، اور کھڑے بیٹھے یا رکوع و سجود میں سو جائے تو ناقض نہیں جیسا کہ حدیثِ بیہقی میں ہے کہ وضوء اس پر نہیں ہے جو بیٹھ کر کھڑے ہو کر یا سجدے میں سو جائے، اہت اگر اپنا پہلو زمین پر رکھ کر سوئے گا تو اس پر وضوء ہوگا، کیونکہ کرٹ سے لیٹنے میں بدن کے جوڑ بند ڈھیلے ہو جاتے ہیں، شیخ ابن ہمام نے کثرتِ طرق کی وجہ سے اس حدیث کی تحسین کی ہے اور سند احمد میں حدیث ہے کہ سجدہ میں سونے والے پر وضوء نہیں ہے تا آنکہ وہ کرٹ پر لیٹ کر سوئے اور اصل مذہب کی دلیل حدیثِ ابی داؤد و مسند احمد: ”و كَاء الشَّه الْعَيْنَانِ لَمَنْ قَامَ مَعَهُ فُلْتُو ضَاءَ“ ”حدیث طبرانی و دارمی“ ”العین و كاء المے ای الدبر فاذا مات العين استطلق الوكاء“ اور حدیث ترمذی و دارقطنی و بیہقی ”ان الوضوء لا يجب الا على من قام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله“ ہیں۔ (عن ابن ہمام)

اعلال حدیث ترمذی مذکور و جواب

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اگرچہ ترمذی شریف میں حدیث ابن عباس مذکور کی سند پر کوئی تاہم نہیں کیا مگر محلی مفروض کلام کیا ہے اور لکھا کہ میں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے اس کو لاشکی بتایا مگر اس طرح دوسرے سند حدیث نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور حافظ ابن حزم نے لکھا: ”اس کے رواۃ میں عبد السلام ضعیف ہیں اور دلائل بھی قوی نہیں، وغیرہ لہذا حدیث پوری طرح ”مردود“ (محلی ۳۳۷-۳۳۸)

محلی کا نقد

اس موقع پر محلی ابن حزم کے فاضل محشی شیخ احمد محمد شاہ کر نے نہایت زور وادعا شیعہ لکھا ہے، جو اہل علم کی ضیافتِ طبع کے لئے اختصار کر کے پیش کیا جاتا ہے۔

”ہماری رائے میں حدیث ترمذی مذکور حسن الاسناد ہے، کیونکہ عبد السلام بن حرب ثقہ ہیں، ان سے امام مسلم نے روایت کی ہے اور یزید (ابو خالد الدانی) ایسے ضعیف نہیں ہیں کہ ان کی روایت چھوڑ دی جائے، ابن معین، نسائی، اور امام احمد رحمہ اللہ نے ان کے لئے یس پہ پاس کیا۔ اور ابو حاتم نے صدوق محدث کہا، حاکم نے کہا کہ ائمہ حنفیہ میں نے ان کے لئے صدق و اتقان کی شہادت دی ہے، البتہ ابن سعد ابن حبان و ابن عبد البر نے ان کی تصحیف کی ہے اور امام بخاری کا نقد جیسا کہ محدث زبیلی نے کہا ہے اس لئے ہے کہ صحیح روایت کے لئے ان کی شرط افعالِ سماع کی ہے اگرچہ ایک ہی مرتبہ ہو، لیکن اس شرط کے دوسرے حضرات مخالف ہیں، اور راجح محدثین کے یہاں صرف معاشرت پر اکتفاء ہے جبکہ راوی ثقہ ہو، دوسرے یہ کہ حنفیہ میں کے یہاں شدید احتیاطی، وہ جب دیکھتے کہ کسی راوی نے دوسرے راوی کے اعتبار سے اسناد میں کسی شخص کو بڑھا دیا، یا کلام زیادہ کیا تو اس کو گرا دینے اور راوی پر تکبیر کرنے میں غلبت سے کام لیتے تھے اور بعض مرتبہ اس کی وجہ سے ایک ثقہ راوی پر طعن بھی کر دیتے تھے، جس میں طعن کی گنجائش نہ ہوتی تھی، اور بظاہر اس حدیث میں بھی ابو خالد پر طعن کی وجہ اور

اس کی خطا و تدلیس سے متعمم کرنے کا سبب یہی ہے، حالانکہ حق یہ ہے کہ اگر ثقہ راوی کسی اسناد میں راوی زیادہ کرے یا حدیث میں کوئی کلام بڑھائے تو اس کے حفظ و اتقان کی زیادتی پر بڑی قوی دلیل ہے کیونکہ اس نے اس امر کو جانا اور یاد رکھا جو دوسروں کے علم و حفظ میں نہ آ سکا تھا، البتہ ایسی زیادتی کو رد کرنا چاہیے، جو کسی ثقہ نے اپنے سے زیادہ ثقہ کے خلاف کی ہو یا جس میں اس وجہ مخالفت ہو کہ اس کے ساتھ دونوں راویوں کو جمع نہ کیا جاسکے یہ قاعدہ نہایت ہم مفید ہے، اس کو یاد رکھنا کہ بہت سی جگہ علل احادیث میں کلام کے وقت کام آئے۔

حافظ ابن حزم نے خود اپنی دستور کے خلاف کیا

حافظ موصوف کا خود اپنا دستور بھی اپنی کتابوں میں قاعدہ مذکورہ کے مطابق ہے جو ہم نے ابھی ذکر کیا ہے، مگر نہ معلوم کس وجہ سے یہاں اس کے خلاف رویہ اختیار کیا ہے۔ (والعلم عند اللہ۔ (حاشیہ ج ۱ ص ۲۲۶-۲۲۷)

پھر آگے چل کر ابن حزم نے اسی سلسلہ کی ایک سند میں حضرت صفوان کو متراخ الاسلام لکھا تو اس پر بھی خشی موصوف نے تعقب کیا، اور ثابت کیا کہ وہ قدیم الاسلام تھے، سند صحیح ہے ان کا بارہ غزوات میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ شریک ہونا ثابت ہے۔ (حاشیہ ج ۱ ص ۲۲۹)

ابن حزم نے نو صفحات میں اسی طرح کلام کیا ہے، اور یہ بھی دعویٰ کیا کہ ”امام ابو حنیفہ“ امام شافعی اور امام احمد کی کے پاس بھی ان کے مذاہب کے ثبوت میں قرآن و سنت، یا اقوال صحابہ اور قیاس وغیرہ سے کوئی دلیل نہیں ہے اور حسب عادت سخت کلامی کے بعد لکھا کہ ہمارے دلائل سے سارے اقوال ساقط ہو گئے، بجز ہمارے قول کے (کہ شیعہ خود ہی فی نفسہ حدیث یا تخصیض وضع ہے، خواہ کم سے کم ہوا اور کسی حالت میں بھی ہو) والحمد للہ رب العالمین۔ (ج ۱ ص ۲۲۹)

علامہ شوکانی اور علامہ مبارکپوری کا مسلک

یہ تو معلوم نہیں کہ آج کل کے علماء اہل حدیث کی رائے اس مسئلہ میں کیا ہے، مگر علامہ شوکانی نے حدیث ترمذی مذکورہ کے متعلق نقل الاوطار میں لکھا کہ اس حدیث میں جو کچھ کلام ہوا ہے، اس کا تدارک دوسرے طرق و شواہد سے ہو جاتا ہے، پھر نوم اضطجاع کے ناقض اور قیام وقوع وغیرہ حالات میں غیر ناقض ہونے کے مذہب کو ترجیح دی، اور اس کو نقل کر کے علامہ مبارکپوری نے بھی لکھا کہ میرے نزدیک یہی مذہب ارجح المذاہب ہے، اور یہی مذہب حضرت عمر و حضرت ابو ہریرہ کا بھی ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۱۸۱)

صاحب مرعۃ کی رائے

آپ نے حدیث ترمذی مذکورہ پر ترمذی، بخاری، دارقطنی، بیہقی وغیرہ کے نقد کو بہ تفصیل ذکر کرنے کے بعد لکھا:۔ حدیث مذکورہ کا ضعیف ہونا میرے نزدیک راجح ہے، اور اگرچہ علامہ شوکانی اس کے ضعف کا تدارک دوسرے طرق و شواہد سے تسلیم کر گئے ہیں، مگر میرے نزدیک اس کا تدارک نہیں ہوا اور اس کے لئے مزید تفصیل عون المعبود و تلخیص جبر میں دیکھی جائے، گویا اس بارے میں صاحب مرعۃ کی رائے اپنے شیخ علامہ مبارکپوری اور علامہ شوکانی دونوں کے خلاف ہے۔ (مرعۃ شرح مشکوٰۃ ص ۲۲۳-۲۲۴)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا:۔ بعض محدثین نے حدیث ترمذی مذکورہ کو اس لئے معلول قرار دیا کہ حضور ﷺ تو محفوظ تھے، یعنی یہ سبب نصیہ نبوت آپ ﷺ کا ناقض وضوء لوم سے نہیں ہو سکتا تھا، جس کا ثبوت حدیث عائشہ سے ہے کہ آپ نے ”تا تمام عینای ولا یتام قلبی“ فرمایا (رواہ ابو داؤد فی باب الوضوء من النوم) لہذا یہ حدیث ترمذی اس حدیث ابی داؤد کے معارض ہے، دوسرے یہ کہ جواب مذکور سوال کے مطابق نہیں

کیونکہ سوال تو آپ ﷺ کی نوم مبارک سے متعلق تھا جس کا جواب مثلاً یہ ہوتا کہ انبیاء علیہم السلام کی نوم ناقض و ضوئیں ہوتی۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ اول تو اس قسم کی تعلیل محدثین کا منصب و وظیفہ نہیں، ان کا منصب تو یہ ہے کہ اصول استاد پر نقدِ حدیث کریں، یعنی رجال کی تحقیق کریں، اختلاف روایہ نظر کریں، ارسال، انقطاع، وقف و رفع وغیرہ کو دیکھیں، البتہ اس قسم کی تعلیل مجتہدین و فقہاء کا منصب ہے، لہذا محدثین کی تعلیل مذکورہ تصحیف نہیں بن سکتی، دوسرے یہ کہ جو جواب حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا وہی مناسب مقام تھا کہ آپ نے ایک اصول و قاعدہ اس بارے میں بتا دیا، جو ہر ایک کے کام آئے، اگر اپنی خصوصیت والا جواب ارشاد فرماتے، تو اس سے دوسروں کو فائدہ نہ ہوتا، گویا یہی جواب حکیمانہ اسلوب کے زیادہ مطابق تھا۔

فتویٰ مطابق زمانہ

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے یہ بھی فرمایا کہ میرے نزدیک حدیث ترمذی قوی اور لائق استدلال و احتجاج ہے مگر یہ بھی فرمایا کہ کوہل مسند ہمارے مذہب کا وہی ہے جو اوپر بیان ہوا مگر فتویٰ چونکہ مصالح اور اختلاف زبان و مکان پہنی ہوا کرتا ہے اس لئے اس زمانہ میں توسع کرنا مناسب نہیں، کیونکہ لوگ زیادہ کھاتے ہیں، علماء بھی طرح (ممكن مقعد کے ساتھ) بیٹھنے کی حالت میں بھی خروجِ رباح کے سب سے بے وضو ہو جاتے ہیں۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

آپ نے فرمایا کہ اس زمانہ کے احناف کو مذہبِ قدیم کے موافق فتویٰ نہ دینا چاہیے، کیونکہ اس زمانہ میں ہم نے بکثرت دیکھا کہ لوگ چاروازی بیٹھنے کی حالت میں سونے سے بھی بے وضو ہو جاتے ہیں اور ان کو خبر بھی نہیں ہوتی۔ (ملکوب الدرر ص ۵۰-۱)

صاحب معارف السنن کی تحقیق

رفیق محترم مولانا الحدیث العنبری غم فیضہم نے اس موقع پر یہ بات بھی نہایت برہنہ لکھی کہ اگر فقہاء و مجتہدین کا مذہب (جن میں حماد بن ابی سلیمان، امام عظیم ابو حنیفہ، العسمان، سفیان ثوری، امام شافعی، حضرت ابن مبارک وغیرہم ہیں) حدیث ترمذی کے موافق ہوتا اس امر کی دلیل ہے کہ اس حدیث کی ان سب حضرات نے تلقین بالقول کی ہے، جو ظاہر ہے کہ اس کو صحیح مان لینے کے بعد ہی ہو سکتا ہے، لہذا ایسے کہار مجتہدین و فقہاء کی تصحیح، دوسرے محدثین کی تعلیل پر ضرور مقدم ہوتی چاہیے، اور شاید ایسے ہی اسباب و وجوہ سے محدث ابن جریر طبری نے بھی ”تہذیب الآثار“ میں اس کی تصحیح کی ہے۔ (کنز الدواعی ص ۱۰۳) واللہ اعلم (سوانح السنن ص ۱۲۸)

(۱) اہم نتائج: (۱) معلوم ہوا کہ روایت حدیث پر جو کلام بعض کہار محدثین کی طرف سے کیا گیا ہے وہ بھی کوئی آخری فیصلہ نہیں قرار دیا جاسکتا۔ واللہ اعلم۔ (۲) دوسرے تائیدی طریق و ضابطہ کی موجودگی میں کسی حدیث کی تصحیف درست نہیں۔

(۳) ائمہ مجتہدین اور اکابر فقہاء امت کی تصحیح حدیث نہ صرف یہ کہ مواقع نزاع میں نہایت اہم ہے، بلکہ وہ مستحق تقدیم ہے۔

(۴) حافظ ابن حزم کی نظر احادیث و آثار پر نہایت وسیع ہے، اور وہ تقریباً پورا مواد سامنے کر دیتے ہیں، جو بڑی قابلِ قدر بات ہے مگر اپنے مسک کی تائید اور دوسروں کی تردید میں حق و انصاف کی راہ سے ہٹ جاتے ہیں، اور اس سلسلے میں جو کچھ حیران کن ہے بڑے ائمہ مجتہدین پر بھی کر جاتے ہیں، اس میں خود وہ ناخانی نہیں رکھتے، البتہ کچھ کمال مابلی حدیث نے ضرور ان کی تقلید کا شرف و امتیاز حاصل کیا ہے۔ سہ ماہیہ معہم اللہ تعالیٰ و عفا عنہم۔

(۵) مسئلہ قوم کی اہمیت تو اس کے بارے میں اقوال و مذاہب کثیرہ مختلفہ سے ظاہر ہے، اور حدیثی نقطہ نظر سے ابن حزم کا توصیفات میں اس پر کلام کرنا، اور امام بخاری، ابو داؤد و ترمذی وغیرہ کا مذہب، ابن عباس کو موضوع بحث بنانا ظاہر ہے کہ وہ کسی قدر نقد و نظر کا محتاج ہے،

مگر افسوس ہے کہ اس پر سیر حاصل بحث کہیں نہیں ملی، علماء اہل حدیث میں سے علامہ شوکانی، صاحب عون المعبود، صاحب تحفہ اور صاحب مرعۃ نے توجہ کی ہے، مگر ہر ایک نے اپنی الگ الگ تحقیق سمجھاری ہے، جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں، ان حالات میں ایسی اہم حدیثی و فقہی مسئلہ کو سرسری کہہ کر نظر انداز کر دینا مناسب نہیں، جیسا کہ ایک قائل احترام محقق بزرگ نے لکھ دیا: ”(ہم معاملہ نوم تو وہ تقریباً متفق علیہ ہے) اس میں جو خلاف منقول ہوا ہے وہ دلائل کے لحاظ سے محض سرسری اور سستی ہے، لاکھ التفات نہیں“

ضروری و اہم عرضداشت

ان سب علماء احناف کی خدمت میں ہے جو حدیث کے درس و تصنیف میں مشغول ہیں کہ وہ اپنے علم و مطالعہ کی حدود وسیع کریں اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے طرز پر قدیم و جدید پورے لٹریچر کا مطالعہ کر کے علی وجہ البصیرت مسائل و مباحث مہمہ کا فیصلہ کریں، کتب حدیث و رجال اور شروح حدیث کے مکمل مطالعہ کے بغیر حدیثی خدمت کا ادا ہونا دشوار ہے۔ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ اور علامہ کوثری کا طریقہ یہ تھا کہ وہ نہ صرف علم و فن اور خصوصاً علم حدیث کی مطلوبہ بات ہی کا مطالعہ فرماتے تھے بلکہ مخطوطات ناشرہ تک بھی رسائی حاصل کرتے تھے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے سنہ ۱۱۸۱ ھ بمطابق ۱۷۶۷ء میں حضرت اقدس گنگوہی رحمہ اللہ کے یہاں کیا تھا، اور پھر جب وہ ۱۱۸۵ ھ میں سال بعد حیدرآباد سے طبع ہو کر شائع ہونے لگی تو اس کا مکرر مطالعہ فرمایا، اور چار جلدیں جو آپ کی زندگی میں شائع ہو چکی تھیں، ان کے وہ موضوع متعین فرمائے، جہاں مخطوط و مطبوع میں فرق تھا، پھر فرمایا کرتے تھے کہ اب میرے پاس وہ قرآن جمع ہو رہے ہیں، جن سے مخطوط کی صحت مطبوع کے مقابلہ میں ثابت ہو رہی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ اور علامہ کوثری رحمہ اللہ جیسی جانفشانی، کثرت مطالعہ، غیر معمولی تلاش و جستجو کے نتیجہ میں انکو یہ نظیر فضل و تبحر حاصل ہوا، زمانہ حال کے علماء سے متوقع نہیں ہے، مگر امکان سے باہر بھی نہیں، پھر یہ کہ ان حضرات یا ان جیسے علماء سابقین نے اگر ہزاروں مسائل کی تحقیق میں سرکھپایا اور کامیابی حاصل کی تھی، تو کیا اب دس بیس مسائل میں بھی کامیابی نہیں ہو سکتی؟ ضرور ہو سکتی ہے بشرطیکہ ہم خدا کی توفیق و تائید پر پورا بھروسہ کر کے اپنی صرف ہمت میں کوتاہی نہ کریں۔ ولا حصول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

قولہ علیہ السلام للبرقد ان حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: یعنی سو جائے تا آنکہ نیند کا شمار اور غفلت دور ہو کر وہ یہ جان سکے کہ کیا کچھ پڑھ رہا ہے یا جو کچھ زبان سے کہہ رہا ہے، وہ اپنے لئے استغفار ہے یا بدعا اور عذر میں ہے کہ اختیار شرط صلوة ہے۔ یعنی سوچ سمجھ کر اپنے اختیار و ارادہ سے عمل کرے، اور اپنے افعال سے بالکل غافل نہ ہو، گو یا حدیث الباب آیت قرآنی لا تقربوا الصلوۃ و انتم مسکری حتی تعلموا ما تقولون سے ماخوذ ہے، اور اسی سے فقہائے ائمہ و جنون کو ناقض وضوء قرار دیا ہے، انہوں نے دیکھا کہ قرآن مجید میں علم بالقول کو عبادت صلوة فرمایا ہے، لہذا جو شخص یہ نہ جان سکے کہ وہ زبان سے کیا کچھ کہہ رہا ہے، وہ نماز سے قریب نہ ہو، ائمہ و جنون کی حالت میں بھی ظاہر ہے کہ آدمی نہیں جانتا کیا کہہ رہا ہے۔

خشوع صلوة کی حقیقت کیا ہے؟

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا: اسی آیت مذکورہ سے اوئی درجہ خشوع کا بھی متعین کیا گیا ہے کہ وہ یہ جان سکے، خود یا اس کا امام کیا پڑھ رہا ہے، اس کو اچھی طرح سمجھ لو، پھر اس کے بعد دوسرے مراتب خشوع متحب کے درجہ میں ہیں، جیسا کہ اختیار شرع المختار میں ہے، دوسری عام کتب فقہ میں یہ صراحت مجھے نہیں ملی، اس دوسرے خشوع کی تفصیل مشہور ہے کہ مثلاً حالت قیام میں کہاں نظر رکھے اور حالت رکوع و سجود میں

کہاں وغیرہ، میں اس تفصیل کا ماخذ کتب حنفیہ میں تلاش کرتا رہا تو متن مبسوط جوڑ جانی (تمیذ امام محمد رحمہ اللہ) میں ملے۔

امام احمد رحمہ اللہ سے ان کی کتاب الصلوٰۃ کے حوالہ سے یہ منقول ہے کہ نمازی حالت قیام میں اپنا سر کسی قدر جھکا کر رکھ (ابو) گویا انہوں نے اس کو خشوع فرمایا، مگر مجھے اس بارے میں تردد ہے کہ کتاب مذکور امام احمد کی تصنیف ہے، اگرچہ میں اس کی تصنیف بتائی ہے۔

مسائل واحکام: محقق حافظ یعنی رحمہ اللہ نے حدیث الباب کے تحت مندرجہ ذیل احکام شمرائے:

(۱) نفلہ نوم کے وقت نماز ختم کر دینی چاہیے کہ ایسی حالت میں اگر نماز کو باقی رکھے گا تو نہ نماز صحیح ہوگی، نہ وضو باقی رہے گا۔

(۲) نفلہ نوم سے کم درجہ کی (اگکھ) کا ہے، جنوم قبل ہے اور اس سے وضو نہیں لوثی۔

(۳) امر احتیاطی پر عمل کرنا چاہیے، کیونکہ حدیث میں صرف احتمال غلطی سے بچنے کے لئے نماز ختم کرنے کا حکم فرمایا گیا ہے۔

(۴) نماز میں غیر متعین وعائیں کرنے کا جواز حاصل ہوا۔

(۵) عبادت میں خشوع اور حضور قلب حاصل کرنے کی ترویج ہوئی۔ (عمدۃ القاری ۱: ۸۱۶)

بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ غَيْرِ حَدَثٍ

(بغیر حدث کے وضو کرنا)

(۲۱۱) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ سَمِعْتُ عَنْ عَمْرِو بْنِ غَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُ اسْحَاحَ وَحْدًا ثَابِتًا مُسَدَّدًا

قَالَ لَنَا يَحْيَى عَنْ سَفْيَانَ قَالَ حَدَّثَنِي عَمْرِو بْنُ غَابِرٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ قُلْتُ كَيْفَ كُنْتُمْ تَضَعُونَ قَالَ يُجِزُّنِي أَخَذَ بِلَا الْوُضُوءِ مَا لَمْ يُحَدِّثْ.

(۲۱۳) حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ لَنَا سُلَيْمَانُ قَالَ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ أَخْبَرَنِي بَشِيرُ بْنُ يَسَّارٍ قَالَ

أَخْبَرَنِي سُوَيْدُ بْنُ الثُّعْمَانِ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ خَيْبَرٍ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالصُّهْبَاءِ

صَلَّى لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْغُضْرَ فَلَمَّا صَلَّى دَعَا بِلَا طَعْمَةٍ فَلَمْ يَوْتَ إِلَّا بِالسُّيُوقِ فَأَكَلْنَا وَشَرِبْنَا ثُمَّ قَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَغْرِبِ فَمَضْمَضَ ثُمَّ صَلَّى لَنَا الْمَغْرِبَ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

ترجمہ ۲۱۱: حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول ﷺ ہر نماز کے لئے وضو فرمایا کرتے تھے، میں نے کہا تم لوگ کس مرتبہ کرتے تھے،

کہنے لگے کہ ہم میں سے ہر ایک کو وضو اس وقت تک کافی ہوتا جب تک کوئی وضو، کو توڑنے والی چیز پیش نہ آجائے۔

(۲۱۲) حضرت سید بن اسمانؓ نے بتلایا کہ ہم فتح خیبر والے سال میں رسول ﷺ کے ہمراہ تھے، جب ہم صہبہؓ میں پہنچے تو رسول ﷺ نے

ہمیں عصر کی نماز پڑھائی، جب نماز پڑھ چکے تو آپؐ نے کھانے منگووائے (کھانے میں) ستوکھانا کچھ اور نہ آیا، سو ہم نے اسی کو کھایا اور یہ،

پھر رسول ﷺ مغرب کی نماز کے لئے کھڑے ہوئے تو آپ ﷺ نے کھلی پھر ہمیں مغرب کی نماز پڑھائی اور (نیا) وضو نہیں کیا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: اس باب سے امام بخاری رحمہ اللہ وضو مستحب کا حال بیان کر رہے ہیں، اسی لئے اس

کے تحت وضو اور ترک وضو دونوں کی حدیثیں روایت کیں، صاحب درختار نے جس موضوع پر گئے ہیں جن میں وضو مستحب ہے، پھر فرمایا میں

پہلے بتلا چکا ہوں کہ شریعت کو محبوب و مطلوب تو یہی ہے کہ ہر نماز کے وقت وضو کیا جائے، اور وہی آیت اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الایہ

لہ مصروف کر رکھ دین و تقیہا میں سے تھے، جن کے حالات مقدمہ انوار الباری ۲۴۳: ۱ میں چکے ہیں مگر جو ہر مضنیہ، فوائد، یہ، صدائق حنفیہ وغیرہ میں کتاب

مذکورہ بالا کا ذکر ان کی تصانیف میں ہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

سے بھی ظاہر ہوتا ہے اسی لئے "وانتم محدثون" کا قائل نہیں ہوں جیسے مفسرین نے کہا ہے، میرے اس رجحان کا باعث ابوداؤد کی حدیث ہے۔ سند قوی ہے کہ نبی کریم ﷺ کو ہر فرض نماز کے وقت وضو کا حکم تھا، خواہ آپ ﷺ ظاہر ہوں یا غیر ظاہر، پھر جب یہ بات شق ہوئی تو آپ ﷺ کو ہر فرض نماز کے وقت مسواک کرنے کا حکم فرما دیا گیا، جس سے معلوم ہوا کہ مسواک کرنا وضو کا بدلہ ہے یعنی اصل تو وضو ہی تھا، شق ت کی وجہ سے وضو کا ایک نمونہ اس کی جگہ باقی رکھا گیا چونکہ ہمارے یہاں بھی فتح القدیر میں ہے کہ مسواک کرنا ہر فرض نماز کے وقت مستحب ہے۔

حکم وضو قبل نزول نعلین

فرمایا وضوء ان چیزوں سے ہے جن کا حکم نزول نعلین سے پہلے آچکا تھا، کیونکہ نیت مآذہ جس میں وضوء کا حکم منصوص ہوا، آخر میں اترا ہے، اور وضوء اس سے پہلے بھی فرض تھا۔

بحث ونظر: یہ بات تو صاف واضح ہے کہ عام امت پر ہر فرض نماز کے وقت بغیر حدیث کے تجدد یہ وضو فرض نہ تھی، جس کو حدیث الباب میں حضرت انسؓ نے بھی بیان فرمادیا کہ حضور ﷺ تو ہر نماز کے وقت وضو فرماتے تھے اور ہمیں بغیر حدیث کے وضو کی ضرورت نہ تھی۔ لہذا یہ بحث ہوئی کہ اس حضور ﷺ جو ہر نماز کے وقت وضوء جاریہ فرماتے تھے، وہ بطور وجوب تھا یا بطور استحباب؟ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام طحاوی رحمہ اللہ کے حوالہ سے دونوں احتمال ذکر کئے ہیں، لکھا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے فرمایا: احتمال ہے کہ خاص آپ ﷺ پر وضوء واجب تھا، پھر فتح مکہ کے دن منسوخ ہوا، جس کا ثبوت امام مسلم کی حدیث بریدہ سے ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے فتح مکہ کے دن ایک وضوء ہی سے نماز پڑھیں، حضرت عمرؓ نے سوال کیا تو فرمایا: میں نے ایسا عہد کیا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ ﷺ ہر نماز کے وقت وضوء استحباب کرتے تھے، پھر اس خیال سے کہ لوگ اس کی واجب نہ سمجھیں، بیان جواز کے لئے اس کو ترک فرمایا، اس کو نقل کر کے حافظہ نے لکھا: میں کہتا ہوں کہ دوسرا احتمال زیادہ اقرب (انہی اسباب) ہے، کیونکہ پہلے احتمال پر فتح مکہ سے پہلے ہی ہو چکا تھا جس پر سید بن النعمان کی حدیث الباب شاہد ہے، وہ واقعہ خبر کا ہے، جو فتح مکہ سے ایک زمانہ قبل ہوا ہے۔ (فتح بابی ۲۲۰)

حافظ کا اشکال وجواب

یہ چیز پہلے ذکر ہو چکی کہ حدیث ابی داؤد میں صراحت ہے کہ رسول اکرم ﷺ ہر نماز کے لئے وضو کرنے کے مامور تھے، ظاہر ہوں یا غیر ظاہر، اور جب یہ التزام آپ پر شاق ہوا تو مسواک کا حکم وضو کی جگہ قائم ہوا، اور اس حدیث کی تصحیح ابن خزیمہ نے بھی کی ہے جیسا کہ خود فتح الباری میں ہے، تو فتح کے احتمال کو صرف اس لئے گرانا کہ اس کو فتح مکہ سے کیوں کر منسوب کر دیا گیا مناسب نہیں معلوم ہوتا، دوسری بات یہ بھی قابل غور ہے کہ امام طحاوی رحمہ اللہ بھی حافظ ابن حجر کی طرح حدیث سید بن النعمان سے باخبر ہیں، کیونکہ انہوں نے معانی الآثار باب اکسل ما غیرت النار اھل یوجب الوضوء أم لا؟ میں اس کی روایت کی ہے پھر کہ وجہ ہے کہ انہوں نے فتح کو واقعہ خیبر سے متعلق نہیں کیا، سب حضرات نے حافظ کی عبارت مذکورہ کو نقل کیا ہے، مگر کسی نے اس اشکال کا جواب نہیں دیا، حالانکہ امام طحاوی کی جو غیر معمولی عظمت فن حدیث میں ہے، اس کے لحاظ سے یہ ہاتھ کھٹکنی چاہیے، اور آئندہ بھی اگر باب مہم و تحقیق کو ایسے مواضع سے یوں ہی ہی نہ گزر جانا چاہیے، راقم الحروف کی سمجھ میں جو کہہ اس وقت آیا وہ عرض ہے:-

معانی الآثار امام طحاوی کی پوری عبارت پڑھنے کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حافظ ابن حجر کو مغلطہ ہوا ہے اور امام طحاوی نے فتح کے ثبوت میں حدیث بریدہ کو پیش ہی نہیں کیا بلکہ انہوں نے تو اس کے ثبوت میں عبد اللہ بن حنظلہ کی حدیث پیش کی ہے، جس میں فتح مکہ وغیرہ کا کہیں ذکر نہیں ہے، البتہ حازمی نے اس کا شاہد حدیث بریدہ مذکور کو قرار دیا ہے، جس کا ذکر انہی ۲۲۲-۲۲۳ میں ہے، اور اسی موقع پر اس میں امام طحاوی کے جملہ فتح ذلک (پھر ہر نماز کے وقت وضو کا وجوب منسوخ ہو گیا) کے بعد لکھا کہ امام احمد وغیرہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے۔

تحقق یعنی نے بھی عہد ۸۶۹ھ میں امام غلامی کا قول نسخ کا نقل کر کے بھی لکھا کہ انہوں نے اس کے لئے استدلال عبداللہ بن حنظلہ بن ابی عامر کی حدیث سے کیا ہے، پھر کچھ نہیں آتا کہ حافظ نے امام غلامی کی طرف اتنی غلط بات کس طرح منسوب کر دی اور پھر یہ ظاہر کرنے کی سعی فرمائی کہ جیسے امام غلامی کو یہ بھی خبر نہیں کہ سوید بن العثمان کی روایت خبر سے حلق ہے، لہذا نسخ کو نسخ کہہ کر کیوں رکھا، وہ تو ایک مدت قبل ہو چکا ہے دوسرے یہ کہ نسخ خبر کا وہدہ ۷ھ میں ہوا ہے اور نسخ کہہ ۸ھ میں تو ایک سال یا سو سال کی مدت کو ایک زمانہ سے تعبیر کرنا مبالغہ پر مشتمل ہے، تیسرے یہ کہ اگر امام غلامی نسخ کہہ والے واقعہ ہی کو نسخ کا سبب کہہ بھی دیجئے، تب بھی اعتراض مناسب نہ تھا، کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نسخ خبر والے واقعہ میں جو آپ نے دو نمازوں کو ایک وضو سے پڑھا، اس سے پوری طرح شہرت نہ ہوئی تھی، نہ تمام صحابہ یہ یہ سمجھا تھا کہ حضور ﷺ پر جو خاص وجوب و پابندی کی صورت تھی، وہ نرم ہو گئی ہے، کیونکہ وہ بات آپ کے ساتھ خاص تھی، اس کا تعلق دوسرے لوگوں سے تھا بھی نہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ ایسے حلیل القدر صحابی نے نسخ کہہ کے روز سوال کر دیا اور عرض کیا کہ آج تو آپ نے نئی بات کی ہے کہ لگی نمازوں کو ایک وضو سے ادا فرمایا، اور آپ نے جواب میں فرمایا: "اے عمر!" میں نے عہد ایسا کیا ہے۔"

عرض حضرت امام احمد شین علامہ غلامی و رحمانہ نے تو صرف اتنا فرمایا تھا کہ یہ بات بھی جائز و مجمل ہے کہ حضور اکرم ﷺ پہلے ہر نماز کے وقت وضو جو بافرماتے تھے، پھر یہ بات منسوخ ہو گئی، لیکن یہ کب منسوخ ہوئی، اس کے لئے نسخ کہہ والی روایت کا ذکر کیا نہ اس کا حوالہ دیا۔ بلکہ ایسی روایت سے استدلال کیا، جس کا تعلق نسخ کہہ والے سال سے ہے نہ نسخ خبر والے سال سے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلہ اتم واکرم۔

مذہب شیعہ و ظاہریہ

تحقق یعنی نے لکھا کہ ان دونوں فرقوں کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ مٹمین پر ہر نماز فرض کے لئے جدید وضو کرنا واجب ہے، مسافروں پر نہیں، اور وہ حدیث بریدہ ابن الحصیب سے استدلال کرتے ہیں کہ آنحضرت ہر نماز کے وقت وضو فرماتے تھے، اور یوم النحر میں پانچ نمازیں ایک وضو سے پڑھیں (یعنی مسافر ہونے کی وجہ سے)

اور ایک گروہ یہ بھی کہتا ہے کہ ہر نماز کے لئے مستقل وضو ہر حالت میں واجب و ضروری ہے، اور اس کو ابن عمر، ابو موسیٰ، جابر وغیرہ سے روایت کیا گیا ہے، ابن حزم نے کتاب الایماح میں اس مذہب کو عمر و بن عبید سے بھی نقل کیا اور لکھا کہ ہمیں ابراہیم نخعی سے بھی یہ روایت پہنچی کہ ایک وضو سے پانچ سے زیادہ نمازیں نہ پڑھی جائیں۔

مذہب ائمہ اربعہ و اکثر علماء حدیث

یہ ہے کہ وضو بغیر حدیث کے واجب نہیں، کہ آیت اذا قمتم الى الصلوة سے مراد حالت حدیث ہی ہے، اور دارمی نے حدیث لا وضوء الا من حدیث سے بھی استدلال کیا ہے۔

حافظ ابن حجر کے استدلال پر حافظ عینی کا نقد

حافظ نے لکھا کہ آیت مذکورہ کو ظاہر پر نہ کہتے ہوئے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں جوامر ہے وہ حدیث والوں کے لئے تو وجوب کے لئے ہو اور با وضو لوگوں کے لئے احتیاب کے لئے ہوں پر حافظ عینی نے لکھا کہ یہ صورت قواعد عربیت کے خلاف ہے، چنانچہ بختری سے جب اسی صورت کے بارے میں روایت کیا گیا تو اس نے کہا کہ یہ جائز نہیں، کیونکہ ایک کلمہ سے ایک ہی وقت میں دو مختلف معانی مراد لیں ناموسبغ انصاف و تفسیر ہے۔

تحقق یعنی نے لکھا: ۱۔ حدیث الباب سے جہاں حدیث کی حالت میں وضو کا وجوب ثابت ہوتا ہے، اسی طرح بغیر حدیث کے ہر نماز کے

لئے وضو کی فضیلت بھی نکلتی ہے، اور حدیث نہ ہو تو ایک وضو سے بہت سی نمازیں بھی پڑھ سکتا ہے۔ یہ جواز بھی ثابت ہوا (عمدة القاری ۱: ۸۶۹)۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد:

فرمایا: علماء حنفیہ نے انتخاب وضو جدید کے لئے اختلاف مجلس یا دو وضو کے درمیان تو سب عبادت کی شرط لگائی ہے اور میرے نزدیک وضو علی الوضوء میں بعض سلف کے تعامل سے وضو ناقص بھی داخل ہے، مثلاً ابو داؤد، طحاوی و نسائی وغیرہ میں ہے کہ حضرت علیؓ نے چہرے، ذرا سین، راس و رمل کا مسح کیا اور فرمایا ”یہ وضو بغیر حدیث کا ہے۔“

بَابُ مِنَ الْكِبَارِ أَنْ لَا يَسْتَتِرَ مِنْ بَوْلِهِ

(پیشاب سے نہ چپتا کبیرہ گناہوں میں سے ہے)

(۲۱۳) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ قَالَ سَمِعْتُ جَبْرِ بْنَ جَبْرِ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِخَطْبٍ مِنْ خِيَطَانِ الْمَدِينَةِ أَوْ مَكَّةَ فَسَمِعَ صَوْتَ إِنْسَانَيْنِ يُعَذِّبَانِ فِي قُبُورِهِمَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَذِّبَانِ مَا يُعَذِّبَانِ فِي كَبِيرٍ ثُمَّ قَالَ بَلَى كَانَ أَحَدُهُمَا لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ وَكَانَ الْآخَرُ يُمَشِي بِالنَّمِيمَةِ ثُمَّ دَعَا بِجَرِيدَةٍ فَكَسَرَهَا كَسْرَ تَيْنٍ فَوَضَعَ عَلَى كُلِّ قَبْرٍ مِنْهُمَا كَسْرَةً فَقِيلَ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ فَعَلْتَ هَذَا؟ قَالَ لَعَلَّهُ أَنْ يَخْشَفَ عَنْهُمَا مَا تَمَّ نَيْبَسَا.

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ (ایک مرتبہ) رسول اللہ ﷺ مدینہ یا مکہ کے ایک باغ میں تشریف لے گئے (وہاں) آپ نے دو شخصوں کی آواز سنی جنہیں ان کی قبروں میں عذاب دیا جا رہا تھا۔ تو آپ نے فرمایا کہ ان پر عذاب ہو رہا ہے اور کسی بہت بڑے عمل کی وجہ سے نہیں، پھر آپ نے فرمایا بات یہ ہے کہ ایک شخص ان میں سے پیشاب سے چپتا نہ تھا اور دوسرے شخص میں چغل خوری کی عادت تھی پھر آپ نے (مجھ کو) ایک شاخ منگوائی اور اس کو توڑ کر دو ٹکڑے کئے اور ان میں سے ایک ایک ٹکڑا ہر ایک کی قبر پر رکھ دیا لوگوں نے آپ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ! یہ آپ نے کیوں کیا آپ نے فرمایا: اس لئے کہ جب تک یہ شہنشاہ شگ نہ ہوں گی اس وقت تک امید ہے ان پر عذاب کم ہو جائے۔

تشریح: یہاں امام بخاری رحمہ اللہ پیشاب سے احتراز و اجتناب نہ کرنے والوں کو تنبیہ کرتا چاہتے ہیں، اور بتلایا کہ اس کی نجاست سے نہ چپتا کبیرہ گناہوں میں سے ہے، محقق یعنی رحمہ اللہ نے اس موقع پر ”کبیرہ گناہ“ پر مختصر مگر جامع کلام کیا ہے، آپ نے لکھا: کبیرہ وہ گناہ ہے جو دوسرے گناہوں کے لحاظ سے زیادہ قبیح و ممنوع اور ظہر شارع میں بڑے درجہ کی برائی رکھتا ہے، جیسے قتل، زنا، میدان جہاد سے منہ پھیر کر بھاگنا وغیرہ، پھر ان کی تعداد میں اختلاف ہے بعض علماء نے سات کہے، جو صحیح بخاری کی روایت الی ہر وہ کے مطابق ہیں، حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: سات کاموں سے بچو! جو انسان کو بالکل تباہ و برباد کر دیتے ہیں۔ شرک، قتل، بحر، سوکھانا، مال، خیم کھانا، میدان جہاد سے بھاگنا، پاکباز عورتوں پر جہت نکات، بعض نے کہا کہ کبائر تو ہیں کہ حدیث میں علاوہ مذکورہ بالا کے مسلمان والدین کی نافرمانی اور بیت اللہ الحرام کی حرمت کے خلاف کوئی کام کرنا بھی ذکر ہے۔ بعض علماء نے فرمایا کہ ہر معصیت، گناہ کبیرہ ہے جس کے ارتکاب پر شریعت میں لعنت و غضب و عذاب کی وعید آئی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے ایک شخص نے کہا کہ کبائر تو سات ہیں، آپ نے فرمایا نہیں! بلکہ وہ سات سو تک ہیں، آخر میں محقق یعنی نے لکھا کہ درحقیقت گناہ کا کچھ تو ایسا ہوتا امر نسبی ہے، لہذا ہر ایسا گناہ، جس سے اوپر درجہ کا گناہ ہے وہ اس کی نسبت سے

صغیرہ ہے اور اپنے ماتحت کے لحاظ سے وہی کبیرہ بھی ہے (عمدة القاری ۱: ۸۷۰)

نیز علماء نے یہ بھی فیصلہ کیا ہے کہ جس کبیرہ گناہ پر بھی صحیح معنی میں توبہ و انابت حاصل ہو جائے وہ صغیرہ جیسا ہے، اور جس صغیرہ پر اصرار و مداومت ہوگی اور اس کی حقیر سمجھا جائے گا وہ کبیرہ جیسا ہو جاتا ہے پس گنہ کی مثال آگ کی چنگاری ہے، اگر بجھانے کا سامان نہ کیا جائے تو چھوٹی سے چھوٹی چنگاری بھی بڑے سے بڑے مکانات و محلات تک کو جلا کر خاک سیہ کر دیتی ہے اور اگر بجھانے کا سامان ہو تو بڑی سے بڑی آگ کے شعلوں کو بھی سر دیکھا جاسکتا ہے گنہ ہوں کی آگ بجھانے کا سامان اگر چہ اعمال صالحہ بھی ہیں، مگر اس کے لئے سب سے بڑا فائز بریگڈ انجن توبہ و انابت الی اللہ ہے، یعنی ندم۔ اقلع اور عزیم علی الترتک (جو توبہ کے اہم ارکان ہیں) اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنے فضل و رحمت سے مفار و کھار معافی سے پناہ دے، آمین۔

بحث و نظر: حدیث الباب کے مضمون میں یہ اشکال ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ان دونوں کو قبر میں عذاب ہو رہا تھا، اور وہ عذاب کسی بڑی بات پر نہ تھا، پھر خود ہی فرمایا: مگر ہاں ان میں سے ایک شخص اپنے پیشاب کی نجاست سے نہ بچتا تھا۔ اور دوسرا چغل خوری کرتا تھا، گویا حضور اکرم ﷺ نے یہ بھی فرمایا کہ ان کو عذاب کسی بڑے گناہ پر نہ تھا، پھر خود ہی فرمایا کہ ان کے گناہ بڑے تھے، اس کی وجہ کیا ہے، اس اشکال کے کئی جوابات محققین اور حافظہ ابن حجر نے ذکر کئے ہیں، داؤدی اور ابن عربی کا جواب تو یہ ہے کہ جس کبیرہ گنہ کی نفی کی گئی ہے وہ یعنی اکبر ہے، یعنی بڑا گناہ تو ہے مگر بہت بڑا قتل عمد وغیرہ کی طرح نہیں ہے، بعض نے کہا کہ مطلب یہ ہے صورت و ظاہر میں یہ گناہ بڑے نہیں ہیں، مگر شریعت ان کو بڑا سمجھتی ہے، بعض نے کہا کہ ان دونوں گناہوں کے ارتکاب کرنے والوں کی نظر و اعتقاد میں تو وہ گناہ معمولی تھے۔ اسی لئے ان سے بچنے کا اہتمام نہ کر تھے مگر خدا کے نزدیک وہ بڑے گنہ ہیں جیسے قرآن مجید میں ہے ”وَحَسْبُوْنَهٗ هٰیثًا وَّهٰذَا عِنْدَ اللّٰهِ عَظِيْمٌ“ (سورہ نور) ”تم اس کو بالکل معمولی بات سمجھتے ہو حالانکہ وہ خدا کے نزدیک بہت بڑی بات ہے“، یعنی ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کے افک کے سلسلہ میں جب کچھ مسلمان بھی مبتلا ہو گئے، جنہوں نے اس کو ایک دوسرے سے نقل کر دیا تھا، اس پر حق تعالیٰ نے ان کو سخت تنبیہ فرمائی کہ تم نے روزمرہ کی باتوں کی طرح اس کو بھی نقل کرنا شروع کر دیا، حالانکہ تم نے بہت ہی بڑی بات کی کہ پیغمبر اعظم کی زوجہ مطہرہ اور مومنین کی روحانی والدہ پر چھوٹی تہمت کا معمولی بات سمجھ لیا، ایسی بات سن کر تو تمہیں فوراً یہ کہہ دینا چاہیے تھا کہ یہ بہتان عظیم ہے، ہم ایسی بات سننے اور نقل کرنے کو ہرگز تیار نہیں ہیں۔ آئندہ ایسی غلطی کا ارتکاب کبھی نہ کرتا، سچے مومن کی شان تو یہ ہے کہ وہ بے تحقیق بات سننے اور نقل کرنے سے قطعی احتراز کرے۔

غرض جس طرح حق تعالیٰ نے نقل، افک کی بات کو ارتکاب کرنے والوں کے نزدیک ہلکا گناہ اور اپنے نزدیک گنہ عظیم قرار دیا اسی طرح حضور اکرم ﷺ نے ان دونوں مذکور گناہوں کی حیثیت بتوائی، علامہ بغوی وغیرہ نے یہ جواب دیا کہ ان گناہوں سے احتراز کرنا بڑی بات نہ تھی نہ ان سے بچنے میں کوئی تکلیف و مشقت تھی، پھر بھی ان سے احتراز نہ کیا گیا، اس جواب کو علامہ محقق ابن دقیق العید اور بہت سے علماء نے پسند کیا ہے۔

ایک جواب یہ بھی ہے کہ فی نفسہ تو وہ گناہ زیادہ بڑے نہ تھے مگر ان پر مداومت و اصرار ہونے سے بڑے ہو گئے، جیسا کہ ”کان احدہما لا لیستر من بولہ و کان الا خور یمشی بالمیمۃ“ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان گناہوں کو بار بار کرتے تھے تو اللہ عالم

(معدۃ القاری ۸۷۴-۸۷۵، فتح نبوی ۲۳-۱)

تخفیف عذاب کی وجہ

حضور اکرم ﷺ نے ایک شبی لے کر دو کلوے کئے اور دونوں قبروں پر رکھ دئے سب پوچھا گیا تو فرمایا، مجھے امید ہے کہ جب تک یہ

مہنیاں خشک نہ ہوں گی، ان دونوں شخصوں پر عذاب کی تخفیف ہوگی۔ محقق بخئی رحمہ اللہ نے وجہ تخفیف علامہ خطابی رحمہ اللہ سے یہ نقل کی کہ نبی کریم ﷺ کے دست مبارک کی برکت اور آپ کی دعا، تخفیف کا اثر تھا، اور آپ کی مہنوں کے تر رہنے تک کے لئے دعا فرمائی ہوگی، اس لئے اس وقت تک تخفیف ہوگئی، ورنہ تر مٹی میں خود کوئی ایسی بات نہیں ہے، جو خشک میں نہ ہو، علامہ منووی رحمہ اللہ نے لکھا کہ علامہ امت کی رائے اس طرح ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ان دونوں کے لئے شفاعت فرمائی تھی، جو مہنوں کے خشک ہونے تک کے لئے تخفیف عذاب کی صورت میں قبول ہوگئی۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ حضور اکرم ﷺ اتنے وقت تک ان کے لئے تخفیف کی دعا فرماتے رہے ہوں۔

بعض کی رائے یہ بھی ہے کہ وہ مہنیاں جب تک تر رہیں اور تسبیح کرتی رہیں، اس لئے عذاب کی تخفیف ہوگئی، کیونکہ خشک تسبیح نہیں کرتی۔ ان حضرات نے آیت قرآنی "ان من شئین الا یسبح حمدہ" میں زندہ اشیاء مراد لی ہیں، پھر کہا کہ ہر چیز کی حیات اس کے مناسب حال الگ الگ ہے۔ مثلاً لکڑی کی حیات خشک ہونے تک ہے۔ پھر کی حیات اپنے معدن سے نہ اٹھنے تک ہے۔ وغیرہ مگر محققین کی رائے یہ ہے کہ ہر چیز ہر حالت میں تسبیح کرتی ہے، پھر یہ کہ ان کی تسبیح حقیقی معنی میں ہے یا اس لحاظ سے ہے کہ ہر چیز اپنی صورت حال سے صالح عالم کا اقرار اور اتزہ کر رہی ہے، اس بارے میں اہل تحقیق کا مسلک یہ ہے کہ وہ تسبیح کرتی ہیں، اس کے بعد محقق بخئی رحمہ اللہ نے یہ بھی لکھا کہ اس حدیث کی وجہ سے علماء نے قبر کے پاس تلاوت قرآن مجید کی مستحب قرار دیا ہے، کیونکہ جب تسبیح برکت سے تخفیف عذاب کی امید ہے تو تلاوت قرآن مجید سے بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ (مجموعہ فتاویٰ ۱۸۶۴)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا: آیت مذکورہ کے تحت مفسرین نے بہت سے آثار ذکر کئے ہیں، جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء کی تسبیح ایک وقت میں منقطع بھی ہو جاتی ہے، حالانکہ آیت سے عموم معلوم ہوتا ہے، کہ ہر چیز ہر وقت و ہر حال میں تسبیح کرتی ہے، مثلاً آثار میں ہے کہ کپڑا جب تک سفید رہتا ہے، تسبیح کرتا ہے، جب میلا ہو جاتا ہے تسبیح نہیں کرتا، اسی طرح پانی جب تک جاری رہتا ہے تسبیح کرتا ہے، رک گیا تو نہیں کرتا اور اسی لئے میرے نزدیک ماوراء القوقع نجاست سے غیب بھی ہو جاتا ہے جو حنیف کا مسلک ہے، ایسے ہی عورت، جماعت جنس تسبیح سے خالی ہو جاتی ہے، اور کنگدھاریہ دونوں تو کسی حال میں بھی تسبیح نہیں کرتے (جنس ان کے بارے میں قاطع صلوٰۃ ہونے کی وجہ بھی سمجھ میں آتی ہے) اسی لئے جب حضرت عائشہ کے سامنے حاضرہ عورت کے قاطع صلوٰۃ ہونے کا ذکر ہوا تو آپ نے غصہ سے فرمایا تھا: کہ تم نے تو ہمیں (عورتوں کو) کتوں اور گدھوں کے برابر کر دیا۔ (یہ بحث اپنے موقع پر کتاب الصلوٰۃ میں آئے گی ان شاء اللہ کہ کلب و حمار و حاضرہ عورت قاطع صلوٰۃ ہونے کا کیا مطلب ہے)

یہی صورت پتھر کی ہے کہ جب تک اپنی جگہ پر رہا، تسبیح کرتا رہا، وہاں سے اٹھ کر ڈیا گیا تو خالی ہو گیا، اور درخت میں جب تک تری رہی تسبیح کرتا رہا، خشک ہوا تو ختم ہوگئی، لیکن میرے نزدیک حقیقی بات یہ ہے کہ تسبیح تو ہر چیز ہر حالت میں کرتی ہے جیسا کہ نص قرآنی سے ثابت ہے البتہ تسبیح کی نوعیت بدل جاتی ہے، کیونکہ کپڑے کا میلنا ہونا، پانی کا ٹھہرنا، پتھر کا اپنی جگہ سے اٹھنا، اور درخت کا خشک ہونا، یہ سب ان چیزوں کے لئے ہنزلہ موت ہیں، اور اسی طرح انسان بھی اپنی زندگی تک تسبیح کرتا ہے، جب مر گیا، مٹی ہو گیا، اور اس کے اجزاء بدن عناصرِ اصلیہ کی طرف لوٹ گئے، تو پھر یہ دنیوی زندگی والی تسبیح ختم ہوگئی، اور عنصر کی تسبیح باقی رہے گی، اور اسی طرح ہر چیز کی عناصری تسبیح باقی رہتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ تمام اشیاء کی تسبیح بالکل یہ قسم نہیں ہو جاتی، بلکہ اس کی نوعیت بدل جاتی ہے، چنانچہ قرآن مجید نے ہر نوع کی تسبیح الگ الگ ہونے کی طرف "کل قد علم صلوٰۃ و تسبیحہ" سے اشارہ کیا ہے، مثلاً اکبر رحمہ اللہ نے فصوص میں لکھا کہ "کہا کہ کافر کا بیہ اور ڈھانچہ تسبیح نہیں کرتا، لیکن اس کے اجزاء تسبیح کرتے ہیں" اس سے بھی مراد ہے جو میں نے اوپر بیان کی کہ یہ طہری جسم اور ہیئت و حدانیہ

تسبیح نہیں کرتی، بلکہ اس کے اجزاء و حصا صراحتی خاص نوعیت کی تسبیح کرتے ہیں۔ اسی طرح جب تک درخت سرسبز رہتا ہے، تو وہ نباتات کی تسبیح کرتا ہے اور جب خشک ہو جاتا ہے تو جمادات والی تسبیح کرتا ہے۔

عذاب قبر کے دو سبب

حدیث الباب میں عذاب قبر کے دو سبب بیان ہوئے، ایک پیشاب سے نہ بچنا، جس کی صورت یہ بھی ہے کہ پیشاب کے لئے اس طرح بیٹھا یا کھڑے ہو کر کیا کہ جمیع بدن یا کپڑوں پر پڑیں، یا پیشاب کے بعد استنجاء اچھی طرح نہ کیا اور اس کے قطرے کپڑوں یا بدن کو لگے، ہر صورت میں اگر نماز سے پہلے بدن اور کپڑوں کو پاک کر لیا، تو گونا گوا پاک کپڑے پہننا یا بدن کا نجس رکھنا بھی مومن کیلئے پسندیدہ نہیں، تاہم نماز کی صحت کے لئے تو پاک شرطِ اعظم ہے، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ نماز سے پہلے بدن اور کپڑوں کی طہارت کا پورا اطمینان کر لینا ضروری ہے، چونکہ اس زمانے میں پیشاب کے بعد ڈھیلوں کے استعمال کا رواج بہت کم ہو گیا ہے، اور صرف پانی سے استنجاء اگرچہ درست ہے، مگر بعد کو قطرہ آجانے کا احتمال اکثر رہ جاتا ہے، اس سے اگر صرف کپڑا ملوث ہوا تو وہ بمقدار رفع ہے، لیکن اگر قطرہ وضو کے بعد خارج ہو گیا تو وضو بھی گیا اور نماز بھی درست نہ ہوگی، اس وجہ سے راقم الحروف کا رائے ہے کہ جو لوگ ڈھیلے کا استعمال نہ کریں، وہ کم از کم اس امر کا التزام ضرور کریں کہ نماز سے کچھ دیر پہلے ضرورت پیشاب وغیرہ سے فارغ ہو جایا کریں تاکہ وضو و نماز تک قطرے کا احتمال باقی نہ رہے، یہ صرف وضو اور نماز کی صحت کے لئے عرض کیا گیا، ورنہ بہتر یہ ہے کہ نماز کے وقت کپڑے پر پیشاب وغیرہ نجس اشیاء کا ذرا سا بھی اثر نہ ہو، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ منی کے ڈھیلے سے استنجے کا اہتمام اس لئے زیادہ اہم و احوط ہے خصوصاً اس زمانہ میں کہ مشائخ کی کمزوری عام ہو گئی ہے، واللہ تعالیٰ تو فقیہ عمل عطاء فرمائیں، مذکورہ بالا اشترج سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ پیشاب سے نہ بچنے پر قبر کا عذاب کیوں ہوگا، کہ نماز (جو دین اسلام کا بڑا ستون ہے وہی) اورچہ صحت و قبول حاصل نہ کر سکے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: میرے نزدیک عذاب قبر ساری نجاستوں سے نہ بچنے پر ہوگا، اس میں صرف بول کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، اور اس کا ذکر اس لئے ہوا ہے کہ اس زمانہ میں لوگ اسی کے پارے میں زیادہ لاپرواہی کرتے تھے اور دوسری نجاستوں سے بچنے میں اس قدر لاپرواہ تھے، پھر نجاستوں سے نہ بچنے پر عذاب کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیامت کے روز سب سے پہلا سوال دنواخذہ و منہ سے نماز کا ہوگا، اور قبر و برزخ کا مقام چونکہ آخرت کی پہلی منزل ہے اور وضو و نماز کا مقدمہ ہے۔ اس لئے مناسب ہوا کہ پہلی منزل میں طہارت پر مواخذہ ہو۔

تیز یہ کہ قبر و برزخ میں واسطہ فرشتوں سے رہے گا، جو نجاستوں سے طبعاً و فطرۃً متنفر ہوتے ہیں، لہذا وہ اسی لحاظ سے عدم طہارت پر مواخذہ عذاب کے لئے مامور ہوں گے، اور جس طرح پیشاب وغیرہ میں ظاہری وحی نجاست ہے، اسی طرح نیمہ میں باطنی ومعنوی نجاست ہے کہ وہ مردہ بھائی کے گوشت کی طرح نجس و حرام قرار دی گئی ہے لہذا ان دونوں پر عذاب قبر مقرر کیا گیا۔

حدیثی فائدہ: حافظ رحمہ اللہ نے لکھا کہ ابن حبان نے حدیث ابی ہریرہ کی بالفاظ ذیل تصحیح کی ہے:

وكان الاخذ بؤذی الناس بلسانه وبعشی بہنہم بالنمیمۃ (دوسرا شخص لوگوں کو اپنی زبان سے ایذا پہنچاتا تھا، اور ان کے درمیان جھگڑیاں کرتا تھا)

لطفیقہ: حافظ نے مذکورہ عنوان کے تحت لکھا: بعض حضرات نے حدیث الباب کی مذکورہ دونوں خصلتوں کے درمیان مناسبت جمع لکھی ہے کہ برزخ مقدمہ آخرت ہے اور قیامت کے دن سب سے پہلے حقوق اللہ میں سے نماز کا فیصلہ کیا جائے گا اور حقوق العباد میں سے قتل و خون کے فیصلے سب سے پہلے ہوں گے، ظاہر ہے کہ ملاحضہ الصلوۃ حدیث و نجس سے طہارت ہے، اور قتل و خون کے معاملات کا بڑا سرچشمہ غیبت اور ایک کی بات دوسرے تک

بطور فساد و فتنہ انگیزی کے پہنچاتا ہے۔ اسی سے لوگوں کے جذبات مشتعل ہو کر قتل و خون ریزی تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ (فتح الباری ۳۶۲-۱۰)
 نمیمہ کیا ہے؟: محقق یعنی نے امام نووی کے حوالہ سے لکھا کہ ”نیمہ“ لوگوں کی باتیں دوسروں تک ضرر رسائی کے ارادہ سے پہنچاتا ہے اور وہ بدترین برائیوں میں سے ہے۔ (عمدۃ ۱۸۷۴)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کتاب الادب ”باب ما یکوہ من النمیمہ“ میں لکھا ”حدیث الباب“ لایزال الجذبات“ میں قاتل بمعنی تمام ہے، چنانچہ حدیث مسلم میں بجائے قاتل کے تمام ہی مروی بھی ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ ان دونوں میں فرق ہے، تمام تو وہ ہے جو براہ راست واقعہ پر مطلع ہے، اور پھر اس کو دوسروں تک پہنچائے قاتل وہ ہے جو دوسروں سے بالواسطہ سن کر نقل کرے، امام غزالی رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اصل میں تو نیمہ کسی کی بات اس شخص کو پہنچانا ہے، جس کے بارے میں وہ بات کہی گئی ہے لیکن اسی پر اٹھنا نہیں ہے، بلکہ اب ضابطہ یہ ہے کہ کسی بات کا انشاء کر دینا جس کا انشاء ناپسند ہو، خواہ جس سے نقل کی گئی ہو، وہ ناپسند کرے، باوجود جس کو پہنچائی گئی، اور خواہ وہ بات قول ہو یا فعل، اور خواہ وہ بات عیب بھی ہو یا نہ ہو، حتیٰ کہ اگر ایک شخص کو دیکھا وہ اپنا مال پوشیدہ رکھ رہا ہے اور اس کی بات کھول دی تو یہ بھی نیمہ ہے۔

غیبت و نیمہ کا فرق

حافظ رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں فرق ہے یا نہیں؟ راجح یہ ہے ان میں تمایز ہے اور ان دونوں میں عموم و خصوص و جہی کی صورت ہے، کیونکہ نیمہ تو بطور فساد کے ایک شخص کا حال نقل کر کے بغیر اس کی مرضی (اس کے علم میں ہو یا نہ ہو) دوسرے شخص کو پہنچانا ہے غیبت میں ارادہ نفاذ کی شرط نہیں ہے، البتہ اس میں یہ ضروری ہے کہ وہ اس شخص کی غیر موجودگی میں ہو، جس کے بارے میں وہ بات کہی گئی ہے، باقی امور میں اشتراک ہے۔ (فتح الباری ۳۶۲-۱۰)

عذاب قبر کی تحقیق اور بیان مذہب

محقق یعنی رحمہ اللہ نے عنوان ”استنباط احکام“ کے تحت متحد و گراں قدر افادات لکھے، ان میں سے بعض یہ ہیں:۔ (۱) عذاب قبر حق ہے، جس پر ایمان ضروری اور تسلیم واجب ہے، یہی مسلک اہل سنت والجماعت کا ہے، معتزلہ کو اس کے خلاف کہا جاتا ہے، لیکن یہیں معتزلہ قاضی عبدالجبار نے اپنی تالیف کتاب المطہات میں ذکر کیا ہے کہ ”لوگ کہتے ہیں تمہارے مذہب میں عذاب قبر کا انکار ہے، حالانکہ اس پر اجماع امت ہے، ہمارا جواب یہ ہے کہ اس سے انکار پہلے صرف ضرار بن عمرو نے کیا تھا، اور چونکہ وہ اصحاب و اہل میں سے تھے، اس لئے لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ اس مسئلہ سے معتزلہ منکر ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اور معتزلہ میں دو خیوں کے لوگ ہیں، بعض کہتے ہیں کہ احادیث و اخبار کے مطابق ایسا ہو سکے گا، دوسرے کہتے ہیں کہ ایسا قطعی و یقینی ہے، اور ہمارے اکثر شیوخ اس کا یقین رکھتے ہیں، البتہ وہ ان جاہلوں کی بات کا انکار کرتے ہیں جو کہتے ہیں کہ قبروں میں عذاب بحالت موت ہوگا اور دلیل عقل بھی اس کا انکار کرتی ہے ایسا ہی ابو عبد اللہ زر زبانی نے بھی اپنی تالیف ”کتاب المطہات“ میں لکھا ہے۔

علامہ قرطبی کا ارشاد

آپ نے فرمایا:۔ ملاحدہ و فلاسفہ نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے، حالانکہ اس پر ایمان واجب و لازم ہے، جس طرح کہ خیر صادق رسول ﷺ کا اٹھارہ ایک جماعت کامیابی کی طرف ہے، جن کے نزدیک عذاب قبر جائز ہے، اور وہ عذاب مردوں پر ایسی حالت میں ہوگا کہ روح جسم میں نہ آئے گی، تاہم مردوں کو عذاب و عالم کا احساس ہو سکے گا۔

اکرم نے خبر دی ہے، یعنی حق تعالیٰ بندہ کو (قبر و برزخ میں) زندہ کریں گے، اور اس کو حیات و عقل واپس دیں گے، یہی احادیث و اخبار سے ثابت ہے، اور یہی مسلک اہل سنت و الجماعت کا ہے، یہ بھی ثابت ہے کہ برزخ میں چھوٹے بچوں کو عقل کامل عطا کر دی جائے گی تاکہ وہ اپنے مرتبہ و سعادت کو پہچان سکیں، یہ بھی وارد ہے کہ قبر چھوٹے بچے کو بھی دیا جائے گی، جیسے بڑے کو پہنچتی اور دہاتی ہے۔ بچی، جہاں وغیرہ بھی عذاب قبر کے قائل ہیں، مگر وہ اس کو صرف کافروں اور فاسقوں کے لئے مانتے ہیں، مومنین کے واسطے نہیں، اور بعض معتزلہ کا خیال ہے کہ مردوں کو قبر میں عذاب ہو گا، مگر اس کا احساس ان کو نہ ہو گا، جب قبروں سے انھیں گے تو ان کا عذاب کو محسوس کریں گے، جس طرح زندہ والے اپنے ہوش کو مارا جائے تو اس وقت اس کو تکلیف نہیں ہوتی اور ہوش آنے پر درد و الم کو محسوس کرتا ہے، دوسرے بعض معتزلہ، ضرار بن عمرو، بشر مرسی، یحییٰ بن کمال وغیرہ نے عذاب قبر کا بالکل انکار کر دیا ہے، علامہ قرطبی نے اس کے بعد لکھا کہ یہ سب اقوال و آراء باطل محض ہیں، احادیث صحیحہ ثابتہ کے خلاف ہیں، ان کے علاوہ خوارج اور بعض مرجہ بھی منکر ہیں، پھر اہل سنت و الجماعت کے نزدیک جسم کے کل یا بعض حصہ کو عذاب روح کے ساتھ ہو گا، لہذا محمد بن جریر وغیرہ کی رائے بھی غلط ہے کہ عذاب کے وقت روح کا جسم لوٹنا ضروری نہیں ہے۔

(۲) حدیث الیاب سے ایوال کی نجاست مطلقاً ثابت ہوتی ہے، کم ہو یا زیادہ، اور عام فقہاء بھی اسی طرف گئے ہیں، مگر امام اعظم اور صاحبین قد و درہم کبیر کو عنقریب ارادے ہیں، کیونکہ خزینہ کی طہارت میں شریعت نے ڈھیلوں سے استبراء کافی قرار دیا ہے، جبکہ اس سے پوری صفائی حاصل نہیں ہو سکتی کچھ نہ کچھ ٹوٹ رہے گا، اس سے معلوم ہوا کہ شریعت نے اتنی مقدار کو دفع مشقت کے لئے معاف کر دیا اسی پر قیاس کر کے ائمہ حنفیہ نے بقدر درہم کبیر ہر نجاست غلیظہ کو معافی کے درجہ میں کر دیا ہے۔ اور اس مقدار کا دھوتا بجاے فرض و واجب کے مستحب کہا ہے، حضرت سفیان ثوری نے کہا کہ بڑا زہد سلف میں لوگ لکھل مقدار بول میں رخصت و سہولت دیتے تھے، اصحاب امام مالک رحمہ اللہ بھی مقدار کبیر کو معاف قرار دیتے ہیں، مگر اس کی تعیین میں مختلف ہیں اور ان کے یہاں بھی ایک قول قد و درہم کبیر کا ہے۔ (امدادۃ القاری ۵: ۸۷-۸۸)

مستند اس میں رئیس المحدثین حضرت عبداللہ بن مبارک کی روایت مسر کے واسطے سے حضرت حماد بن سلمہ سے مذکور ہے کہ فرمایا: "البول عندنا بمنزلة الدم عالم یکن قدر الدرهم، فلا یاس بہ۔" (فتح الباری ۱: ۱۳۱)

(پیشاب ہمارے نزدیک خون کی طرح ہے، جب تک وہ بہ قدر درہم نہ ہو، اس کا کچھ حرج نہیں) اسی صفحہ پر بخشی نے لکھا کہ بول کی نجاست بمنزلہ دم ہونا اور بقدر درہم معاف ہونا شیخ حماد بن سلمہ کا مذہب ہے اور یہی مذہب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بھی ہے۔

نجاست کی اقسام

اوپر جو بقدر درہم یا کعب دست نجاست کو مانع صلوٰۃ نہیں کیا گیا، اس کا تعلق اس نجاست ہے جو بدن کپڑے یا جائے نماز پر ہو، اور اس کے قلیل کو عنقو کا درجہ دیا گیا ہے، کہ باوجود اس کے بھی نماز کی صحت استہاناً ہو جائے گی، ہاتی کو نجاست پانی میں گر جائے، وہ بہر صورت اس کو نجس کر دیتی ہے، خواہ کتنی ہی کم بھی ہو۔ اور حنفیہ کے یہاں جو بکری، اونٹ کی ایک دو چٹکی کنوئیں میں گرنے سے پانی نجس نہیں ہوتا وہ اول تو بعض مشائخ حنفیہ کے نزدیک حمراء و میدانوں کے کنوئیں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ وہ محفوظ نہیں ہوتے، اور ان کے پاس بکری اونٹ بیٹھتے ہیں، ہوا سے اڑ کر ایک دو چٹکی کنوئیں میں گر جائیں تو ان کو عنقو کا درجہ دیا گیا، ورنہ ہر وقت ان کنوئیں کو پاک کرنا دشوار تھا، دوسرے اس لئے بھی کہ چٹکی سخت ہوتی ہے، پھر بھی زیادہ مقدار کو نظر انداز نہیں کیا گیا۔

پھر نجاست کو دو قسم بہ لحاظ غفلت و غلطی کے بھی ہیں، اور ہر ایک کا قلیل معاف ہے نجاست غلیظہ کی کثرت یہ ظہری کہ وہ مقدار درہم سے زیادہ ہو، اور یہ نقد برہم و نقد یہ مونیع استبراء سے ہوئی، جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں اور حضرت امیراعظم نخعی نے فرمایا: "نقد درہم بھو رکنا یہ

ہے موضع خروج حدث سے چونکہ مقاعد کا ذکر مجلسی آداب کے خلاف تھا، اس لئے تحسین عنوان کے لئے ”درہم سے کنایہ کیا گیا۔
حنیفہ کے یہاں اگرچہ ظاہر روایت میں صراحتاً تجدید مذکور کی نہیں ہے، لیکن امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب النواذر میں لکھا: ”درہم کبیر
مکشی عرض کف ہے“ اور کتاب الصلوٰۃ میں لکھا: ”درہم کبیر بقدر مشغال ہے، جس کا وزن میں قیراط ہے۔ پھر علامہ محقق فقیہ ہندوستانی نے
روایت مساحت کو نجاست ساکنہ (بول وغیرہ) پر محمول کیا۔ اور روایت وزن کو نجاست جامدہ پر۔ اور یہی مختار غنی ہو گیا۔

نجاست خفیفہ کو ظاہر روایت میں کثرت فاش کہہ گیا ہے، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام اعظم سے کثیر فاش کے بارے میں سوال
کیا تو انہوں نے اس کی تحدید کرنا پسند نہ کیا اور فرمایا: ”کثیر فاش وہ ہے جس کو لوگ کثیر فاش سمجھیں۔ البتہ حاکم شہید نے اپنی مختصر میں امام
اعظم اور امام محمد رحمہ اللہ سے ربیع یعنی چوتھائی کپڑے کی تقدیر تعیین نقل کی ہے، کیونکہ بہت سے شرعی احکام میں ربیع کو کل کا حکم دیا گیا ہے۔

تتبعہ: مشائخ حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ قدر درہم کے غلو کا معنی صرف جوڑ صلوٰۃ ہے، اگرچہ اس صورت میں نماز پڑھے گا تو کراہت تحریمی
ہوگی، اور اس سے زیادہ کی صورت میں تو جائز ہی نہ ہوگی، البتہ قدر درہم سے بھی کم ہو تو نماز میں کراہت تنزیہی ہوگی، چنانچہ اسی بناء پر یہ
مسئلہ بھی لکھا ہے کہ اگر قلیل نجاست کا طم حالہ نماز کے اندر ہوا تو بقدر درہم نجاست کی صورت میں نماز توڑ کر اس نجاست کو دھونا اور پھر سے
نماز پڑھنا واجب ہے، اگرچہ جماعت کے فوت ہونے کا بھی اندیشہ ہو، کیونکہ جماعت سنت ہے، اور نجاست کا دھونا واجب و مقدم ہے اور
درہم سے کم نجاست میں افضل یہ ہے کہ نماز توڑ کر نجاست دھوئے اور پھر سے نماز پڑھے، اگر جماعت کے فوت ہونے کا ڈر نہ ہو، ورنہ
بدستور نماز پڑھتا رہے، کیونکہ جماعت سنت ہے، جو مذکور مستحب و افضل سے زیادہ قوی ہے۔ اسی طرح دونوں مذکورہ صورتوں میں اگر وقت
اداموت ہونے کا اندیشہ ہو، تب بھی نماز نہ توڑے، اس لئے کہ نماز کو وقت مقرر سے ثلاثا حرام ہے، اور کسی طرح بھی موزوں نہیں ہے کہ
کراہت سے بچ کر حرام کا ارتکاب کیا جائے۔ (قوانین الشریعہ علی طریقۃ ابی سعید واسحاق ص ۱۷۱)

حافظ ابن حزم کے اعتراضات

بحث مذکور کو ہم نے اس لئے تفصیل و دلائل کے ساتھ لکھا ہے کہ حافظ ابن حزم نے باوجود اس کے کہ ایوال و ازابال کے مسئلہ میں وہ امام اعظم
و ابو یوسف رحمہ اللہ کے ہم مسلک ہیں، یعنی دونوں کو نجس قرار دیتے ہیں، خواہ وہ ماکول اللحم جانوروں کے ہوں یا غیر ماکول اللحم کے۔ مگر پھر
بھی انہوں نے حسب عادت چند شقیں اختلاف کی نکال کر نہایت سخت اور غیر موزوں الفاظ میں امام اعظم پر نقد کیا ہے اور لکھا کہ امام
صاحب نے جو نجاست کی تقیم غلط و خفیفہ کی اختیار کی ہے، اور قدر درہم کی تحدید کی ہے، اس کا کوئی حلق سنت سے نہیں ہے، نہ سنت صحیحہ
سے نہ متیمہ سے، اور یہ بات نہ قرآن سے ثابت ہے نہ قیاس سے، نہ دلیل اجماع سے اس پر استدلال ہو سکتا ہے، نہ کسی کے قول سے نہ
راے سدید سے، بلکہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ سے پہلے اس تقسیم و ترتیب کا کوئی بھی قائل نہیں ہوا البتہ اس قول کو یقینی طور سے نظر
انداز کر دینا چاہیے (مکمل ۱۶۹-۱۷۱)

اوپر ہم ذکر کر چکے ہیں کہ امام صاحب سے پہلے طیل القدر تابعی اور شیخ الحدیث ابن حجر ترمذی بن سلفہ نیز میر فی المدینہ شیخ اصحاب
الصاح حضرت ابراہیم نخعی ایسے اکابر امت نے بھی قدر درہم کی تحدید کی ہے اور امام صاحب کا تو یہ بڑا کمال ہے کہ انہوں نے تحدید تعیین سے
بچنے کی بھی سعی فرمائی ہے کیونکہ احادیث و اخبار سے اس تحدید کی صراحت نہ تھی، لیکن جو حدیث اصول شریعت کی روشنی میں امام صاحب، آپ
کے اصحاب اور دوسرے محدثین نے سمجھی، اس کے قرآن و سنت وغیرہ سے بے تعلق ہونے کا دعویٰ کیسے صحیح ہو سکتا ہے، ہاں حافظ ابن حزم کی
تلمذ رجس تیز زبان جس صحیح بات کو بھی چاہے کاٹ پھانت کر رکھ دے، یہ اور بات ہے۔

ظاہریت کے کرشمے

حقیقت یہ ہے کہ حافظ ابن حزم بہت بڑے جلیل القدر محدث ہیں اور اسی لئے ان کی کتاب ”المحلی“ نہایت بیش قیمت قابل قدر و عظمت حدیثی ذخیرہ ہے، مگر جہاں وہ اپنی ظاہریت پر آجاتے ہیں اور حدیث کے مفہوم کو فقہ و عقل کی روشنی سے ہٹا کر اپنے خاص ذہن و فکر کے ذریعہ سمجھتے ہیں، وہاں وہ پہاڑ جیسی غلطیاں کرتے ہیں، یہی نجاست کی تقسیم و ترتیب مراتب پر جو وہ اتنے پوکھا گئے ہیں، اور دراز لسانی پر اثر آئے ہیں، اس کی اصل وجہ اس وقت نظر کی بڑی کمی ہے جس سے ائمہ مجتہدین خصوصاً امام الانبہ ابو حنیفہ حمزہ و سر فراز ہوئے ہیں، ناظرین انوار الباری کو یاد ہوگا کہ حدیث ”لا یصلن احدکم فی الماء الدائم ثم یعود ضامنہ اور حدیث ”لا یصلن احدکم فی الماء الدائم الدی لا یجوزی ثم یغتسل منه“ (بخاری، مسلم، ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ)

حافظ ابن حزم یہ سمجھے ہیں کہ ممانعت صرف پیشاب کی ہے، اگر اس میں براز کر دے تو کوئی حرج نہیں، اور ممانعت پیشاب کر کے اس پانی سے وضو غسل کرنے کی صرف پیشاب کرنے والے کو ہے، اگر دوسرا اسی پانی سے وضو ترمذی غسل کر لے تو کوئی حرج نہیں اور پیشاب کرنے والے کو بھی ممانعت جب ہے کہ اسی پیشاب میں پیشاب کرے، اگر باہر کرے اور وہی پیشاب اسی پانی میں بہ کر چلا جائے، تب خود اس پیشاب کرنے والے کے لئے بھی اس پانی سے وضو غسل کی ممانعت نہیں ہے۔ مگر جب حافظ ابن حزم کی اس نہایت کم سمجھی کی بات پر اعتراضات ہوئے، اور لوگوں نے ان ہی کے طرز پر سوال کیا کہ اس قسم کا فرق آپ سے پہلے بھی کسی نے بول و براز کے اندر کیا ہے؟ تو ارشاد ہوا کہ ہاں! اس فرق کو تو خود رسول اکرم ﷺ نے ہی بتلایا ہے، کیونکہ آپ نے پیشاب کرنے والے کا وضو بتلایا اور براز کرنے والے کا نہیں بتلایا، اس سے سکوت فرمایا، اگر براز کا حکم بھی بول ہی کی طرح تھا تو حضور ﷺ کو اس کے بیان سے کون سی چیز مانع تھی؟ (لاحظہ ہو ص ۱۵۹)

کوئی حافظ ابن حزم یا ان کی جاوے جا تقلید و حمایت کرنے والے سے پوچھتا کہ قرآن مجید میں تو والدین کو اف تکبیر کہنے سے ممانعت وارد ہوئی ہے، اس لئے اگر کوئی بیٹا اپنے والدین کو مارے پیٹے یا قتل کر دے، تو اس کے جواز میں بھی کوئی تردد نہ ہونا چاہیے، کیونکہ اگر اس کی بھی ممانعت ہوتی تو حق تعالیٰ کو اس کے بیان فرمانے سے کون سی چیز مانع تھی؟۔

غرض بات تو نہایت سیدھی و صاف تھی کہ جب بول کا حکم بتلا دیا گیا تو جو نجاستیں اور غلطیتیں بول سے بھی زیادہ بڑھ چڑھ کر ہیں، ان کا حکم کو خود ہی علم و عقل اور فقہ فی الدین کی روشنی سے حاصل ہو گیا، مگر جو لوگ رجال و اشیاء کے فرق مراتب کو نہ سمجھ سکیں اور ان کی تقسیم و ترتیب کو خلاف عقل و نقل کہیں، ان سے بجز سچ بھٹی کے اور کسی چیز کی توقع کی جائے!

مسئلہ زیر بحث میں محلی کی حدیثی بحث

اس جزو کو چھوڑ کر جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا، حافظ ابن حزم نے ابوال واز یا مالک التلمی کی طہارت و عدم طہارت پر جتنی حدیثی نقطہ نظر سے بحث کی ہے، وہ نہایت اہم اور قابل تدریس ہے، ایک جگہ بہت سی احادیث پر کلام کرنے کے بعد لکھا: ان سے ثابت ہوا کہ رسول اکرم ﷺ نے لوگوں کو ہر قسم کے بول سے اجتناب کا قطعی و حتمی حکم فرمایا ہے، اور اس پر سائل برتنے پر عذاب کی وعید سنائی ہے، اور یہ ایسا عمومی کلمہ ہے، جس میں کسی خاص بول کی تخصیص کر دینا جائز نہیں ہو سکتا، جو شخص تخصیص کرے گا وہ خدا اور رسول خدا پر ایسی بات کا دعویدار ہوگا جس کا اس کو صحیح علم حاصل نہیں، اور یہ دعوئی بطریق باطل ہوگا نہ کسی نص ثابت قطعی سے (اور اس کے خلاف) ہم نے دیکھا کہ حضور ﷺ نے سارے ہی بول و براز کی دونوں قسموں کو ”غضین“ سے تعبیر فرمایا ہے، اور غصیت چیزیں حرام ہوتی ہیں، قال تعالیٰ: ”یحلل لہم الطیبات

و يحوم عليهم الخبائث“ نتیجہ یہ نکلا کہ ہر غیبت واجب حرام ہے۔

بحث و تحقیق

پھر حافظ ابن حزم نے لکھا:۔ اگر کہا جائے کہ حضور ﷺ نے تو صرف آدمیوں کے بول و براز سے تعرض کیا ہے کہ وہ اس سے اعتبار کریں، تو ہم کہیں گے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خطاب ضرور لوگوں کو کیا ہے، لیکن اعتبار کا حکم تو جس بول سے کیا ہے جس کے تحت بول کے تمام افراد آگئے، اگر کوہ گے کہ صرف آدمیوں کے بول و براز مراد ہیں تو دوسرا یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ ہر آدمی کو صرف اپنے بول و براز سے اعتبار کا حکم دیا گیا ہے دوسروں کے بول و براز سے بھی تعرض نہیں ہے لہذا صحیح بات یہی ہے کہ بول و براز سے مراد جن عام لی جائے۔

اس کے بعد علامہ موصوف نے من البیول اور من بولہ کی روایتوں پر محققانہ کلام کیا ہے، اور اس سلسلہ میں جن اصحاب حدیث نے من بولہ کی روایت سے فائدہ اٹھانا چاہا ہے، ان کی غلطی واضح کی ہے، ان کو کھلی غلطی پر بتایا اور ان کے مقلدین کو ان سے بھی بدتر حال میں بتلایا، اور یہ بھی ثابت کیا کہ من بولہ کی روایت اوپر سے روایت کرنے والوں کے خلاف ہے، جنہوں نے من البیول کی روایت کی ہے، اور اگرچہ حدیث کا درجہ دونوں روایت کو حاصل ہے مگر من البیول کی روایت میں زیادتی ہے (یعنی معنی لحاظ سے کس سے مراد ہر بول ہے) اور عدل کی زیادتی قبول کرنا واجب ہے لہذا من بولہ کی روایت کو آڑ اور بہانہ بنا کر جن لوگوں نے عام کو خاص بنانے کی سعی کی تھی، وہ بے سود ہوئی، اور یہی بات حق و صواب ظہریہ کی ہر بول و براز سے اعتبار واجب و ضروری ہے واضح ہو کہ اس موقع پر جیسی حدیثی بحث ابن حزم نے کی ہے، حافظ ابن حجر یا بخیری نے بھی نہیں کی، حالانکہ ان دونوں کو مسلک شافعی و حنفی کی تائید میں زیادہ توجہ کرنی تھی۔

انحصر اعلام کے نزدیک سارے ابوال نجس ہیں

اس کے بعد حافظ ابن حزم نے لکھا کہ سلف اور انحر اعلام میں سے جن حضرات نے سارے ابوال نجس کی نجاست کا فیصلہ کیا ہے، ان میں سے چند حضرات کے ارشادات بھی نقل کئے جاتے ہیں:۔

(۱) ابو یحییٰ بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے اپنی اونٹنی کے پیشاب کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا:۔ جہاں وہ لگ جائے اس کو دھویا کرو (۲) امام احمد بن حنبل نے بواسطہ مسند وغیرہ حضرت جابر بن زیدؓ نقل کیا کہ پیشاب سب کے سب نجس ہیں (۳) حماد بن سلمہ رحمہ اللہ بواسطہ، یونس بن عبید حضرت حسن سے راوی ہیں کہ سارے پیشاب دھوئے جائیں (۴) قتادہ حضرت سعید بن المسیب سے روایت کرتے ہیں کہ تمام پیشابوں کی طہارت کیلئے رش رش سے دھوگا اور صاب سے، یعنی معمولی پھینکیں آجائیں تو معمولی طور سے دھویا جائے۔ اور زیادہ مقدار میں پھینکیں آجائیں تو زیادہ پانی سے دھویا جائے۔ (۵) معمر بن امام زہری سے نقل کیا کہ چھوٹے بچوں کے پیشاب لگ جائیں ان کو دھویا جائے (۶) سفیان بن عیینہ نے ابو موسیٰ اسرائیل سے نقل کیا کہ میں محمد بن سیرین کے ساتھ تھا، ان پر چکاؤ کا پیشاب گرا تو اس کو دھویا اور فرمایا:۔ میں پہلے دھونے کی ضرورت نہ سمجھتا تھا، تا آنکہ مجھ کو یہ بات مسامحہ رسول سے پہنچی۔ (۷) امام و کعبہ حضرت شعبہ سے راوی ہیں کہ میں نے حضرت حماد بن ابی سلیمان سے بکری کے پیشاب کے متعلق سوال کیا تو فرمایا:۔ اس کو دھویا کرو۔ (۸) ان ہی حماد سے اونٹ کے پیشاب کے بارے میں ایسا ہی قول مروی ہے۔

لے جہاں حافظ ابن حزم نے جس معقولیت سے مطلق بول مراد لیا ہے۔ حدیث لایسلون احدکم میں اس سے چوک گئے تھے، اور یہاں جس طرح بول کے ساتھ براؤ کو بھی لیا ہے وہاں اس کو بھی نظر انداز کر دیا تھا، درحقیقت ایسے ہی مسائل میں مجتہد و غیر مجتہد کا فرق واضح ہوتا ہے، مجتہد سید مدنی کی مرکز اور شاہراہ پر چلنے والے اور دوسرے حضرات کی بھی ایسی ہر ادھر کے بکے راستوں پر بھی چل پڑتے ہیں۔ (درغیاہ عقل پہنچتے چلے خام)۔

حافظ ابن حزم کا ظاہریہ سے اختلاف

حافظ ابن حزم رحمہ اللہ نے داؤد ظاہری کا مذہب نقل کیا کہ سوا انسان کے بول و براز کے کہ وہ دونوں تو ضرور نجس ہیں، باقی سارے حیوانات کے پیشاب اور گوبر، لید وغیرہ پاک ہیں۔ اور لکھا کہ ہمارے اصحاب ظاہریہ کی دلیل یہ ہے کہ اصل اشیاء میں طہارت و پاکی ہے جب تک کہ کوئی نجس تحریم نہ ہو، اور وہ اس کے مدعی ہیں کہ بجز بول و براز انسان کے دوسرے حیوانات کے اہوال و ازیال کی نجاست پر کوئی نص یا اجماع وغیرہ موجود نہیں ہے، حالانکہ جس تحریم موجود ہے کیونکہ بول سے نہ نچنے پر حدیث عذاب قبر وارد ہے اور ان الجوال میں بول اہم عام ہے جو بطور جنس سب افراد بول کو شامل ہے اور روایت من بولہ کے ذریعہ تخصیص غیر صحیح ہے، دوسرے حدیث ولا ھو ید الفحہ الا عشان سے بول و نجو کا اجنبیت ہوتا ثابت ہے، اور غمیث و اجنبیت کی تحریم میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے اس کے بعد حافظ ابن حزم اپنے اصحاب ظاہریہ کے دلائل و آثار نقل کر کے ایک کا شافی و دوائی رکھا ہے۔ پھر امام مالک رحمہ اللہ کے دلائل کا بھی رد کیا جو کہتے ہیں کہ غیر ماکول اللحم حیوانات کے اہوال و ازیال نجس ہیں اور ماکول اللحم کے ظاہریہ، بجز ان کے جو نجس پانی پیتے تو ان کا پیشاب بھی نجس ہے اور ایسے ہی مثلاً مرغی وغیرہ اگر نجس چیزیں کھائیں تو ان کی بیض وغیرہ ناپاک ہے، حافظ ابن حزم نے لکھا کہ اس مذہب کی غیر معقولیت تقریر مذکور کے سب سب سے زیادہ ہے، خصوصاً جبکہ وہ خود بھی نجاست کھانے والی مرغی کا گوشت پاک اور حلال مانتے ہیں، حالانکہ اس کی تولید میں بھی ناپاک چیزیں شامل ہیں۔ (نہج ۱۶۸، ۱۷۱)

حافظ ابن حجر اور مسئلہ الباب میں بیان مذاہب

آپ نے لکھا: امام مالک، امام احمد، اور طاہر سلف کے نزدیک بول ماکول اللحم ظاہریہ اور ان کی موافقت شافعیہ میں سے بھی ابن خزیمہ، ابن المنذر، ابن حبان، اصطخری اور رویانی نے کی ہے امام شافعی اور جمہور تمام اہوال و ارواث کی نجاست کے قائل ہیں، خواہ وہ ماکول اللحم جانوروں کے ہوں یا غیر ماکول اللحم کے۔ (ج ۲، ص ۱۷۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے حنیف کا مذہب مراحت سے ذکر نہیں کیا، حالانکہ وہ بھی حکم نجاست میں امام شافعی رحمہ اللہ اور جمہور کے ساتھ ہیں۔

محقق عینی کے ارشادات

فرمایا: امام مالک، امام احمد، شعی، بخعی، زہری وغیرہ اور شافعیہ میں سے اصطخری اور رویانی حنیف میں سے امام محمد بن الحسن، اہوال ماکول اللحم کو ظاہر کہتے ہیں،

امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام ابو یوسف، ابو ثور اور دوسرے بہت سے اکابر امت تمام اہوال کو نجس مانتے ہیں اور ان کی طرف حدیث عربین کا یہ جواب ہے کہ وہ اباحت ضرورت کے سبب تھی جس طرح مردوں کے لئے حرب کے وقت عارض و سخت سردی کے سبب اگر دوسرا کپڑا نہ تو رہی کپڑا پہننا مباح ہے جو بغیر ان ضرورتوں کے قطعی حرام ہے، دوسرا یہ جواب ہے کہ نبی اکرم ﷺ کو بطریق وحی ان لوگوں کو شفا کا علم اہوال اہل سے ہو گیا تھا، اور حرام چیزوں سے بھی شفا حاصل کرنا جائز ہے جبکہ ان سے حصول شفا کا یقین ہو، جس طرح سخت بھوک سے

سلفہ حافظ ابن حزم نے امام احمد کا مذہب ذکر نہیں کیا، اس لئے ہم کتاب الفقہ کا۔ اسے مالکیہ و حنابلہ کے مذاہب نقل کرتے ہیں۔

مالکیہ: تمام ماکول اللحم حیوانات (بغیر ظم وغیرہ) کے اہوال و ازیال پاک ہیں بشرطیکہ وہ نجاست کھانے کے عادی نہ ہوں، اگر وہ یقیناً یا ظناً اس کے عادی ہو تو ناپاک ہیں، اور جب تک ہوتا اس کے فطری میلان کو یکس گے مثلاً مرغی کے فضل کو نجس اور کبوتر کے فضل کو پاک سمجھیں گے۔

حنابلہ: سب ماکول اللحم جانوروں کے فضلات پاک ہیں، اگرچہ وہ نجاست کھاتے ہوں، جب تک انکی غذا کا اکثر حصہ نجاست نہ ہو۔ ایسا ہوگا تو نہ صرف فضلہ

لحم پر بھی نجس ہوگا، بلکہ اگر ایسے جانور کو تین دن تک نجاست کھانے سے روک دیں تو تین دن کے بعد ان کا فضلہ بھی ظاہر ہوگا اور گوشت بھی

مجبور ہو کر مردار کھانا جائز ہے، یا جیسے سخت پیاس کے وقت لقمہ گلے میں اٹک جائے تو اس کو گلے میں اتارنے کے لئے پانی وغیرہ نہ ہونے کی صورت میں شراب کا استعمال بقدر ضرورت مباح ہے، علامہ ابن حزم نے کہا کہ یہ امر یقیناً صحت کو پہنچ گیا ہے کہ حضور ﷺ نے ان لوگوں کو شرب بول کا حکم بطور استعالیٰ دوا کیا تھا۔ چنانچہ اس سے ان کو صحت بھی ہوئی تھی۔

علامہ شمس الاندلس رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے، اس میں صرف یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ان لوگوں کو ابالیا اہل پینے کی ہدایت کی تھی، اس میں ابوال کا ذکر نہیں ہے، البتہ روایت حمید الطویل میں اس کا ذکر ہے اور جبکہ حدیث میں صرف حکایت حال ہے (یعنی حضور کا قول مذکور نہیں ہے) تو اس کے حجت ہونے نہ ہونے میں تردد ہو گیا لہذا اس سے استدلال درست نہیں، حافظ عینی رحمہ اللہ نے آخر میں لکھا کہ اس بارے میں حدیث "استغفر من البسول فان عامة عذاب القبر منه" سے تمسک و استدلال زیادہ اونی ہے کیونکہ اس میں تمام ابوال سے اجتناب کا عام حکم موجود ہے اور نہ بچنے پر عذاب کی وعید بھی ہے، اس حدیث کے راوی ابو ہریرہ ہیں اور محدث ابن خزیمہ وغیرہ نے اس کی روایت مرفوعہ کر کے صحیح بھی کی ہے۔

(عمدة القاری ۱۰۹۱)

امام بخاری کا مقصد

آپ نے یہ باب بول سے اجتناب کی تاکید کے لئے ذکر کیا ہے، اس کے بعد دوسرے باب میں غسل بول کو ضروری قرار دیں گے، اور جو نکتہ اس میں روایت من بول کی لائنیں گے جس کا تعلق بظاہر صرف بول ناس سے ہے، اس لئے تیسرے باب بابتہرہ میں روایت من البول کی لا کر یہ ظاہر کریں گے کہ دوسرے ابوال بھی مبرا و شارب ہو سکتے ہیں، یہی رائے حضرت اندلس گنگوی رحمہ اللہ کی ہے (ملاحظہ ہو ملاح الذر الداروی ۱۰۹۲) لہذا امام بخاری رحمہ اللہ کے قول "ولم یذکر سوی بول الناس" سے یا باب ابواب الابل والدواب میں حدیث عربین لانے سے یہ سمجھنا کہ امام بخاری نے طہارت ابوال ماکول اللحم کو اختیار کیا ہے، قطعی نہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے باب ابواب الابل کے تحت لکھا ہے کہ امام بخاری نے صراحت کے ساتھ کسی ایک حکم کا فیصلہ نہیں کیا اور ان کی عادت بھی مختلف فیہ مسائل میں یہی ہے، اگرچہ بظاہر حدیث عربین لانے اور حدیث صاحب القہر میں "ولم یذکر سوی بول الناس" لکھنے سے یہ اشارہ ضرور ملتا ہے کہ انہوں نے طہارت کو راجح سمجھا ہو گا۔ (بخاری ۱۰۳۳)

اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن بطال کا یہ سمجھنا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اہل ظاہر کی موافقت کی ہے، اور بھی زیادہ مستعد ہے کیونکہ اہل ظاہر تو سوا بول ناس کے تمام ہی حیوانات ماکول اللحم وغیرہ ماکول اللحم کے ابوال کو ظاہر مانتے ہیں، اس بات کو نہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اختیار کیا، نہ ترجیح دی، چنانچہ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے بھی درسی بخاری شریف میں یہی فرمایا تھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف یہ نسبت صحیح نہیں کہ انہوں نے نجاسات کے باب میں داؤد ظاہری کا مذہب اختیار کیا ہے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ بعض جزئیات اختیار کرنے سے تمام جزئیات کا اختیار لازماً نہیں آتا، شارحین کا یہ طریقہ خلاف احتیاط ہے کہ امام بخاری اگر کسی کی موافقت بعض جزئیات میں کرتے ہیں تو وہ حکم لگا دیتے ہیں کہ انہوں نے فلاں کا مذہب اختیار کیا ہے، حالانکہ امام بخاری خود مجتہد فی الفقہ تھے، جتنے جزئیات کسی مجتہد کے مسائل میں سے چاہتے اختیار کر لیتے تھے، اور جتنے چاہتے چھوڑ دیتے تھے، پھر یہ کہ ظاہر یہ کی طرف جو نسبت کی گئی ہے کہ وہ بجز انسان کتے، خنزیر کے سارے حیوانات کے فضلات کو ظاہر مانتے ہیں یہ بھی تحقیقی بات نہیں ہے کیونکہ ظاہر یہ میں ابن حزم بھی ہیں، جو ماکول اللحم جانوروں کے ازالہ کو بخش کہتے ہیں، چنانچہ انہوں نے حدیث "صلو الھی موابض الغنم" کو منسوخ کہا، اور تطہیب مساجد کا حکم جس حدیث میں ہے، اس کو ناخ قرار دیا۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اس موقع پر یہ بھی فرمایا کہ میں امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف مذہب ظاہر یہ کی نسبت اس لئے بھی تاپند کرتا ہوں کہ میں ان کی شان اس سے اعلیٰ و ارفع سمجھتا ہوں۔ اس دربار کی قدر و قیمت اہل علم و تحقیق سمجھتے ہیں۔

چوتھے باب میں امام بخاری نے یہ بتلایا کہ بول تاس کی اتنی نجاست اور اس سے اعتنا ضروری ہونے کے باوجود اخلاقی نبوی کی نہایت برتری اس سے نمایاں ہے کہ بدوی کو مسجد ایسی مقدس جگہ میں بھی پیشاب کرنے دیا اور اس کو کوئی سرزنش نہ کی، اسی کے ساتھ مسجد یا زمین پاک کرنے کا طریقہ سنت بھی سکھایا گیا۔

پانچویں باب میں مزید اہتمام مسجد کے پاک کرنے کا اور اس میں صرف پانی بہا دینے کی کفایت بتلائی، چھٹے باب ”یہریق الماء علی البول“ میں نجاست بول کو سونکھ دیا اور یہ بھی بتلایا کہ بول کا دھونا مسجد سے بطور نظافت نہیں ہے بلکہ بغرض طہارت ضروری ہے اس لئے جہاں بھی بول کا اثر ہو اس پر پانی بہا کر پاک کیا جائے، ساتویں باب میں بتلایا کہ بول صبیان بھی بڑوں کی طرح نجس و نا پاک ہے۔ (۸) پیشاب کے ذکر کی مناسبت سے بتلایا کہ گواہ تو یہی ہے کہ بیٹھ کر پیشاب کیا جائے، لیکن کسی ضرورت و مجبوری کے وقت کھڑے ہو کر بھی درست ہے، بشرطیکہ سابقہ احکام احتیاط و اعتنا پر ملحوظ رہیں۔

اٹھویں باب میں یہ بتلایا کہ کسی مجبوری یا بیماری وغیرہ کے وقت اگر لوگوں کے قریب پیشاب کرنا پڑے تو حجاب وستر کی رعایت ضروری ہے۔ دسویں باب میں یہ یاد شروعی بتلایا ہے کہ اگر کسی گندی جگہ کوڑی وغیرہ پر پیشاب کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو وہاں ایسی احتیاط سے کرے کہ بدن یا کپڑوں پر پیشاب یا مقامی گندی کا اثر نہ آئے۔

گیارہویں باب میں غسل الدم (خون کو دھونا) ذکر کیا، جو سب ہی کے نزدیک نجس اور ضروری الغسل ہے، پھر بارہویں باب میں غسل المني (منی کو دھونا) ذکر کیا، اور بتلایا کہ وہ بھی بول و دم کی طرح نجس ہے اس لئے اس کو بھی دھونا ضروری اور طہارت کا لازمی جزو ہے (اس مسئلہ میں امام بخاری رحمہ اللہ نے حنفی کی موافقت کی ہے)۔

تیرہویں باب میں یہ بتلایا کہ اچھی طرح دھونے کے بعد اگر منی، خون، وغیرہ کا دھبہ بدن یا کپڑے پر رہ جائے تو وہ معاف ہے اس کے ازالہ کی تدبیر ضروری نہیں۔

چودھویں باب میں ابوال اہل و دو اب و غنم کا مستقل ذکر کیا ہے اور رابطہ سے اشارہ ازالہ کی طرف بھی کیا، مگر چونکہ حدیث سے صرف اونٹ و بکری کے بارے میں صراحت ملتی تھی، اس لئے ان کا ذکر صراحت سے کیا، اور ازالہ کی کا ذکر بھی حدیث میں نہ تھا، اس لئے اس کی صراحت سے منع گئے۔

انیم فائدہ: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام بخاری نے یہاں کھل کر اور صراحت سے یہ نہیں بتلایا کہ یہ ابوال پاک ہیں یا نا پاک، اس لئے کہ جب ان کے نزدیک احادیث طرفین کی ہوتی ہیں تو فیصلہ دوسروں پر چھوڑ دیا کرتے ہیں اور بجز خاص مواقع و ضرورت کے ایک جانب کا دو ٹوک فیصلہ نہیں بتلاتے۔

اس کے بعد پندرہویں باب میں نجاستوں کے دوسرے احکام بتلائے، جن سے اکثر و بیشتر واسطہ پڑتا ہے، اور سولہویں باب میں پھر پیشاب کا حکم بتلائے گئے کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں وہل جائے تو کیا کیا جائے۔

اس طرح امام بخاری رحمہ اللہ نے باب زیر بحث (من الکلیا نوان لا یستتر من بولہ) سے شروع کر کے ”باب البول فی الماء العالم“ تک پیشاب کے بارے میں مختلف احکام کا اور ضمناً دوسری نجاستوں کا ذکر کیا ہے اور اس تمام مجموعے پر گہری نظر کی جائے تو امام بخاری کا مقصد اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے، اور وہ یہ کہ بول انسان کے بارے میں تو شریعت کے احکام نہایت سخت ہیں، اور اس سے بچنے کا اہتمام ہر وقت ضروری ہے کہ یہ نجاست ہر وقت ساتھ لگی رہتی ہے۔ اس لئے اس کو معمولی سمجھ کر ہر انسان اپنے جسم و بدن کو نجس کر لیتا ہے، حالانکہ برزخ

میں سب سے پہلے طہارت و نظافت ہی کا جائزہ لیا جائے گا، اور اس میں غفلت و تساہل برتنے پر نہ صرف مواخذہ بلکہ عذاب بھی ہوگا، اس کے بعد ما کول اللحم جانوروں کے پیشاب و گوبر کا درجہ ہے، احتراز و اجتناب ان سے بھی ضروری مگر اس پر اتنی سختی نہیں، جو مذکور ہوئی، نہ اس پر امام بخاریؒ کے نزدیک کوئی وعید ہے، البتہ باب غسل البیول قائم کر کے وہ یہ بھی بتلا گئے کہ ہر پیشاب نجس ہے اور اس کو دھونا چاہیے اور اس کے ساتھ ہی باب غسل الدم رکھ دیا، جس سے اشارہ ہوا کہ دم کی نجاست جو جمع علیہا ہے ایسے ہی مطلق بول کی نجاست سے بھی انکار صحیح نہیں، چودھویں باب سے ابوالیٰ ما کول اللحم کی خفیہ نجاست کا اشارہ ملتا ہے، اور خفیہ کے نزدیک بھی ان میں بہ نسبت ابوالیٰ غیر ما کول اللحم کے خفت ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ کا مختار مسلک نہ صرف داود ظاہری کے مسلک سے بعید ہے جیسا کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا بلکہ وہ مسلک امام مالک وغیرہ سے بھی پوری طرح موافق نہیں ہے، بلکہ ان کا مسلک خفیہ و شافعیہ اور جمہور سے زیادہ قریب ہے۔ واللہ اعلم وعلیہ التمس۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب

اوپر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ سے ایک نہایت اہم اور کارآمد بات ذکر ہوئی ہے، کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی شان ظاہریہ کے مسالک سے بہت ارفع و اعلیٰ ہے، امید ہے کہ اس زیر مقلدہ سے محققین اساتذہ حدیث و مولفین پورا استفادہ کریں گے۔ حضرت رحمہ اللہ کا مذکورہ بالا مقلد اگر اوپر معلوم ہو تو محلی ابن حزم اور صحیح البخاری کا موازنہ کیجئے! محلی کی احادیث دیکھئے کہ وہ ظاہریت کی تائید میں کس کس طرح سارے ائمہ مجتہدین کو آڑے ہاتھوں لیتے ہیں اور امام بخاری رحمہ اللہ کے تراجم کو لیجئے (کہ وہی ان کی غیور اور خاموش اعانت ہیں) اکثر و بیشتر مسائل میں وہ کسی نہ کسی مجتہد کی رائے سے اتفاق کریں گے، اور گو بہت سی جگہ قیاس کی کمی کے سبب وہ معبود ظاہریت سے قریب معلوم ہوتے ہیں، مگر درحقیقت وہ ان کی خاص شروط کے موافق احادیث صحیحہ کے اتباع و اقتدار کی دھن اور نگن ہے اور کچھ نہیں، چونکہ ائمہ مجتہدین میں سے امام اعظم کا مذہب سب سے زیادہ معانی حدیث کے موافق ہے، اس لئے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ ہی کا یہ بھی فیصلہ ہے کہ امام بخاریؒ کی صحیح میں سب سے زیادہ موافقت فقہ حنفی ہی کی ہے، فاسوس ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے طرز پر وسیع مطالعہ حدیث اور اعلیٰ سطح پر درس و تالیف کا سلسلہ آگے نہ بڑھا، اور خود ان کے تلامذہ ہی نے کچھ کام نہ کیا، ورنہ ان کے افادات کی رہنمائی میں اب تک بہت بڑا کام ہو گیا ہوتا۔

عاجز راقم الحروف کو اپنی نااہلی اور بے اعتنائی کا پورا استحضار و اعتراف ہے، اور دل چاہتا ہے کہ دوسرے اکابر اہل علم و اساتذہ حدیث خصوصاً حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے خصوصی تلامذہ و مستفیدین اس میدان میں آئیں اور کچھ کام کریں، مگر ان کی کم توجہی یا دوسرے مشاغل کی مصروفیت دیکھ کر مایوسی ہوتی ہے، اور خدا کی توفیق مانگ مانگ کر آگے قدم بڑھا رہا ہوں، اردو زبان میں کسی علمی حدیثی بحث کو آسان کر کے پیش کرنا کافی بھی دشوار ہے، اس لئے اس کی فکر میں بات زیادہ لمبی ہو جاتی ہے، بہت سے احباب اور اہل علم کے خطوط حوصلہ افزائی کے آجاتے ہیں، ان کی وجہ سے ہمت بڑھ جاتی ہے، ورنہ

بارہا بادل میں قرار کسم کہ دم ترک عشق یار کسم!
باز اندیشہ سے کسم کہ اگر نہ کسم عاشقی چہ کا رکسم!

ناظرین سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ میرے اس کام میں سہولت و توفیق الہی کے لئے برابر دعا فرماتے رہیں، کیا عجب ہے کہ ان کی دعاؤں کی امداد سے فعلی خداوندی متوجہ رہے، اور یہ کام سرانجام کو پہنچے، و ما ذلک علی اللہ بھزیز۔

لے اس سے خفیہ و شافعیہ اور بقول ابن حجر جمہور علماء امت کو نیز حافظ ابن حزم وغیرہ کو اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ ابوالیٰ مالک سارے ہی نجس ہیں، اور کسی بول سے بھی احتراز نہ کرنے والا وعید کے تحت داخل ہے۔

قبروں پر پھول وغیرہ چڑھانا کیسا ہے؟

حدیث الہاب کے تحت مسئلہ مذکورہ کا بھی فیصلہ ہو جاتا ہے، اس لئے مزید تحقیق درج کی جاتی ہے۔ حضور اکرم ﷺ نے جو دو قبروں پر، عذاب کا حال معلوم ہونے کی وجہ سے دو شہنیاں رکھ دیں، اور فرمایا کہ جب تک یہ دونوں خشک نہ ہوگی، عذاب کم اور ہلکا ہونے کی امید ہے، تو علماء نے اس پر بحث کی ہے کہ ایسا کرنا آپ ہی کے ساتھ خاص تھا یا اب بھی اس کا قانکہ و جواز ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری ۲۲۲-۲ میں مندرجہ ذیل اقوال نقل کئے ہیں:-

(۱) علامہ مازری نے فرمایا:- ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ نے آنحضرت کو ذریعہ فی جہنم ہو کر ان دونوں کے لئے اتنی مدت تک عذاب کی تخفیف ہوگی۔ (۲) علامہ قرطبی نے یہ قول نقل کیا کہ ان دونوں کے لئے حضور اکرم ﷺ کی شفاعت قبول ہوگئی ہے، اور وہ اتنی ہی مدت کے لئے تھی، جیسا کہ حدیث جاہلہ سے معلوم ہوتا ہے، جو مسلم مروی ہے کہ حضور اکرم نے فرمایا:- میری شفاعت قبول ہوگئی کہ ان دونوں سے عذاب اٹھایا گیا جب تک کہ دونوں شہنیاں تر رہیں گی، علامہ قرطبی نے یہ بھی کہا کہ مختلف روایات میں قصہ ایک ہی ہے اور یہی فیصلہ امام نووی نے بھی کیا۔ (۳) علامہ خطابی نے فرمایا کہ حضور اکرم ﷺ نے ٹہنیوں کے تر رہنے تک کے لئے ان دونوں سے تخفیف عذاب کی دعا فرمائی ہوگی، اور قبول ہوگئی، یہ بات نہیں کہ ٹہنی کے سبب ایسا ہوا، اور نہ ایسا ہے کہ ٹہنی میں وہ سبھی دھبہ تھا، جو خشک میں باقی نہ رہا۔ (۴) علامہ طبری نے فرمایا:- ٹہنیوں کے تر رہنے تک جو عذاب کی تخفیف بتلائی گئی ممکن ہے اس میں کوئی ایسی خاص حکمت وجہ ہو جو ہمارے علم میں نہ آسکی، جیسے نہایت کاد عد نہیں بتلایا گیا، (۵) علامہ طبروسی نے فرمایا:- کہ تخفیف عذاب کی صورت صرف آنحضرت کے دست مبارک کی برکت تھی قاضی عیاض نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے قبروں پر شہنیاں گزرنے کی وجہ سے دریافت کرنے پر فرمایا کہ ان دونوں قبروں والوں کو عذاب ہو رہا تھا، اور ظاہر ہے کہ یہ امر مفیات سے ہے، اس لئے جب دوسروں کو اس کا علم ہی نہیں ہو سکتا تو ان کو اس فعل کا اتباع بھی درست نہ ہوگا۔

ان سے اقوال کا مقصد واضح ہے کہ تخفیف عذاب حضور اکرم ﷺ کی خاص برکت سے تھی، یا آپ کی شفاعت یا دعا قبول ہونے کی وجہ سے، یا اس میں کوئی ایسی حکمت تھی جو ہمیں معلوم نہیں، لہذا شارع علیہ السلام سے کوئی اجازت اس امر کی حاصل نہیں ہوئی کہ ہم شہنیاں قبروں پر رکھ دیا کریں یا ان سے تخفیف عذاب کی توقع کریں۔

اسی لئے حافظ ابن حجر نے اقوال مذکورہ بالا نقل کر کے لکھا کہ علامہ خطابی اور ان کے قسین ٹہنی وغیرہ کو قبر پر رکھنا امر مستنکر اور خلاف شریعت سمجھتے ہیں پھر چونکہ حافظ ابن حجر خود بھی اس معاملہ میں تسامحی ہیں، اس لئے جواز کے لئے تاویلات نکالی ہیں، آپ نے لکھا کہ گو ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ کس کو قبر میں عذاب ہو رہا ہے اور کس کو نہیں، لیکن پھر بھی اس میں کیا حرج ہے کہ ہم ٹہنی رکھ کر تخفیف عذاب کی امید کریں جس طرح رحم کی دعا و درخواست ہر ایک مردہ کے لئے کرتے ہیں، حالانکہ ہمیں معلوم نہیں ہوتا کہ کس پر رحم ہوا اور کس پر نہیں، دوسرے یہ کہ قطعی طور پر یہ بھی ثابت نہیں ہوا کہ ٹہنی حضور نے اپنی ہی دست مبارک سے گاڑی تھی، اس لئے احتمال ہے کہ دوسرے سے رکھوائی ہو اور اسی کی اقتداء غالباً پریدۃ بن العصب صحابی نے کی، کہ اس نے وصیت کی کہ اس کی قبر پر دو ٹہنی رکھی جائیں، ظاہر ہے کہ دوسروں کو اتباع کرنے سے صحابی کی مذکورہ اتباع کرنا زیادہ بہتر ہے۔

اس بارے میں حافظ ابن حجر کی رائے دوسری ہے کہ قسے متعدد ہیں، اور جو وہ سفارت بھی لکھی ہیں، تاہم قصوں کے تعدد و سفارت سے بھی شفاعت کی نفی نہیں ہوتی، نہ اس امر کی تخفیف عذاب حضور علیہ السلام کی خصوصیت برکت تھی، اس لئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے اس معاملہ میں کٹر رہے، اور مصر بھی کہ اس سے قبروں پر پھول چڑھانے وغیرہ کا رواج مکمل ہے (مولف)

حافظ ابن حجر کی تاویلات کمزور ہیں

رحمت کی دعا پر قیاس اس لئے بے کل ہے کہ رحمت کا مستحق ہر مومن عاصی وغیرہ عاصی ہے، کوئی بھی بڑا یا چھوٹا اس کی رحمت سے بے نیاز اور مستغنی نہیں ہو سکتا، بخلاف اس کے عذاب کا مورد ہر مومن نہیں ہے، اور ہمیں معلوم نہیں مرنے کے بعد کس کو کیا صورت پیش آئی اور کس پر عذاب ہوا، کس پر نہیں ہوا، پھر جب دوسرے طریقے ایصالِ ثواب اور دعا و مغفرت و رحمت کے باوجود مومن معلوم ہیں، تو ان کے ہوتے ہوئے، ایسا طریقہ اختیار کرنا جو اکثر علماء کے نزدیک بدعت و خلافِ شریعت ہے، صحیح نہیں ہو سکتا۔ رہا یہ کہ ایک صحابی نے جو بات بھی وہ سب سے زیادہ لائقِ اتباع ہونی چاہیے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک دو صحابی کے سوا دوسرے ہزار ہا صحابہ کرام نے جو بات بھی اور اس کی روشنی میں اکثر علماء سلف و خلف نے جو سنت متعین کی، وہ تو اور بھی زیادہ لائقِ اتباع ہے جو شاید بدعت سے بھی کوسوں دور ہے، چنانچہ ایک دو صحابی کے سوا کسی سے بھی یہ منقول نہیں ہوا کہ اس نے قبروں پر پٹھانیاں یا پھول وغیرہ رکھانے کو سنت یا مفید سمجھا ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد گرامی

فرمایا:۔ بہ کثرت علماء سلف و خلف نے قبروں پر پٹھانیاں لگانے وغیرہ کو بدعت و خلافِ شریعت کہا ہے، اور ان ہی میں محقق امت حافظ ابن عبد البر مالکی وغیرہ بھی ہیں اور حافظ ابن حجر کا اختیار و جواز درست نہیں، اسی طرح متاخرین خلیفہ میں سے جس کسی نے اس کو جائز کہا ہے، غلطی کی ہے۔ مثلاً شیخ عبدالحی محدث دہلوی رحمہ اللہ اور علامہ شامی کہ میں سمجھتا ہوں ان حضرات کو مسئلہ بدعت صحیح طور سے متعین نہیں ہو سکا اور اسی لئے انکے یہاں بہت سے مسائل میں بدعاتِ مختصرہ کی تائید ہو گئی ہے، غرض حق وہی ہے جو علامہ خطابی، محقق ابن عبد البر اور دوسرے حضرات کی رائے ہے کہ حدیث الباب میں جو بیہودوں کے رکھنے پر تحفیفِ عذاب ہوئی تھی، وہ حضور اکرم ﷺ کی خصوصیت تھی، جس کی تائید حدیثِ مسلم عن جابر سے بھی ہوتی ہے، لہذا حافظ ابن حجر، شامی، اور شیخ محدث دہلوی کے اقوال پر نظر کر کے اس بارے میں توسع کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہے، اور قبروں پر پٹھانیاں گاڑنا ہر منکر و بدعت ہی ہے۔

اوپر کی تصریحات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آج کل جو متابرہ پھول چڑھانے کی بدعت رائج ہو گئی ہے، اس کی بھی کوئی اصل نہیں ہے اور اس کی بدعات سے اجتناب ضروری ہے۔ اللهم و فلقنا لما نحب و تو ضنی۔

حضرت علامہ محقق مولانا شبیر احمد صاحب مثنوی رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اولیاء صالحین کے حضرات پر پھول وغیرہ چڑھانا جو آج کل اہل بدعت نے رائج کر دیا ہے، اس کا کوئی تعلق حدیث الباب کے احکام سے نہیں ہے، لہذا جاہلوں کی توسیلات و تلبیسات پر نہ جانا چاہیے، پھر اس طریقہ کی غلطی پر یہی دلیل کافی ہے کہ بجائے فساق و فجار کی قبور کی جن کے لئے تحفیفِ عذاب کے اسباب کی ضرورت بھی ہے، صلوات و مقررین بارگاہِ خداوندی کے حضرات پر یہ چیزیں چڑھاتے ہیں۔ (خ لہم ۱۴۵۶)

بَابُ مَا جَاءَ فِي غَسْلِ الْبَوْلِ وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
لِصَاحِبِ الْقَبْرِ كَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ وَلَمْ يَذْكُرْ سِوَى بَوْلِ النَّاسِ.

(پیشاب کو دھونا۔ اور رسول ﷺ نے ایک قبر والے کے متعلق فرمایا تھا کہ وہ اپنے پیشاب سے بچنے کی کوشش نہیں کرتا تھا۔ آپ نے آدمیوں کے پیشاب کے علاوہ کسی اور کے پیشاب کا ذکر نہیں کیا۔)

(۲۱۴) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَزَاجٍ قَالَ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِيزَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنِي زَوْجُ مِنَ الْقَاسِمِ قَالَ حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ أَبِي مَرْثُومَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَبَرَّأَ لِحَاجِبِهِ أَقْبَضَهُ بِيَمَاهُ فَيُغْسِلُ بِهِ.

ترجمہ: حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب رفع حاجت کے لئے باہر تشریف لے جاتے تو میں آپ کے پاس پانی لاتا تھا آپ اس سے استنجہ فرماتے تھے۔

تشریح: امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب میں غسل بول کا حکم ثابت کیا ہے، اور چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث میں صراحت صرف بول ناس سے نہ بچنے کے سبب سے عذاب کی ہے، اور استنجہ کے سلسلہ میں بھی صرف انسانوں ہی سے اس کا تعلق ہو سکتا ہے اس لئے اصلاً اور استحکاماً ذکر غسل بول انسانی ہی کا ہوا، اور اسی کو ثابت کیا ہے، کیونکہ اتنا جزو متیقن ہے، آگے دوسرے ابوال کے بارے میں امام بخاری کی رائے کیا ہے، تو بظاہر غیر ماکول اللحم کے ابوال کو بھی بول انسانی پر قیاس کیا ہے، جیسا کہ حافظ نے ”قولہ وسلم یذکر سِوَى بَوْلِ النَّاسِ“ کے تحت لکھا، البتہ ابوال ماکول اللحم کے بارے میں امام بخاری رحمہ اللہ کا رجحان طہارت کی طرف معلوم ہوتا ہے، مگر جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے، وہ طہارت نہیں بلکہ خلقت نجاست کے قائل معلوم ہوتے ہیں، اور یہی ان کے باب غسل البول کے مطلق الفاظ سے اور اس سے اگلے باب بلا ترجمہ کے تحت رد لمیت من البول ذکر کرنے سے منہوم ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت گنگوئی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ باب بلا ترجمہ میں امام بخاری یہی ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ بعض طرق حدیث میں لفظ بول مطلق بھی ہے بدون قید بولہ یا بول الناس کے۔ اور اس سے ان لوگوں کے استدلال کی صحت کی طرف اشارہ ہے جو تمام ابوال سے احتراز ضروری قرار دیتے ہیں، یہی تحقیق حضرت شیخ مولانا محمد عیسیٰ کاندھلوی رحمہ اللہ کی طرح حضرت شیخ مولانا حسین علی صاحب رحمہ اللہ نے بھی حضرت گنگوئی قدس سرہ سے نقل کی ہے، انہوں نے لکھا کہ امام بخاری نے باب سابق کے تحت یہ دوسرا معنی باب بلا ترجمہ اسی امر پر حنبہ کرنے کیلئے ذکر کیا کہ حدیث صحیح میں لفظ البول بلا ضمیر کے بھی وارد ہے (لائح الدرر ۱۹۲) ظاہر ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ طرفین کے حدیثی مستدلات اسی وقت ذکر کیا کرتے ہیں جب دونوں جانب کا استدلال برابر ہو اور خود امام بخاری بھی کسی ایک طرف کا فیصلہ نہ کرنا چاہتے ہوں اسی لئے ہم نے عرض کیا تھا کہ امام بخاری کا مسلک بہ نسبت مالکیہ کے حنفیہ سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ کی طرح میرے نزدیک بھی باب سابق میں استبراء، استنار واستترہ کے مختلف حدیثی الفاظ سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ مراد بول انسان ہی ہے (کیونکہ ان تمام صورتوں کا تعلق اس ہی میں ہوتا ہے، اس ہی سے پیشاب کے بعد استنجا کر کے بدن کو پاک و صاف کرنا پڑتا ہے، اسی کی چھٹیوں سے اپنے بدن اور کپڑوں کو محفوظ و مستور کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، اور اسی سے بچنے اور رہنے کی سخت تاکید ہے، چونکہ یہ ہر وقت کا احتلا ہے، اور ہر شخص کو ہی پیش آتا ہے، اس لئے اس میں

غفلت و تساہل بھی اکثر و بیشتر ہوتا ہے، اور اسی طرح ہر وقت نجاست میں ملوث رہنا شریعت کو ناپسند اور ملائکہ اللہ کی اذیت کا باعث ہے، پھر اگر اس نجاست سے پاکی کا بھی پورا اہتمام نہ کیا تو نماز ایسے اہم فریضہ کا بھی ضیاع یقینی ہے، جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں، اس لئے حدیث میں اسی عامۃ البورود اور ہر کس کو پیش آنے والی چیز کے بارے میں ہدایات دی گئیں۔

لیکن حدیث مذکورہ میں صرف بول انسان کا ذکر ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے اہوال سے احتراز نہ کرنے کی اجازت ملے گی، یا عید کا اختصاص بول انسانی کے ساتھ ہو گیا، کیونکہ دلیل تخصیص بھی کوئی نہیں ہے، اس لئے جائزین کی رعایت کرتے ہوئے میری رائے ہے کہ حدیث الباب میں تو ادنیٰ مراد بول ناس ہی ہے، پھر چونکہ کوئی دلیل اختصاص بھی موجود نہیں ہے، لہذا مطلق بول بطور مراد ثانوی لٹوٹا ہے گویا میرے نزدیک اس امر کی گنجائش ہے کہ ایک چیز کو بطور مراد اولیٰ و خاص رکھیں اور باعتبار مراد ثانوی عام قرار دیں اور یہ یہاں اس لئے بھی ضروری ہے کہ آدمیوں کے پیشاب اور جانوروں کے پیشاب میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جب وہ دونوں یکساں ہیں تو ان کے احکام مختلف کیوں ہوں گے؟

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: میرے نزدیک مصادیق کا تعدد متحقق ہو چکا ہے، اور بظاہر اس پر بجز بعض شارحین کتب کے کسی نے حجتہ نہیں کیا، انہوں نے تو یہ لکھا کہ لفظ خر کا مصداق اولیٰ تو خر عرب ہی ہے اور مسداق ثانوی وہ ہے جس کے جمہور قائل ہیں، عام اصولین نے تعدد مصادیق کا ذکر نہیں کیا، البتہ انہوں نے عرف و عادیۃ یا لفظی و عملی کا فرق کیا ہے، لفظی دلالت یہ ہے کہ ایک لفظ اپنی وضع کے لحاظ سے اس پر دلالت کرے، اور عملی یہ کہ صرف معمول پر افراد پر دلالت کرے، اس طرح کہ بعض مصادقات میں عمل متروک بھی ہو چکا ہو، اگرچہ وضع وعت کے اعتبار سے وہ مصادقات بھی شامل ہوں، جیسے لفظ لحم کو عرف لغوی کے لحاظ سے اس کا اطلاق چھلی کے گوشت پر بھی ہوتا ہے، مگر عرف و عادت میں اطلاق نہیں ہوتا، گویا لفظی کو مطلق و عام مانتے ہیں اور جب عملی صورت کا لحاظ کرتے ہیں تو اس عام و مطلق کو تخصیص کر لیتے ہیں، اسی لئے اگر کوئی حلف کرے کہ گوشت نہیں کھائے گا تو چھلی کا گوشت کھانے سے اس کی قسم نہ ٹوٹے گی، اس کے بعد حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں ایسے مواضع میں اقامتہ مراتب کا اصول پر ہتا ہوں کہ افراد میں مراتب کے اختلاف سے احکام بھی مختلف ہوتے ہیں، گویا نعمتی میں بھی مراتب ہیں کہ ان میں متکلم کو گنجائش ہے کہ بعض مراتب کا ارادہ کرے اور بعض کو ترک کر دے، لیکن اقامتہ مراتب کی طرف بھی اصولیوں نے کوئی تعرض نہیں کیا ہے حالانکہ اس کی اہمیت ظاہر ہے۔

دوسری صورت تحقیق مقام کی یہ ہے کہ کوئی حکم اگر کسی شے کا نام لے کر دیا جائے، اور اس کے بعض مصداق کثیر الوقوع ہوں، اور ان ہی کا ذکر بھی خصوصیت سے ہو جائے، تو سوچنا بھجنا چاہیے کہ وہ حکم ان ہی بعض مصادیق پر منحصر ہے، یا ہم مذکور کے لحاظ سے سارے سمیات پر حاوی ہونا چاہیے صحیح و دافع بات تو یہی ہے کہ وہ حکم صرف ان بعض مصادقات پر منحصر نہ ہو بلکہ سارے افراد و سمیات اسم مذکور پر شامل و حاوی ہو، کیونکہ اقتصار مذکور اگر ان بعض افراد ذکر شدہ کے کثرت و وقوع کے سبب سے ہے تو ظاہر ہے تخصیص کوئی معقول وجہ نہیں ہے، اور یہی

۱۔ امام حمادی کا نظری استدلال: امام حنفی نے بھی احادیث و آثار سے استدلال کے بعد جب عادت نظری استدلال کیا ہے کہ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ انسانوں کے کوم ظاہر ہیں اور اہوال نہیں ہیں، لہذا میرا سب کلیم ہے کہ انسانوں کے اہوال کی نسبت ان کے خون کی نجاست کے سبب سے ہے جس کی طرح ہم کہیں گے کہ سب کلیم جانوروں کے اہوال کی نجاست کے سبب سے ہے جس کی طرح ان کے خون نہیں ہیں، اہوال بھی نجس ہیں (یعنی حادہ ۲)۔

حافظ ابن حزم کا نظری استدلال: آپ نے کھلی میں لکھا کہ اگر تم باکول اللحم جانوروں کے اہوال و ازال کو ان کے اہوال پر قیاس کر کے ظاہر کو گے تو ہم کہیں گے کہ ان کے اہوال کو وہاں پر قیاس نہ کر سکتے ہو، کیا ہے؟ پہلے اس کو ثابت کرو۔ پھر یہ کہ حیوانات اور پرندوں کے دودھ کہاں ہیں کہ ان پر ان کے اہوال کو قیاس کر دے؟ اور انسان کی طہارت پر قیاس کر دے تو قورقون کے اہوال و ازال کو بھی اسی قیاس سے پاک ماننا پڑے گا۔ وغیرہ ذک (مکمل ۱۸۲)۔

۲۔ توحیح مکتوب ۳۳۳ میں لکھا کہ معنی مجازی مراد لینے کے لئے معنی حقیقی مراد لینے سے کوئی مانع عقل، جس، عادیۃ و شرع ہے، ہوتا ضروری ہے اور عادیۃ پر صاب توحیح نے حاشیہ لکھا کہ عادیۃ عرف عام و خاص دونوں کو شامل ہے، ورنہ ان دونوں میں اس طرح فرق کرتے کہ عادیۃ کا استعمال افعال میں اور عرف کا اقوال میں کرتے ہیں (مولف)

صورت زیر بحث مسئلہ میں بھی ہے، اس لئے کہ حکم تعذیب اگرچہ صرف بول انسانی کیساتھ ذکر ہوا ہے، مگر یہ ذکر کی خصوصیت صرف اس لئے ہے کہ اکثر و بیشتر معاملہ واسطہ بول انسانی ہی سے ہوتا ہے، لہذا حکم مذکور کو صرف اس پر مختصر نہ کریں گے، بلکہ تمام ابوال پر جاری کریں گے۔

نجاست ابوال پر حنفیہ و شافعیہ کا استدلال

جیسا کہ ہم پہلے باب میں ذکر کر چکے ہیں تمام ابوال کی نجاست پر حنفیہ و شافعیہ کا استدلال حدیث "استنجز هو امن البول فان عامة عذاب القبر منه" سے ہے، جس میں بول کا لفظ عام ہے اور صاحب نور الانوار نے خاص کے تحت بیوہ عام کے لئے بطور مثال اس کو ذکر کیا کہ حدیث عینین میں حکم خاص تھا جو حدیث استنجز صراحہ کے عام حکم سے منسوخ ہوا، نور الانوار (۶۸) اور اسی کو حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے دوسری تجرید سے فرمایا کہ غرض اولی بول البشر اور غرض ثانوی سارے ابوال ہیں۔

حدیث مذکور کو حکم نے مسترد کر دیا ہے اور یہی ہے کہ الفاظ "اکثر عذاب القبر من البول" روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے علی شرط الشیخین (بخاری و مسلم) ہے اگرچہ ان دونوں نے اس کی تخریج نہیں کی، اور میرے نزدیک اس کی سند میں کوئی علت یا خرابی نہیں ہے۔ (مستدرک ۱۸۳-۱) پھر شاہد میں حضرت ابن عباس سے مرفوع روایت کی: "عامة عذاب القبر من البول" پھر صاحب بنی اسرائیل والی حدیث کان اذا اصحاب احد اشیین من البول قرضه بالعقراض روایت کی،

اسی موقع پر حاشیہ میں علامہ ذہبی نے ایوانی کی حدیث ابی ہریرہ مرفوعاً نقل کی: "اکثر عذاب القبر من البول" اور لکھا کہ یہ حدیث علی شرط الشیخین ہے اور نبیجھاس میں کوئی علت معلوم نہیں ہوئی۔ پھر اس کے شاید ذکر کرے: حضرت ابن عباس سے "عامة عذاب القبر من البول" اور صاحب بنی اسرائیل والی مذکور بالا حدیث بھی ذکر کی اور اس کو بھی شرط الشیخین پر بتلایا، نیز شاہد میں حدیث ممانعت بول فی المستحکم "اور صاحب بنی اسرائیل والی مذکور بالا حدیث بھی ذکر کی اور اس کو بھی شرط الشیخین پر بتلایا، نیز شاہد میں حدیث ممانعت بول فی المستحکم "اور حدیث نہیں بول فی المستحکم "وغیرہ بھی ذکر کیں۔ (مستدرک ۱۸۳-۱) ایسے ہی دارقطنی میں بھی حدیث ابن عباس مروی ہے، اور محقق علامہ عینی نے ابن خزیمہ سے حدیث ابی ہریرہ مرفوعاً نقل کی اور اس کی تصحیح کی، نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسی طرح نقل و تصحیح کی۔

(فتح الباری ۲۳۳-۲۳۴) مجمع الزوائد ۲۰۷-۲۰۸-۲۰۹ میں ہے کہ حضرت ابن عباس سے مرفوعاً مروی ہے: "عامة عذاب القبر من البول فاستنجز هو امن البول" (بزار و طبرانی کبیر) وعن معاذ بن جبل عن النبی انه کان یستنجز من البول ویامر اصحابه بذلك. قال معاذ: "ان عامة عذاب القبر من البول" (طبرانی کبیر) وعن ابی امامة "مرفوعاً: "اتقوا البول فانہ اول ما یحاسب به العبد فی القبر" (طبرانی کبیر و رجالہ موثقون)

صاحب نور الانوار کے استدلال پر نظر

یہ بات تو اوپر متفق ہوگئی کہ بہت سی احادیث میں بول کا لفظ مطلق و عام ہے اور ان میں بول انسانی کی قید نہیں ہے، اور اس سے استدلال حافظہ یعنی داہن و غیرہ سب ہی نے کیا ہے، مگر اگے بڑھ کر صاحب نور الانوار نے یہ بھی کہا کہ حدیث استنجز ہومن البول کا شان نزول بھی محلی استدلال ہے کیونکہ اس کا معلق بول ماکول اللحم سے ہے اور اس کے لئے انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ایک صحابی صراحہ کے فون کا ذکر ہے کہ وہ عذاب قبر میں مبتلا ہوا اور حضور علیہ السلام نے اس کے گھر جا کر اس کی بیوی سے سب پوچھا تو بتلایا کہ وہ بکریاں چراتا تھا، اور ان کے پیشاب سے احتراز نہیں کرتا تھا اس پر آپ نے فرمایا "استنجز هو امن البول الحدیث (نور الانوار ۸۶)

حاشیہ میں صاحب بخوار النار نے لکھا کہ اس حدیث کی تخریج حاکم نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے، اس کی صحت پر محدثین کا اتفاق ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ نسخہ مطبوعہ میں یہ حدیث ہمیں نہیں ملی، دوسرے اس کی سند بھی ضعیف ہے، اس لئے حجت نہیں بن سکتی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب (۲۱۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ قَالَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَزِيمٍ قَالَ قَالَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ نُبَيْعٍ قَالَ قَالَ مَرَا لِنَبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْبُرُ بَيْنَ لِقَالٍ إِنَّهُمَا لَيَعْلَمُ بَيْنَ فَيُكَبِّرُ أَمَا أَخَذَ هُنَا فَكَانَ..... يَسْتَبِيرُ مِنَ الْبُؤَى وَ أَمَا الْأَجْرُ فَكَانَ يَمْسِي بِالنَّيْمَةِ ثُمَّ أَخَذَ جَرِيدَةً وَطَبَخَ فَشَقَّهَا نَصْفَيْنِ فَغَرَزَ فِي كُلِّ قَبْرِ وَاحِدَةٍ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَ فَعَلْتَ هَذَا قَالَ لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَبْسُ قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى وَخَدَّ قَالَنَا وَكَتَبَ قَالَ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ سَمِعْتُ مُجَاهِدَ يَقُولُ وَمَا يَعْلَمُ بَنَانُ.

ترجمہ: حضرت ابن عباس سے روایت ہے:- ایک مرتبہ رسول دو قبروں پر گزرے تو آپ نے فرمایا کہ ان دونوں قبر والوں کو عذاب دیا جا رہا ہے اور کسی بہت بڑی بات پر نہیں۔ ایک تو ان میں سے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتا تھا، اور دوسرا ^{مطلوخی} رسی میں جلتا تھا پھر آپ نے ایک ہری نشی کے کرکچ سے اس کے دو ٹکڑے کئے اور ہر ایک قبر میں ایک ٹکڑا گاڑ دیا، لوگوں نے پوچھا یا رسول اللہ آپ نے (ایسا) کیوں کیا، آپ نے فرمایا امید ہے کہ جب تک یہ شبیاں خشک نہ ہوں گی، ان پر عذاب میں تخفیف رہے گی، ابن المثنیٰ نے کہا کہ ہم سے کبچ نے بیان کیا، ان سے اعمش نے، انہوں نے مجاہد سے اسی طرح سنا۔

تشریح: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ یہ مستقل باب امام بخاری رحمہ اللہ نے اس لئے قائم کیا ہے کہ غسل بول پر وضع دلالت ہو جائے لہذا غسل بول واجب ہے، بجز اس کے کڑھیلے سے استبراء کرنے کی صورت میں رخصت ثابت ہے بشرطیکہ غسل سے منتشر نہ ہو، اگر غسل سے منتشر ہوگا تو اس کا دھونا بھی اسی حدیث سے ثابت ہوگا، چونکہ اس باب کی غرض و مقصد میں بہت سے اقوال منقول ہیں، اس لئے ہم ان سب کو یکجا لکھتے ہیں:-

(۱) حافظ ابن حجر کا قول ابھی ذکر ہوا کہ امام بخاری کی غرض محل سے منتشر شدہ بول کے وجوب غسل پر تنبیہ ہے، کیونکہ صورت استبراء میں محل بول کا استحکام نہ ثابت ہے۔

(۲) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا:- اس باب سے امام بخاری کا مقصد اختلاف سند و کھانا ہے جس طرح مجاہد بن ابن عباس والی گزشتہ روایت اسی حدیث کی صحیح تھی، یہ مجاہد کی روایت بواسطہ طاووس بھی ابن عباس سے صحیح ہے، علامہ بیہقی نے لکھا کہ ابن حبان نے دونوں طریق کی صحت تسلیم کی ہے، اور امام ترمذی نے بواسطہ طاووس والی روایت کو اس کا کہا ہے جو حدیث الباب میں ہے قسطلانی نے دارقطنی کا انتقاد بھی ذکر کیا ہے جو انہوں نے امام بخاری پر سند اول میں سے طاووس کو ساقط کرنے کی وجہ سے کیا ہے، اور اس کا جواب سب شارحین بخاری نے یہی دیا ہے کہ مجاہد کا حدیث مذکورہ کو بواسطہ طاووس اور بواسطہ دونوں طرح سننا ممکن ہے۔

(۳) علامہ کما فی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصد اس مستقل باب سے وجوب غسل بول کا اثبات ہے۔

(۴) حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے ترمیم ابواب میں فرمایا:- یہاں باب کا ذکر اکثر فضوں میں نہیں ہے اس لئے اس کا حذف اولیٰ ہے۔

(۵) حضرت اقدس مولانا تگلوبی فرمایا:- امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ باب الگ لانے سے مومن بول کی نجاست بتلانا ہے کہ وہ بھی

حدیث سے ثابت ہے جو بقول حافظ ابن حجر رحمہ اللہ جہور کا مسلک ہے۔

(۶) حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمہ اللہ نے تراجم ابواب میں فرمایا:- کہ امام بخاری جو باب بلا ترجمہ لا کر حدیث ذکر

کرتے ہیں تو شارحین اس کے لئے بہت سی تاویلات و احتمالات لکھتے ہیں، مگر سب سے بہتر عذر یہ ہے کہ مقصد امام بخاری رحمہ اللہ باب سابق سے فصل کرنا ہوتا ہے، حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لامع الدراری ۹۲۔ میں حضرت رحمہ اللہ کی رائے مذکور نقل کر کے اس پر نقد کیا کہ عذر مذکور بعض مواقع میں نہیں چل سکتا، مثلاً یہاں امام بخاری نے پہلے باب من الکبائر لائے، اور اس میں دو شخصوں کے عذاب قبر والی حدیث ذکر کی، پھر باب غسل الجول لائے اور اس کے ترجمہ میں حدیث مذکور ذکر کی، اس کے بعد یہ باب بلاترجمہ لائے تو اس میں بھی یہی حدیث مذکور ذکر کی، یہاں کیسے کہہ سکتے ہیں کہ یہ باب بلاترجمہ الافصل سابق کے لئے ہے، وہ بات تو جب صحیح ہوتی کہ دوسرا باب سابق باب سے کسی صورت میں مغایر ہوتا، حالانکہ یہاں ان دونوں میں کچھ بھی مغایرت نہیں ہے۔

(۷) حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے آخر میں اپنی توجیہ ذکر کی کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض وجوب استنجاء پر تنبیہ معلوم ہوتی ہے کیونکہ پہلے عدم استبراء کو کبائر میں سے بتلایا، پھر دوسرے باب کے ترجمہ میں عذاب قبر کا ذکر کر کے غسل بول کا وجوب بتلایا۔ اس کے بعد ضروری ہوا کہ پیشاب کے بعد استبراء بھی مذکور ہو کہ وہ جمہور علماء امت کے نزدیک واجب ہے اور چونکہ اس کی صراحت حدیث میں نہ تھی، اس لئے ترجمہ صرف کر دیا جو مذکور کی تائید اقوال ذیل سے بھی ہوتی ہے:-

(۱) ابن بطال نے کہا:- لا یستر کے معنی یہ ہیں کہ اپنے جسم اور کپڑوں کو پیشاب سے نہیں بچاتا تھا، پھر جبکہ اس کو دھونے سے لا پرواہی اور اس کو ہلکا سمجھنے پر عذاب ہوا۔ اور اس سے پہلے کی تاکید ہوئی، تو معلوم ہوا کہ جو شخص پیشاب کو اس کے مخرج میں چھوڑ دے گا، اور اس کو نہ دھوئے گا تو وہ بھی مستحق عذاب ہوگا۔

(۲) صحیح بخاری رحمہ اللہ کے علاوہ دوسری روایات میں لا یستر کی جگہ لا یستر ہے، یعنی پیشاب کے بعد کوئی قطرہ آنے والا ہو تو اس کو نکال دینے کی کوشش کرنا، تاکہ وضو کے بعد کوئی قطرہ نہ آجائے، (جس سے کپڑے اور بدن پر نجاست لگے، اور وضو نافذ ہو کر نماز بھی صحیح نہ ہو۔)

(۳) قسطلانی نے کہا:- روایت ابن عساکر میں لا یسمری ہے، جو وجوب استنجاء پر دال ہے کیونکہ جب بول سے احتراز نہ کرنے پر عذاب ہوا تو اس سے ثابت ہوا کہ جو شخص استنجاء نہ کرے گا، اور پیشاب کو مخرج بول میں چھوڑ دے گا، وہ بھی مستحق عذاب ہوگا۔

(۴) بذل المجہود میں مجمع سے نقل ہوا کہ جس استبراء کا ذکر استبراء کے ساتھ ہوتا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ بقیہ پیشاب سے اس کی جگہ اور نالی کو صاف کر دیا جائے، یعنی تحریک و نثر وغیرہ کے ذریعہ پیشاب گاہ کو بالکل خالی کر لیا جائے (لامع الدراری ۹۳۔)

بحث و نظر:- ہم نے اوپر نیز بحث باب بلاترجمہ کے سلسلہ میں بہت سے اقوال اور پھر حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کی توجیہ کے تحت چند منہد اشارات درج کئے ہیں، لیکن حضرت شیخ الحدیث کی توجیہ سے ہمیں یہ اختلاف ہے کہ وجوب استبراء والی بات کو وہ اس باب بلاترجمہ سے ثابت کرنا چاہتے ہیں، وہ تو باب اول "من الکبائر ان لا یستر من بولہ" سے پہلے ہی ثابت ہو چکی تھی، کیونکہ سارا ثبوت کلمہ لا یستر یا اس کی جگہ دوسرے مروی کلمات سے ہے اور یہ باب اول کے ترجمہ میں بھی تھا اور حدیث الباب میں بھی جس سے امام بخاری کی غرض وجوب استنجاء کی اور بھی زیادہ صراحت کے ساتھ وہاں تحقیق تھی، اس لئے یہاں باب بلاترجمہ میں اس غرض کو ثابت دہنایاں کرنا بظاہر بے محل معلوم ہوتا ہے، سب سے بہتر توجیہ: لہذا ہمارے رائے ناقص میں سب سے بہتر توجیہ تو حضرت گنگوہی قدس سرہ کی ہے اور اسی کے قریب توجیہ علامہ کرمانی کی ہے، کہ وہ بھی بظاہر اس سے وجوب غسل بول عامہ مراد لیتے ہیں، ورنہ صرف بولی انسان کے غسل کا وجوب تو اس سے پہلے باب میں ترجمہ وحدیث دونوں سے ثابت ہو چکا ہے۔

اس کے بعد محقق عینی کی توجیہ بھی نہایت اہم ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے دونوں سند کی صحت کی طرف اشارہ فرمایا اور بظاہر باب بلا ترجمہ والی حدیث کی سند کی اصحیت بھی ان کے پیش نظر ضرور ہوگی، جس طرح امام ترمذی نے اس کی اصح کہا ہے۔

اس طرح ممکن ہے امام بخاری رحمہ اللہ کی نظر میں بھی مطلق بول والی روایت کے اس معنی میں ہونے کے سبب مطلق بول کی نجاست راجح ہو، خواہ وہ نجاست ماکول اللحم حیوانات کے بارے میں خفیف ہی ہو، جیسے خنزیر بھی ان کے احوال کی نجاست کو خفیف ہی مانتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن حجر کے تساہل پر نقد

پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے باوجود اپنی جلال، قدر کے قبور پر ہری ٹہنی وغیرہ رکھنے کے جواز حدیث نبوی سے نکالنے کی سعی کی ہے، حلاکتہ ان کا استدلال درست نہیں، جیسا پہلے عرض کیا گیا، یا وہو کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اخذ جواز کے لئے یہ بھی لکھا تھا کہ یہ کیا ضروری ہے کہ تخفیف عذاب کی صورت حضور اکرم ﷺ کے وسیع مبارک کی برکت ہو، جبکہ ممکن ہے کہ وہ ٹہنیاں آپ نے کسی دوسرے سے رکھوائی ہوں، اور کوئی صراحت حدیث میں اس امر کی موجودگی نہیں ہے کہ وہ خود حضور اکرم ﷺ نے رکھی تھیں۔ (فتح الباری ۱: ۳۳۳)

حافظ کے مذکورہ بالا تساہل و تحمل پر تحقیق یعنی لئے سخت تنقید کی ہے اور لکھا کہ حافظ کا یہ کلام بہت ہی بے جان اور حیرت ہے کہ انہوں نے ایسی بات لکھی کہ حدیث صحیح بخاری ہی میں تم دعا خ ہے کہ ٹہنی منکا کر حضور نے اس کے دو ٹکڑے کئے اور ایک ایک ٹکڑا دونوں قبروں پر رکھا، (اسی طرح حدیث الباب میں بھی یہ ہے کہ آپ نے ٹہنی لے کر اس کے دو ٹکڑے کئے اور ایک ایک ٹکڑا دونوں قبروں پر گاڑ دیا) صریح مذکورہ کے بعد بھی اس امر کا احتمال نکالنا کہ آپ نے دوسرے کو امر فرما کر ٹہنیاں اس سے رکھوائی ہوں کی نہایت مستبعد ہے، اور یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص جاؤ زیڈ (زیڈ آیا) میں یہ احتمال نکالے گی کہ نہ نہیں بلکہ اس کا غلام آیا ہو گا۔ ظاہر ہے کہ ایسے احتمالات کی کوئی قیمت نہیں۔ (عمدۃ القاری ۱: ۸۷۹)

بَابُ تَرْكِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّاسِ الْأَعْرَابِيِّ حَتَّىٰ فَرَغَ مِنْ بَوْلِهِ فِي الْمَسْجِدِ

(رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کا دیہاتی کو مہلت دینا جب تک کہ وہ مسجد میں پیشاب کر کے فارغ نہ ہو گیا)

(۲۱۶) حَدَّثَنَا هُؤَالَةُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ سَمِعْنَا هَمَّامًا قَالَ سَمِعْتُ عَنِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى أَعْرَابِيًّا يُبَوِّلُ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ دَعُوهُ حَتَّىٰ إِذَا فَرَغَ دَعَا بَعَاءً فَصَبَّهُ عَلَيْهِ:

ترجمہ: حضرت انس بن مالک راوی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک دیہاتی کو مسجد میں پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو لوگوں سے آپ نے فرمایا اسے چھوڑ دو جب وہ (پیشاب سے) فارغ ہو گیا تو پانی منکا کر آپ نے (اس جگہ) بہا دیا۔

تشریح: حضرت گنگوئی قدس سرہ نے فرمایا: چونکہ ہر بول میں تشدد اس بات کا قطعاً تھا کہ دیہاتی نے جو حرکت مسجد ایسی مقدس جگہ میں کی، اس پر سختی کی جانی، اس لئے مستقل باب باندھ کر امام بخاری رحمہ اللہ نے بتلایا کہ بعض مفاسد اور برائیوں کو دوسرے بڑے مفاسد اور برائیوں سے بچنے کے لئے اختیار کر لیا جاتا ہے، مثلاً یہاں اگر اس گنوار پر تشدد کیا جاتا۔ تو یا تو وہ اسی حالت میں پیشاب کرتے ہوئے ادھر ادھر بھاگتا، جس سے اس کا پیشاب بجائے ایک جگہ کے مسجد کے بہت سے حصوں تک پھینچتا، اور خود اس کے کپڑے بھی خنس جاتے اور اگر خوف و دہشت کے سبب اس کا پیشاب بند ہو جاتا تو اس سے ضرر اور بیماری کا خطرہ تھا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ ”اس گنوار کو پیشاب کرنے سے اس لئے باز نہیں رکھا گیا کہ وہ ایک مفسدہ اور برائی کا آغاز نہ ہو چکا تھا جس کو روکنے سے اس میں اور بھی زیادتی ہوتی“ (فتح الباری ۱: ۳۳۳)

معلوم ہوا کہ کسی برائی کو روکنے کے لئے بڑی عقل و فہم اور صلیحت و اندیشی کی ضرورت ہے، ورنہ ایسے مواقع میں جلد بازی سے کام لینا مناسب نہیں۔

اعرابی کے معنی

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اعرابی واحد ہے اعراب کا، یعنی جو لوگ دیہات و جنگل میں رہتے ہوں خواہ وہ عربی ہوں، یا عجمی، (فتح الباری ۱: ۲۳۳)۔ محقق مثنیٰ نے لکھا:۔ اعرابی کی نسبت اعراب کی طرف ہے اور وہ مشہوروں کے باشندے ہیں۔ عمدۃ القاری ۸۸۲: ۱) بعض متداول کتب لغات میں، اعرابی کا ترجمہ عرب کا دیہاتی، اور اعراب کا ترجمہ عرب دیہات کے باشندے لکھا ہے جو قابل تحقیق ہے اور المنجد میں اعرابی کا ترجمہ الجاہل من العرب لکھا، یہ تو قطعاً غلط ہے، کیونکہ اعرابی کا جاہل ہونا ضروری نہیں۔ افسوس ہے کہ منجد کی یہ کثرت اغلاط کے باوجود ہم لوگ اس پر اعتماد کرتے ہیں۔

بحث و نظر: حدیث الباب سے ثابت ہوا کہ کسی پاک زمین پر پیشاب وغیرہ نجاست گر جائے تو اس کو پانی سے دھو کر پاک کر سکتے ہیں اور اس کو حنفیہ بھی تسلیم کرتے ہیں، البتہ زمین کو پاک کرنے کی صورتیں ان کے نزدیک دوسری بھی ہیں جو احادیث و اصولی شرواع ہی سے ثابت ہیں، اس لئے وہ طہارت ارض کو خاص صورت و قاعدہ حدیث الباب کے ساتھ خاص نہیں کرتے، بخلاف اس کے کہ امام شافعی و امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ زمین کو پاک کرنے کی بجز پانی کے اور کوئی شکل نہیں ہے، وہ حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں اور ان احادیث و آثار کو ترک کرتے ہیں، جن سے دوسری صورتیں ثابت ہوتی ہیں پھر بھی سب اہل حدیث ہیں۔ اور حنفیہ اہل الرائے۔ واللہ المستعان

تفصیل مذاہب

جس طرح دوسرے اصحاب مذاہب نے حنفیہ کو اصحاب الرائے بطور طعن کہنے میں غلطی کی ہے، اسی طرح حنفیہ کے کیونکہ اس کا واحد نہیں ہے اور وہ دیہات کے باشندے ہیں اور عربی کی نسبت عرب کی طرف ہے۔ مذہب کی تعیین و تفتیش میں بھی بیشتر مسائل میں غلطی کی گئی ہے، اور یہ غلطی محدث جلیل ابو بکر بن ابی شیبہ اور امام بخاری جیسے اکابر سے بھی ہوئی ہے۔ جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، یہاں علامہ نووی وغیرہ کی غلطی ملاحظہ ہو کہ انہوں نے حنفیہ کی طرف یہ امر منسوب کر دیا کہ ان کے نزدیک زمین کی طہارت زمین کی ناپاک مٹی کو کھود کر اس جگہ سے دور کئے بغیر نہیں ہو سکتی، حالانکہ جیسا ہم نے اوپر لکھا حنفیہ کے یہاں زمین کی پاکی کیلئے مختلف صورتوں میں بابتناج حدیث و آثار مختلف صورتیں ہیں۔

علامہ نووی وغیرہ کی غلطی

چنانچہ خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی علامہ نووی وغیرہ کی غلطی مذکور کو ظاہر کیا، انہوں نے لکھا:۔ نووی وغیرہ نے جو اس طرح مطلق اور عام بات حنفیہ کی طرف منسوب کر دی ہے، وہ صحیح نہیں کیونکہ کتب حنفیہ میں تفصیل مذکور ہے کہ جب زمین نرم ہو تو اس کی طہارت کا طریقہ ان کے یہاں بھی یہی ہے کہ اس حصہ میں بہت سا پانی ڈالو، تاکہ وہ نجاست زمین کے نیچے کے طبقہ میں اتر جائے اور اوپر کا حصہ پاک پانی سے پاک ہو جائے، ایسی زمین کی مٹی کھود کر پاک کرنے کو وہ بھی نہیں کہتے، البتہ اگر زمین سخت ہو تو اس کی مٹی کھودنے کا حکم دیتے ہیں، کیونکہ پانی کا کوئی اثر اس کے اوپر یا نیچے کے حصہ پر نہ ہو سکے گا اور اس کے لئے وہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جو تین طریقوں سے مروی ہے، ایک موصول سند سے امام طحاوی نے ذکر کی ہے، مگر وہ ضعیف ہے دوسرے دو طریقے مرسل ہیں اور ان دونوں کے روایات ثقہ ہیں مگر یہ ان ہی کے مقابلہ میں حجت بن کئی ہیں، جو مرسل کو حجت مانتے ہیں۔ ارسل (فتح الباری ۱: ۲۳۳)

مسلب حنفیہ کی مزید وضاحت

صاحب تحفۃ الاحوذی نے بھی ۱۳۹ھ میں حافظ کی عبارت مذکورہ نقل کر کے لکھا کہ بات حافظ ہی کی صحیح ہے، پھر عمدۃ القاری شرح البخاری سے

تحقق یعنی کے حوالہ سے حنفیہ کے مذہب کی تفصیل نقل کی ہے ہم بھی یہاں اس کو ذکر کرتے ہیں تاکہ حنفیہ کا مسلک پوری طرح روشنی میں آجائے۔
 ”ہمارے اصحاب (حنفیہ) کا مسلک یہ ہے کہ جب کسی حصہ زمین پر نجاست لگے تو اگر زمین نرم ہو، اس پر پانی ڈالیں گے تاکہ وہ پانی اندر اتر جائے، اور جب اوپر سیلے پر نجاست کا کوئی اثر پانی نہ رہے تو اس زمین کی طہارت کا حکم کر دیا جائے گا، اس میں کوئی عدد شرط نہیں کہ کتنی بار پانی ڈالیں گے، یہ بات پاک کرنے والے کی فقیہی سمجھ پر موقوف ہے کہ جب اس کے غالب گمان میں طہارت آجائے تو اسی پر پاک سمجھ لیا جائے گا اور زمین کے اندر پانی کا اثر پا کپڑے کو چھوڑنے کے قائم مقام ہوگا، پھر یہی حکم ہر ایسی چیز کے پاک کرنے میں ہوگا جس کو چھوڑا نہ جا سکے، لیکن ظاہر روایت پر قیاس اسی کو مختص ہے کہ ایسی سب چیزوں پر بھی کپڑے کی طرح سے تین بار پانی بہایا جائے اور ہر بار پانی نیچے اتر جائے، دوسری صورت یہ ہے کہ زمین سخت ہو، پھر اگر وہ زمین ڈھلوان ہو تو اس کے نشیبی حصہ میں گڑھا کھودیں گے اور اس پر تین بار پانی بہائیں گے اس کے بعد گڑھے کو مٹی سے بھر دیں گے (تاکہ وہ جگہ بھی پاک ہو جائے) اور اگر وہ سخت زمین کا حصہ سطح مستوی ہو کہ پانی اس پر نہ وصل سکے تو اس کو دھوٹا بے فائدہ ہے، اس کی ناپاک مٹی کھود کر پھینک دیں گے، اور امام اعظمؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ زمین اس وقت تک پاک نہ ہوگی جب تک اس جگہ تک نہ کھودیں گے جہاں تک نجاست کی تری کا اثر پہنچ گیا ہے اور اس مٹی کو وہاں سے ہٹا دیں گے۔

حنفیہ کے حدیثی دلائل

تحقق یعنی رحمہ اللہ نے تفصیل مذکور بیان کرنے کے بعد یہ بھی لکھا کہ حنفیہ نے زمین کو کھود کر پاک کرنے کا طریقہ اپنی طرف سے نہیں، بلکہ حدیث ہی کی وجہ سے جائز کیا ہے، چنانچہ اس کی دلیل وہ دو حدیث ہیں جن کو محدث دارقطنی نے روایت کی ہے ایک عبد اللہ سے، دوسری حضرت انس سے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں پیشاب کیا تو حضور علیہ السلام نے حکم فرمایا کہ اس جگہ کو کھودو اور اس پر ایک بڑا ڈول پانی کا ڈال دو، اور ابوداؤد نے بھی عبد اللہ بن مسعودؓ سے اس طرح روایت ذکر کی ہے کہ ایک اعرابی نے حضور علیہ السلام کے ساتھ نماز پڑھی، پھر مسجد کے ایک حصہ میں پیشاب کیا، لوگوں نے روکا تو حضور ﷺ نے ان کو منع فرمایا، اور پھر حکم کیا کہ جس جگہ اس نے پیشاب کیا ہے اس مٹی کو وہاں سے لیکر پھینک دو اور اس جگہ پانی بہا دو، ابوداؤد نے اس حدیث کو روایت کر کے کہا کہ یہ مرسل ابن مسعودؓ سے (یعنی مرسل تابعی ہے) خطابی نے کہا کہ اس حدیث کو ابوداؤد نے ذکر کر کے تضعیف کی ہے اور مرسل کہا ہے حالانکہ خطابی کی یہ تعبیر صحیح نہیں، کیونکہ ابوداؤد نے اس کی ضعیف نہیں کہا، بلکہ صرف اس کے مرسل ہونے کی صراحت کی۔ (جو ضعف کو مستلزم نہیں)

پھر تحقیق یعنی نے لکھا کہ حدیث ابی داؤدؒ کو دو طریقوں سے مرسل ہے، ایک تو اوپر ذکر ہوا، دوسرے مصعب عبد الرزاق میں ہے اور یہی حدیث دو مندر طریقوں سے بھی مروی ہے، ایک بطریق مسعان بن مالک جس کو دارقطنی نے اپنی سنن میں روایت کیا، دوسری بھی دارقطنی میں حضرت انسؓ سے مندر مروی ہے۔

قیاس شرعی کا اقتضا

تحقق یعنی نے یہ بھی لکھا کہ علاوہ احادیث و آثار کے قیاس کا مقتضی بھی یہی ہے کہ زمین کو جب تک کھودا نہ جائے اور اس کی ناپاک مٹی وہاں سے ہٹا کر نہ پھینک دی جائے، وہ زمین پاک نہ ہو، کیونکہ نجاست کا غسالہ (دھوون) بھی نجس ہے۔

لے حافظ ابن حجر نے حنفیہ میں لکھا کہ طریق مرسل کی جب سند صحیح ہو اور دوسری احادیث الہاب اس کی سہولت ہوں تو وہ طریق مرسل بھی قوت حاصل کر لیتا ہے، پھر لکھا کہ اس کے لئے بھی روایات موصول ہیں، ایک عبد اللہ سے جس کو دارقطنی نے روایت کیا ہے، جس میں حضور ﷺ نے اس کے پیشاب پر تنگی جگہ کھودنے اور اس پر پانی بہانے کا حکم فرمایا، اگرچہ وہ سند قوی نہیں ہے، دوسری روایت حضرت انسؓ سے ہے، جس کو دارقطنی نے روایت کیا ہے اور اس کے رجال ثقات ہیں۔ (مسند ابن ماجہ ج ۱ ص ۵۰۳)

اعتراض و جواب

اگر یہ اعتراض کر دے کہ حنفیہ نے حدیث صحیح کو چھوڑ دیا اور حدیث ضعیف و مرسل سے استدلال کر لیا تو ہم جواب دیں گے کہ ہم نے صحیح پر عمل ہی کیا ہے۔ جب زمین سخت ہو۔ اور ضعیف پر بھی کیا ہے جب زمین نرم ہو۔ ظاہر ہے کہ کسی حدیث پر عمل کرنے اور کسی کو ترک کرنے سے بہتر یہ ہے کہ سب پر عمل کیا جائے، اور ہمارے یہاں مرسل بھی معمول ہے۔

ترک مرسل و ترک حدیث

اور حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ مرسل احادیث پر عمل نہیں کرتے، وہ اکثر و بیشتر احادیث کو ترک کر دینے کے مرکب ہوتے ہیں، پھر محدثین نے تو یہاں تک کہا ہے کہ دو مرسل صحیح اگر ایک صحیح مسند حدیث کے معارض ہوں تو دو مرسل پر عمل کرنا بہتر ہے، تو جس وقت کوئی معارضہ بھی نہ ہو تو بدرجہ اولیٰ مرسل پر عمل ہونا چاہیے۔ (مجموع الفتاویٰ ۸۸۳-۸۸۵:۱)

مذکورہ تفصیل سے واضح ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک زمین کو پاک کرنے کے بہت سے طریق ہیں، چنانچہ جہاں وہ پانی سے پاک ہو سکتی ہے نجاست کے خشک ہو جانے سے پاک ہو جاتی ہے، خواہ سورج سے خشک ہو یا آگ سے یا ہوا سے، بشرطیکہ نجاست کا اثر رنگ اور بو وغیرہ نازل ہو جائے، اور زمین ہی کے حکم میں وہ چیزیں بھی ہیں جو اس کے اندر گڑی ہیں، مثلاً درخت، گھاس، نکل وغیرہ اور ایسے ہی دیواریں اور فرش میں لگی ہوئی لٹخ و پتھر ہیں (یوں ہی سمجھی ہوئی نہیں) اس کے علاوہ بعض صورتوں میں زمین کی ناپاک مٹی کھود کر بھی اس کو پاک کر سکتے ہیں۔

مسئلہ دیگر ائمہ

یہ سب تفصیل تو حنفیہ کے یہاں ہے، لیکن حنفیہ میں سے امام زفر اور امام مالک، امام شافعی و امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ زمین یا مذکورہ اشیاء کو بغیر پانی کے پاک نہیں کر سکتے، ان کا استدلال حدیث الباب سے ہے، دوسرے انہوں نے زمین کو کپڑے پر قیاس کیا کہ جس طرح وہ خشک ہونے سے پاک نہیں ہوتا یہ بھی نہ ہوگی، لیکن حنفیہ نے قیاس مذکور کو حدیث عائشہؓ کی وجہ سے ترک کر دیا "ذکوۃ الارض بیہا" (زمین کی پاکی اس کے خشک ہونے سے حاصل ہو جاتی ہے) اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ میں کتوار تھا، مسجد میں سویا کرتا تھا، کتے مسجد میں آتے جاتے، اور پیشاب کرتے تھے، لیکن اس کی وجہ سے مسجد کو نہیں دھویا جاتا تھا (ابوداؤد) اس سے بھی معلوم ہوا کہ جب زمین کو پانی سے نہیں دھویا جاتا تھا، اور وہاں نماز بھی پڑھتے ہوں گے تو رات بھر میں چونکہ وہ زمین خشک ہو جاتی تھی اس لئے اسی کو پاکی کا سبب سمجھا جاتا تھا، اور حدیث الباب میں جو یہ مذکور ہے کہ حضور علیہ السلام نے فوراً پانی سے چھلوانے کا حکم فرمایا تو وہ بظاہر اس لئے ہوگا کہ دن کا وقت تھا اور نماز کے وقت تک فرش مسجد کے خشک ہو سکی توقع نہ ہوگی، یا مکمل الطہارۃ میں حاصل کرائی ہوگی۔ غرض احتمالات مذکورہ کی صورت میں حدیث الباب سے شوافع وغیرہم کا استدلال صحیح نہیں ہے اسی لئے امام غزالی شافعی رحمہ اللہ نے انھوں میں اعتراض کیا کہ شوافع کا استدلال اس حدیث سے صحیح نہیں ہے، پھر وہ پیشاب چونکہ مسجد کے ایک کونہ پر تھا، اور اس کا غسلہ مسجد سے باہر نکل گیا ہوگا، اس لئے اس سے غسلہ کی طہارت پر بھی استدلال صحیح نہیں ہے۔

علامہ خطابی کی تاویل بعید

آپ نے معالم السنن ۱۱۷ میں حدیث ابن عمرؓ کی تاویل کی کہ کانت الکلاب تبول کا مطلب یہ ہے کہ مسجد سے باہر پیشاب کرتے تھے، اور آگے قبول و تدبیر فی المسجد کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں آتے جاتے تھے، کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ کتوں کو مسجد میں پیشاب کرنے کا موقع

دیاجاتا تھا، اور مسجد کی اہانت کر لی جاتی تھی، اور یہی بات مندرجہ ذیل بھی کہی جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں نقل کیا ہے۔ (ج ۱، ص ۱۶۶)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ اس قسم کی بعید تاویلات ایسے بڑوں کی طرف سے موزوں نہیں، بالخصوص اگر ان کا مقصد حدیث کو حنفیہ کے استدلال سے نکالنا ہو تو ایسی بات اور بھی زیادہ غیر مناسب ہو جاتی ہے، کیونکہ کسی حدیث کو خواہ مخواہ سمجھنا تان کر کسی فقہ کی طرف لے جانا یا تاویل بعید کر کے کسی فقہ سے دور کرنا کسی سنی کرنا مناسب نہیں خدمت حدیث کا درجہ اولیٰ اور خدمت فقہ کا ثانوی ہونا چاہیے، دوسرے الفاظ میں حدیث سے فقہ کی طرف جانا چاہیے نہ کہ فقہ سے حدیث کی طرف، چنانچہ یہاں ظاہر سیاقی عبارت بھی ہے کہ طرف فی المسجد کا تعلق سارے معطوفات سے ہے، اور کلام اول کو قبول پر تو رد صحیح نہیں۔

پھر یہ کہ اگر بالعرض حضرت ابن عمر کا مقصد بھی بیان کرنا ہوتا کہ کتے مسجد سے باہر پیشاب کرتے تھے اور مسجد کے اندر گھومتے تھے تو مسجد سے باہر کا حال ذکر کرنے کا کیا فائدہ تھا؟ اور انھیں یہ کیسے معلوم ہوا کہ رات کے وقت جو کتے مسجد میں آتے ہیں وہ باہر پیشاب کر کے آتے ہیں، اور مسجد میں نہیں کرتے، کہ وہ وثوق کے ساتھ باہر پیشاب کرنے اور اندر نہ کرنے کی خبر دیتے ہیں۔

پھر یہ کہ اگر مساجد کو کتوں کے پیشاب سے بچانا احرام مسجد ہے تو مساجد میں ان کی آواز نہ آدورفت بھی ان کے احرام کے خلاف ہے، مگر ابتداء دور اسلام میں چونکہ مساجد کی چار دیواری اور دروازے لگانے کا اہتمام نہ ہو سکا تھا، اس لئے ایسی چیزیں برداشت کی گئیں، اس کے بعد حکیم مساجد و تطہیر کا اہتمام کیا گیا تو دروازے لگانے کا دستور قائم کیا گیا۔ جیسا کہ محقق بخاری نے عمدۃ القاری ۸۹ ص ۱۷۱ میں اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری ۱۶۶ ص ۱۷۱ میں لکھا اور یہ بھی لکھا کہ حدیث ابن عمر کے ذکر کردہ واقعہ ابتداء اسلام سے طہارت کلب پر استدلال بھی صحیح نہیں ہے جو امام بخاری رحمہ اللہ نے کیا ہے، امام بخاری نے بول کا لفظ روایت نہیں کیا، لیکن اس کی روایت ابوداؤد، اسماعیل البوصم، اور بیہقی نقلی ہے (عمدۃ القاری ۸ ص ۱۷۱) اس لئے وہ زیادتی صحیح ہے، اور اس کی مراد محقق بخاری نے یہ متعین کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے بیان کے مطابق رات کے اوقات میں مسجد کے اندر کتوں کی آمدورفت اور پیشاب کرنے کا معمول تو ضرور تھا مگر پیشاب کرنے کی جگہ متعین و مشاہدہ تھی، کتوں کی جیسی عادت عموماً ہوتی ہے کہ جہاں اکثر وقت آتے جاتے ہیں وہاں پیشاب بھی کرتے ہیں، اسی سے حضرت ابن عمرؓ نے اس وقت کا حال بتلایا، لہذا مسجد کو دھونے کا اہتمام بھی کسی نے نہ کیا، بالفاظ دیگر مسجد کا فرش چھینا پاک تھا اور کتوں کا پیشاب کرنا اگرچہ منکون تھا، مگر متعین نہ تھا اور نہ اس کی جگہ متعین تھی، اس لئے اگر دھویا جاتا تو مسجد کے اکثر یا سارے فرش کو دھویا جاتا، جس کی ضرورت عدم متعین مذکور کے سبب سے نہ تھی۔ دوسرے زمین کے خشک ہونے سے بھی طہارت کا مسئلہ موجود تھا، اور صبح تک مسجد خشک ہو جاتی تھی، اس لئے اس کے ناپاک رہنے کی صورت نہ تھی، چنانچہ اسی حدیث سے امام ابوداؤد نے بھی خشک ہونے کو سبب طہارت قرار دیا، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری ۱۶۶ ص ۱۷۱ میں، اور امام بیہقی نے سنن کبریٰ ۳۲۹ ص ۱۷۱ میں باب مہو الارض اذ یسقط قائم کر کے یہی حدیث ابن عمرؓ ذکر کی، محقق بخاری نے فتح الباری ۱۶۶ ص ۱۷۱ میں، اور شاہ صاحب رحمہ اللہ بھی پسند کرتے تھے۔

زمین خشک ہونے سے طہارت کے دوسرے دلائل

علامہ حدیث ابن عمرؓ مذکور کے مصعب ابن ابی شیبہؓ میں ابو جعفر محمد بن علی الباقری کا اثر ہے: "زکاة الارض یسہا" (زمین کی پاکی اس کا خشک ہونا) علامہ بخاری دامت فیہم نے سنن ۵۰۳ ص ۱۷۱ میں فتح الباری کے حوالہ مذکور سے ابن عمرؓ کو لکھا ہے، علامہ محدث ابن عمرؓ کا تذکرہ ہم نے مقدمہ انوار الباری ۲ ص ۸۶ میں لکھا ہے، تذکرہ الفاظ ۸۲ ص ۳ میں ہے کہ وہ خود مجتہد تھے، اور کسی کی تقلید نہ کرتے تھے، اگرچہ جیسا ہم نے لکھا ہے انہوں نے بہت سے مسائل میں امام شافعی رحمہ اللہ کی موافقت کی ہے لہذا ان سے مسجد کے خواہ مخواہ شافعی کی تائید اور صحت کی تردید دوسرے مشہور مقلدین کی طرح چاہی ہو اس لئے ہمارا خیال ہے کہ یہاں حافظ کی مراد ابن عمرؓ دیکھیں بلکہ مندرجہ میں ہیں جیسا کہ مطلوبہ نسخہ میں ہے، اور قائلین یہ سنن ابن شاذان ہوں گے، جن کا ذکر تیسری صدی کے علماء میں ملتا ہے، اور تذکرہ الفاظ میں ان کا ذکر نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مؤلف)

ہوتا ہے) اور ایسے ہی اس میں ائمہ بنی الحنفیہ اور ابولہ کا ہے۔ ”اذا جفت الارض فقد ذکت (جب زمین خشک ہوگئی تو پاک ہوگئی) اور مصنف عبدالرزاق میں ابولہ کا ہے ”جفوف الارض طہورھا“ ہے (زمین کا خشک ہونا ہی اس کا پاک ہو جانا (نصب اربا ۱-۲۱)۔

حنفیہ کا عمل بالحدیث

مندرجہ بالا تفصیلات سے یہ بات بخوبی معلوم ہوگئی کہ حنفیہ نے مختلف احادیث و آثار کو مختلف صورتوں پر محمول کر کے، سب احادیث و آثار پر عمل کیا، اور دوسرے اصحاب مذاہب نے صرف حدیث ابی ہریرہ پر عمل کیا اور باقی کو ترک کر دیا ہے حنفیہ نے حدیث ابی ہریرہ و حدیث انس کو، جن میں زمین کھودنے کا ذکر نہیں ہے، ایک خاص صورت پر عمل کیا، اور حدیث طاؤس وغیرہ کو حذر والی صورت پر، اور حدیث ابن عمر کو خشک ہونے پر محمول کیا اس طرح انھوں نے بغیر تاویل کے تمام احادیث و آثار پر عمل کیا ہے۔ اس پر بھی اگر حنفیہ ”اصحاب الرأی“ کے طعن سے نوازا جائے اور دوسرے حضرات اصحاب الحدیث، کہلائیں تو یہی کہنا پڑے ح ع برکس ہند نام، زرنگی کا فور۔

صاحب تحفۃ الاحوذی کا طرز تحقیق

آپ نے ۱۰۳۹ھ میں لکھا کہ ناپاک زمین کی طہارت بالحنافہ پر حنفیہ نے حدیث مرفوعہ و موقوف سے استدلال کیا ہے، لیکن حدیث مرفوعہ کا ثبوت نہیں ہو سکا، البتہ حدیث موقوف کا ثبوت ضرور ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے ”تخفیس“ میں مصنف ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق سے تسلیم کیا ہے، دوسرا ثبوت حنفیہ کا حدیث ابن عمر سے ہے، جو ابوداؤد میں ہے، اور میرے نزدیک ابوداؤد کا استدلال صحیح ہے، اس میں کوئی خدشہ نہیں ہے، بشرطیکہ حدیث مذکور کا لفظ تول محفوظ ہو، پھر حدیث الباب اور حدیث ابن عمر میں باہم کوئی تعارض بھی نہیں ہے، اس لئے کہ زمین کی طہارت کے دونوں طریقے مانے جاسکتے ہیں، یعنی پانی بہا دینے سے بھی اور سورج ہوا سے خشک ہونے کے سبب بھی۔ واللہ اعلم یہاں تو صاحب تحفہ نے خدا لگتی اور انصاف کی بات کہی ہے، مگر آگے لکھا کہ جن لوگوں نے کہا کہ زمین بغیر کھودنے کے پاک نہیں ہوتی، انہوں نے ان روایات سے استدلال کیا ہے، پھر حافظ زبیلی کے ذکر کردہ دلائل نقل کئے، اور ان پر نقد کیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ کس نے کہا کہ بغیر حفر (کھودنے) کے ناپاک زمین پاک نہیں ہوتی، حنفیہ تو اس کے قائل نہیں ہیں، پھر زبیلی کی دلائل نقل کر کے نقد کرنے کا یہ موقع تھا؟ اس سے صریح مخالف ہوتا ہے کہ حنفیہ اس کے قائل ہیں، حالانکہ حنفیہ تو مختلف صورتوں میں مختلف طریقوں سے طہارت کے قائل ہیں، اور اس تفصیل کو اصولی طور پر خود صاحب تحفہ نے بھی اوپر تسلیم کر لیا ہے، جبکہ دوسرے ائمہ کا فیصلہ یہ ہے کہ زمین کی طہارت کا طریقہ بجز پانی کے دوسرا نہیں ہے۔

اور پرکی تعمیر حنفیہ کے لحاظ سے غلطی تو آگے واضح من قال ان الارض تطهر یصب الماء علیہا الخ دوسرے مذاہب ائمہ کے لحاظ سے صحیح نہیں، اور پھر اس قول ائمہ کو بحیثیت دلیل امح الاقوال اور اقوی الاقوال قرار دینا اور بھی زیادہ۔ مخالف امتز ہے، اس لئے کہ اگر وہ صرف اتنا کہتے کہ زمین پانی بہا دینے سے پاک ہو جاتی ہے تو واقعی حدیث الباب سے ان کا استدلال صحیح تھا، لیکن ان کا دعویٰ تو یہ ہے کہ زمین بجز پانی کے اور کسی چیز سے پاک ہوئی نہیں سکتی، تو اس کے لئے حدیث الباب سے استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے، حدیث سے حفر مذکورہ کہاں لکھا ہے؟ اور اگر نہیں لکھا تو اس سے حنفیہ اور غیر حنفیہ دونوں کا استدلال صحیح ہے، پھر بحیثیت دلیل امح الاقوال اور اقوی الاقوال عصر والون کا قول کیسے ہو سکتا ہے، اس کے بعد صاحب تحفہ نے لکھا کہ دوسرے درجہ میں ان لوگوں کا قول امح واقوی ہے جو کہتے ہیں کہ ناپاک زمین سورج یا ہوا سے بھی خشک ہو کر پاک ہو جاتی ہے بشرطیکہ لفظ تول محفوظ ہو۔

مخالطہ آمیزی: اوپر کی پوری تفصیل ہم نے اس لئے نقل کی ہے کہ ناظرین انوار الہاری اس حقیقت تک پہنچ جائیں کہ صاحب تحفہ یادوسرے محدثین اہل حدیث کے اذہان اکثر پیشتر مواضع میں ٹکمرے ہوئے حقائق سے خالی ہوتے ہیں، وہ اگر کسی وقت کسی حق جانب کو تسلیم بھی کرتے ہیں، تو دوسرے وقت اس کے خلاف کہنے سے بھی نہیں جھپکتے جس کی واضح مثال آپ کے سامنے ہے، اور غالباً امام ابو داؤد سے متاثر ہو کر تسلیم کر لیا کہ دونوں حدیثوں میں کوئی مخالفت نہیں، کیونکہ دونوں طریقوں سے زمین کی طہارت مانی جاسکتی ہے، حالانکہ یہ بات کھلی ہوئی مخالفت دوسرے ائمہ کی ہے، جو بغیر پانی کے اور کسی طریقہ سے طہارت کو نہیں مانتے پھر اسی بات حق کہہ کر پلٹ گئے، اور خفیہ طور پر طعنون کرنے کا اہم فریضہ ادا کرنے کو ان کے مسلک کی تعبیر ہی بدل دی، اور آگے چل کر دوسرے ائمہ کے مذہب کی تعبیر بدل کر ان کے ساتھ ہو گئے، اور اس کو اصح الاقوال کہہ دیا۔ اور آخر میں پھر اسی فرضی مسلک (کر زمین بغیر کھودنے کے پاک نہیں ہوتی) کا ذکر خیر فرما کر اپنی محدثانہ تحقیق کا ثبوت دے دیا۔

انہوں نے ہمارے پاس تحفۃ الاحوذی کی اس قسم کی محدثانہ و متفقانہ خامیاں دکھانے کا وقت نہیں ہے، اور کتاب کے بھی بہت زیادہ طویل ہونے کا خطرہ ہے، بطور نمونہ دو مثالیں بھی کہیں کچھ لکھتے ہیں، تاکہ اساتذہ طلبہ اور اہل علم اس قسم کے مغالطوں سے غافل نہ ہوں۔ والا موبید اللہ۔ فوائد و احکام: آخر میں وہ طویل مقدمہ اور بیش قیمت فوائد و احکام ذکر کر کے جاتے ہیں، جو حدیث الباب سے حاصل ہوتے ہیں اور محقق عینی نے لکھے ہیں۔

ازالہ نجاست کے لئے صرف پانی ضروری نہیں

(۱) بعض شافعیہ نے حدیث الباب سے یہ اخذ کیا ہے کہ صرف پانی سے نجاست کا ازالہ ہو سکتا ہے، دوسری چیزوں سے نہیں خواہ وہ پانی ہی کی طرح نجاست دور کر سکیں ہوں، لیکن یہ استدلال قاسد ہے، کیونکہ پانی کا ذکر اس امر کو تسلیم نہیں کہ دوسری چیزوں کی اس سے نگی ہو جائے، مقصد شرع تو ازالہ نجاست ہے، وہ خواہ پانی سے حاصل ہو، یا دوسری کسی پاک پانی کی طرح پسینہ والی چیز سے ہو، دوسرے یہ استدلال مفہوم مخالفت سے مشابہ ہے، جو حجت نہیں ہے۔

نجاست کا غسل نجس ہے

(۲) ایک جماعت شافعیہ نے حدیث الباب سے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ زمین پر پڑی ہوئی نجاست کا غسل پاک ہے، کیونکہ اس پر جب پاک کرنے کے لئے پانی ڈالا جائے گا، تو ظاہر ہے وہ ادھر ادھر بھی قریبی پاک جگہوں پر پہنچے گا تو اگر وہ دوسرے قریبی جگہ سے ناپاک ہوں گے تو پاک کرنے کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا، اس لئے غسل کو پاک قرار دینا ضروری ہے دوسرے بعض شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ حکم صرف زمین کے لئے نہیں، بلکہ دوسری چیزوں کا غسل بھی پاک ہوگا، لیکن حنبلیہ بھی زمین اور اس کی ماسوا میں فرق کرتے ہیں۔ (حنبلہ کے نزدیک غسل نجاست ہر صورت نجس ہے)

زمین پاک کرنے کا طریقہ

(۳) امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ اگر پانی تھوڑا ہو تو ناپاک زمین پر ڈال کر نجاست کو دھونا اور اس پانی کو کپڑے وغیرہ سے خشک کرنا ضروری ہے، اور ایسا تین بار کرنا چاہیے، البتہ اگر پانی زیادہ ہو تو اتنا بہا دینا کافی ہے کہ نجاست کا ازالہ ہو جائے، اور اس کا کوئی اثر رنگ و بو وغیرہ باقی نہ رہے پھر وہ زمین کا حصہ پھر یہ ہو جائے تو پاک ہے۔

کپڑا پاک کرنے کا طریقہ

(۴) بعض شافعیہ نے حدیث الباب سے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ نجس کپڑا پاک کرنے کے لئے دھویا جائے تو اس کو نہجڑنا ضروری نہیں،

جس طرح زمین اس کے بغیر پاک ہو جاتی ہے، کپڑا بھی پاک ہو جائے گا، یہ استدلال بھی فاسد اور قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ زمین کے بارے میں تو مجبوری ہے کہ وہ نچوڑی نہیں جاسکتی کپڑے وغیرہ میں یہ مجبوری نہیں ہے (حنفیہ کے نزدیک کپڑے وغیرہ کا تین بار دھونا اور نچوڑنا ضروری ہے تاکہ ہر بار نجاست اور اس کا غسالہ دور ہو جائے، لیکن اگر ماہ جاری کثیر سے دھویا جائے تو نچوڑنے یا تین بار کی شرط نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ مسجد کی تقدیس: (۵) معلوم ہوا کہ مساجد کو پلیدی و نجاستوں سے پھرنا ضروری ہے، اسی لئے روایت مسلم میں ہے کہ حضور ﷺ نے اس پیشاب کرینڈالے اعرابی کو بلا کر سمجھا یا کہ ان مساجد میں پیشاب کرنا اور دوسری پلیدی یا انا ما مناسبت نہیں ہے۔ یہ تو خدا نے تعالیٰ کے ذکر، نماز اور تلاوت قرآن مجید کے لئے بنائی جاتی ہیں۔

مسجد کے عام احکام: (۶) بظاہر معلوم ہوا کہ مذکورہ تین امور کے علاوہ دوسرے امور مساجد میں جائز نہیں، لیکن ذکر عام ہے جو قرأت قرآن و علم دین کے پڑھنے پڑھانے، اور وعظ وغیرہ کو شامل ہے، اور نماز بھی عام ہے، فرض ہو یا نفل، اگرچہ نوافل گھر پر افضل ہیں، ان کے علاوہ دنیا کی باتیں بھی مباح، اور بغیر نیت اعتکاف کسی دینی کام میں مشغول ہو کر مسجد میں ٹھہرنا بعض شافعیہ کے یہاں تو غیر مباح ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ مسجد میں عبادت کے لئے، قرأت علم، اور درس و سماع درس و وعظ کے لئے، اور ایسے ہی انتظار، نماز وغیرہ کے واسطے ٹھہرنا تو مستحب ہے اور ان کے بغیر مباح ہے جس کا ترک ادنیٰ ہے۔

مسجد میں سونا: امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "اللام" میں اس کو جائز قرار دیا ہے، ابن المنذر نے کہا کہ ابن السیبی، حسن، عطاء، اور شافعی نے رخصت دی ہے، اور حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ مسجد کو مرقد (سوئے کی جگہ) نہ بناؤ اور ان سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر نماز کے لئے مسجد میں سو جائے تو کوئی حرج نہیں، امام ابو زاعری نے کہا کہ مسجد میں سونا مکروہ ہے، امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مسافر کے لئے چار، دوسرے کے لئے بہتر نہیں، امام احمد نے فرمایا: اگر مسافر یا اس جیسا ہو تو حرج نہیں، لیکن مسجد کو قیولہ یا رات کے سو سکی جگہ بنانا درست نہیں، یہی قول ائمتہ کا ہے پھر یہ کہ کیا جائز دینے والو کا استدلال حضرت علی اور حضرت ابن عمر، اہل صفہ، صاحبہ الاشعاع عورت، عروہ ثعلبہ بن آثال اور صفوان بن امیہ کے مسجد میں سونے کے عمل سے ہے جن کے بارے میں اخبار صحاح مشہور ثابت ہیں۔

مسجد میں وضو: ابن المنذر نے کہا کہ سب اہل علم مسجد میں وضو کو مباح سمجھتے تھے، بجز اس جگہ جس کے تہہ ہونے سے لوگوں کو تکلیف پہنچے، ایسی جگہ مکروہ ہے، ابن بطلان نے کہا کہ یہی بات حضرت ابن عمر، عطاء، طاؤس، یحییٰ اور ابن قاسم صاحب امام مالک سے بھی منقول ہے، اور ابن سیرین و حنوف اس کو مکروہ تر یہی بھی کہتے ہیں، ہمارے بعض اصحاب (حنفیہ) سے منقول ہے کہ اگر مسجد میں کوئی جگہ وضو کے لئے مقرر کی گئی ہو تو وہاں وضو میں کوئی حرج نہیں، ورنہ مسجد میں درست نہیں۔

مسجد میں فصد وغیرہ حرام ہے

علامہ بھری کی شرح ترمذی میں ہے کہ مسجد کے اندر کسی برتن میں فصد کھلوائے تو مکروہ ہے اور بغیر اس کے حرام ہے اور اگر مسجد کے اندر کسی برتن میں پیشاب کرے تو اجماع قول یہ ہے کہ حرام ہے، دوسرا قول کراہت ہے۔

(۶) حدیث الہاب سے ثابت ہوا کہ امیر معروف و نبی منکر میں مبادرت اور جلدی کرنی چاہیے، جس طرح صحابہ کرامؓ نے اعرابی کو مسجد میں پیشاب کرنے سے روکے ہیں۔

(۷) حضور اقدس ﷺ کی موجودگی میں بھی بغیر آپ سے مراجعت و استصواب کے امیر معروف و نبی منکر میں صحابہ کرام کی مبادرت کا جواز منہوم ہوا، اور اس کو خدا نے تعالیٰ اور نبی کریم ﷺ پر تقدیم کی صورت نہ سمجھا جائے، جس کی قرآن مجید میں ممانعت ہے، کیونکہ مسجد میں

پیشاب کرنے کی برائی اور شرعی قباحت طے شدہ تھی، یعنی شریعت خود انکار مذکور کی مقتضی تھی، لہذا امر شارع ہی صحابہ کرام کے انکار سے مقدم تھا، اور وہ اس کے نتیجے تھے، اگرچہ اس خاص واقعہ میں امر و اشارہ نہ تھا، معلوم ہوا کہ اذن خاص شرط نہیں اور اذن عام کافی ہے۔

(۸) معلوم ہوا کہ دو مفسدوں اور برائیوں میں سے بڑی کو دفع کرنے کے لئے چھوٹی کو اختیار کر لینا چاہیے، اور دو مصلحتوں اور بھلائیوں میں سے کم درجہ کی مصلحت کے مقابلہ میں بڑی مصلحت کو حاصل کرنا چاہیے، جیسے یہاں بول مسجد کے مفسدہ کو بمقابلہ قطع بول اختیار کیا گیا جو بڑا مفسدہ تھا۔ اور اگر گوشتزیہ و قدیس مسجد بھی ایک مصلحت تھی مگر اس کے مقابلہ میں بڑی مصلحت، اعرابی کو پیشاب کرنے دینے کو حاصل کیا گیا۔

(۹) جاہل و نادان و افسوس شریعت لوگوں سے نرمی، سہولت اور تالیف قلوب کا برتاؤ کرنا چاہیے۔

(۱۰) اگر کوئی مانع خاص نہ ہو تو ازلہ مفاسد میں غلبت کرنی چاہیے جس طرح بول اعرابی کے بعد ہی حضور اکرم ﷺ نے ناپاک حصے کو پاک کرنے کے لئے پانی بہا دینے کا حکم فرمایا۔ (تکثرۃ کرامۃ) (عمدة القاری ۱: ۸۸۴)

نہی منکر کا درجہ اور اہمیت

شریعت اسلامیہ میں جس طرح امر معروف کو اہمیت حاصل ہے، اسی طرح نہی منکر کو بھی ہے، اور تبلیغ دین کا مکمل تصور بغیر ان دونوں کے نہیں ہو سکتا، اس لئے جو تبلیغی جماعتیں صرف امر معروف پر اکتفا کئے ہوئے ہیں اور نہی منکر سے صرف نظر کرتی ہیں، یہ ان کا بڑا نقص ہے جس طرح مخصوص چند امور شریعت کی تبلیغ کرنا اور باقی پورے دین کو عوام و خواص تک پہنچانے کی فکر نہ کرنا بڑی کمی ہے، ضرورت ہے کہ تبلیغ و اصلاح کا بیڑہ اٹھانے والے، علماء وقت کے تعاون و مشوروں سے استفادہ کریں، اور ایسے طریق کار سے پرہیز کریں جس سے علماء اور ہادرس دینیہ کی وقعت و احترام لوگوں کے دلوں سے رخصت ہو، اس طریقہ کا عظیم نقصان جلد محسوس ہو یا دیر میں، مگر قابل انکار ہرگز نہیں، واللہ الموفق۔ مئی ۱۹۶۵ء میں تبلیغی اجتماع بجنور کے موقع پر اراقم الحروف نے حضرت محترم مولانا انعام الحسن صاحب کا ندھلوی حال امیر جماعت تبلیغ نظام الدین دہلی سے متعدد اہم اصلاح طلب امور پر گفتگو کی اور موصوف نے الحمد للہ بڑی فراخ دلی سے ان کی اہمیت و ضرورت تسلیم فرمائی تفصیل پھر کسی موقع پر عرض کی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنی مرضیات سے نوازے۔ آمین

بَابُ صَبِّ الْمَاءِ عَلَى الْبَوْلِ فِي الْمَسْجِدِ

(مسجد میں پیشاب پر پانی بہا دینا)

(۲۱۷) حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ أَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُثَيْبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبٍ بْنُ مَسْعُودٍ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَامَ أَغْرَابِيُّ قَبَالَ فِي الْمَسْجِدِ لَنَا وَلَهُ النَّاسُ فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعُوا وَهَرِّقُوا عَلَى بَوْلِهِ سَجَلًا مِنْ مَاءٍ فَإِنَّمَا بُعِثْتُكُمْ مَبْتَرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعْبَرِينَ.

(۲۱۸) حَدَّثَنَا عُثَيْبَانُ قَالَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ أَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ح وَحَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُلَيْمَنُ بْنُ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ جَاءَ أَغْرَابِيُّ قَبَالَ فِي طَائِفَةِ الْمَسْجِدِ فَرَزَجَهُ النَّاسُ لَهَا هُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا قَضَى بَوْلَهُ أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَنْبٍ مِنْ مَاءٍ فَأَهْرِيقْ عَلَيْهِ.

ترجمہ (۲۱۷): حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ ایک اعرابی کھڑا ہوا کہ مسجد میں پیشاب کرنے لگا تو لوگوں نے اسے کچڑا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ اسے چھوڑ دو، اور اس کے پیشاب پر پانی کا ایک بڑا ڈول بہا دو، خواہ وہ کم بھرا ہوا ہو یا پورا، کیونکہ تم نری کے لئے بھیجے گئے ہو بخوبی کیلئے نہیں۔

ترجمہ (۲۱۸): حضرت انس بن مالکؓ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک دیہاتی شخص آیا اور اس نے مسجد ایک کونے میں پیشاب کر دیا، لوگوں نے اس کو منع کیا تو رسول اللہ ﷺ نے انھیں روک دیا، جب وہ پیشاب کر کے فارغ ہوا تو آپ نے اس کے پیشاب پر ایک ڈول پانی بہانے کا حکم دیا، چنانچہ بہا دیا گیا۔

تشریح: حسب سابق ہے، متفق بخیر نے لکھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے اس باب کو مستقل طور سے لانے کا کوئی زیادہ فائدہ نہیں ہے، کیونکہ پہلے باب اور حدیث الباب سے مطلوبہ فائدہ حاصل تھا۔ (عمدۃ القاری ۸۸۶-۱)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے تراجم البواب میں لکھا کہ امام بخاری کی غرض طہارت ارض کا طریقہ بتلانا ہے، کہ یا تو وہ مطلقاً پانی بہا دینے سے حاصل ہوگی، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ حجر مسجد اور نقل تراب کی ضرورت نہیں، یا یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ زمین نرم نہ ہو۔ (اورخت ہو) تو پانی بہا دینا اس کی طہارت کے لئے کافی ہے جیسا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا مذہب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک پوری طرح متعین نہیں ہو سکا کہ وہ حنفیہ کے موافق ہے یا شافعیہ کے، واللہ تعالیٰ اعلم جس امرانی کے مسجد میں پیشاب کرنے کا ذکر حدیث الباب میں آیا ہے، اس کا نام کیا تھا، اور وہ بھائی تھا یا تمہیں وغیرہ اس کی پوری تفصیل و تحقیق رفیق محترم علامہ بنوری دام فیضہم نے معارف السنن ۴۹۹-۱ میں کی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: زمین کی اوپری سطح تو پانی بہا دینے سے پاک ہو جاتی ہے اور جو فاضل ارض (اندر کا حصہ) خشک ہونے سے یا شی کو دھو کر نکال دینی سے پاک ہو جاتا ہے، پانی بہا دینے سے پاک ہونے کا حکم اس لئے کرتے ہیں کہ پانی بہنے سے چری کے حکم میں ہو جاتا ہے (اور جاری پانی کو سب ہی طاہر و مطہر مانتے ہیں)

مسئلہ عجیبہ: پھر فرمایا کہ ہماری فقہ کا ایک عجیب مسئلہ قابل ذکر ہے، وہ یہ کہ اگر دو ڈول میں پانی رکھا ہو اور ایک پاک، دوسرا نجس ہو، پھر دونوں کو ایک ساتھ اوپر سے بہا دیں، تو دونوں پانی ایک ساتھ گرے ہوئے چری ہونے کے سبب سے پاک سمجھے جائیں گے لیکن یہ مسئلہ حنفیہ میں اختلافی ہے، اتفاق نہیں ہے، کیونکہ وہ دوسری اختلافی اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ پانی کے چری ہونے کے لئے مدد شرط ہے یا نہیں، جو لوگ مدد کی شرط نہیں لگاتے، ان کے اصول پر ضرر اور پرکی صورت میں دونوں پانی کا مجموعہ طاہر ہوگا، مگر جو لوگ مدد کی شرط لگاتے ہیں، ان کے اصول پر پاک نہ ہوگا۔ کیونکہ دوسرے پاک پانی کی مدد جریان مذکورہ کو حاصل نہیں ہوئی، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ حنفیہ کی فقہ کے بہت سے مسائل خود حنفیہ میں بھی اختلافی ہیں، اور اعتراض کرنے والے کسی جزی کو لے کر طعن کرتے ہیں تو جواب دہی کے

سلسلہ اس موقع پر یاد آیا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”جزء القراءات خلف الامام“ میں حنیف پر اعتراض کیا ہے کہ یہ حضرات امام کی جہری قراءت کے وقت قراءت فاتحہ سے متفق ہی کو روکتے ہیں اور آیت ”فاستمعوا للواہم“ سے استدلال کرتے ہیں لیکن متفقہ کو نشانہ دینے کی اجازت دیتے ہیں، یہ بھی تو آیت مذکورہ کے خلاف ہے، اس کے جواب میں ہمارے استاد الامام تاجہ حضرت، القدس مولانا نانوتوی رحمہ اللہ نے اپنی رسالہ قراءات خلف الامام میں جواب دیا کہ شاکل اجازت اس لئے ہے کہ اس کو بطور آداب شایع بنانا ہے کہ پڑھا جاتا ہے، ہمارے نزدیک جواب مذکور بھی محققان اور محدثین نہیں ہے، کیونکہ ”طبی کبیر“ لا شرح منیۃ المصلیٰ ۳۰۴ میں اس مسئلہ کی پوری تفصیل مذکور ہے، جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

مسبوق اگر امام کو خاموش حالت میں پائے تو نشانہ دے، اور جب قراءت جہری کی حالت میں پائے تو نشانہ دے، بعض نے کہا کہ سکرات کے اندر ایک کلر تو ذکر پڑھ لے، فقیر جعفر ہمدانی سے نقل ہے کہ فقیر پڑھنے کی حالت میں تو بلا اتفاق نشانہ دے، اور صورت پڑھ رہا ہوتا تو امام ابو یوسف کے نزدیک پڑھ سکتا ہے امام محمد نے فرمے ہیں، ذکر نہ کو اللہ وغیرہ، لیکن یہ مستحب بات ہے، کیونکہ قول باری تعالیٰ ”واذا قرأ القرآن فاستمعوا للہ الا یہ الذی اس طرح کی کوئی تفریق تفصیل ثابت نہیں ہوئی کہ فاتحہ کا حکم، امام ہو اور صورت کا الگ۔ لہذا (حنفیکہ) صحیح ترین قول یہی ہے کہ امام کے قراءت جہری کے وقت متفقہ نشانہ دے، جو اطلاقی نص کا متضاد ہے، غالباً حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کے سامنے فقہاء حنفیہ کی تصریح مذکور نہ ہوئی، ورنہ امام بخاری کے اعتراض کا تحقیق محدثان جواب یہ تھا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لئے ضروری ہے کہ فقہ حنفی سے پوری واقفیت ہو اور اتھاقی واختلافی اصول ومسائل پر نظر ہو تاکہ جواب متعین وبصیرت سے ہو قولہ نہال فی طاقتہ السجود پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا میرے نزدیک تاجید کا ترجمہ یکسو اور ایک طرف ہے اور یہی مراد موطاء امام محمد میں احسن الی غنمک واطلب مراحمہا واصل فی ناحیتہا سے ہے یعنی یکسو اور ایک طرف ہو کر نماز پڑھا کر اور یہ بھی اس امر کی دلیل ہے کہ ماکول اللحم حیوانات کے گوہر اور پیشاب نجس ہیں کیونکہ آپ نے ان سے بچ کر اور الگ دور ہو کر ایک گوشہ میں نماز پڑھنے کو فرمایا اگر وہ تاپاک نہ ہوئے تو ایک طرف ہو کر نماز پڑھنے کا حکم کیوں فرماتے واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ بَوْلِ الصَّبْيَانِ

(بچوں کے پیشاب کے بارے میں)

(۲۱۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهَا قَالَتْ أُمِّي وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَصْبِي لَبَنًا عَلَى قُبُورِهِ فَقَدْ بَمَاءٍ فَاتَّبَعَهُ آيَاةٌ.

(۲۲۰) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ آتَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ غَبِيْلَةَ اللَّهِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبَةَ عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مَخْصَنٍ أَنَّهَا أَتَتْ بَابِي لَهَا صَبِيرٌ لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاجْلَسَتْ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَرِهِ فَقَالَ عَلَى قُبُورِهِ فَقَدْ بَمَاءٍ فَتَضَخَتْ وَلَمْ يَغْبِلْهُ.

ترجمہ (۲۱۹): حضرت عائشہ ام المؤمنین فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک بچہ لایا گیا، اس نے آپ کے کپڑے پر پیشاب کر دیا تو آپ نے پانی منگایا اور اس پر بہا دیا۔

ترجمہ (۲۲۰): حضرت ام قیس بنت مخسن سے روایت ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں اپنا چھوٹا بچہ لے کر آئیں جو کھانا نہیں کھاتا تھا (یعنی شیر خوار تھا) تو رسول اللہ ﷺ نے اسے اپنی گود میں بٹھالیا، اس بچے نے آپ کے کپڑے پر پیشاب کر دیا آپ نے پانی منگا کر کپڑے پر ڈال دیا اور اسے (خواب اچھی طرح) نہیں دھویا۔

تشریح: دودھ پیتے بچوں کے پیشاب کے حلقہ دو دنوں حدیث الباب سے یہ امر ثابت ہوا کہ اگر وہ کسی کے کپڑوں پر لگ جائے تو اس کو معمولی طریقہ سے دھویا جائے، زیادہ دل درکار کر دو کاوش و دھونے کی ضرورت نہیں، جس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ نجس نہیں ہے بلکہ حسب نقل امام حمادی رحمہ اللہ اس لئے ہے کہ بچہ کا پیشاب ایک جگہ میں ہوتا ہے اور بچی کا زیادہ جھجوں پر پھیلتا ہے، لہذا بچہ کے پیشاب کی نجاست تھوڑے پانی سے دور ہو جائے گی، اور بچی کی زیادہ پانی سے، ورنہ فی نفسہ نجاست دونوں میں ہے۔

علامہ قسطلانی نے جو فرق یہ لکھی کہ بچوں کو گود میں لینے کا رواج زیادہ ہے، اس لئے اس کے بار بار دھونے میں مشقت وتکلیف زیادہ تھی، حکم غسل میں تخفیف کر دی گئی، اور بچوں کو گود میں لینے کا رواج کم ہے، اس میں تخفیف نہ کی گئی، دوسرے یہ کہ بچوں کا پیشاب زیادہ رقیق ہوتا ہے، وہ کپڑے وغیرہ کو زیادہ لٹوٹ نہیں کرتا، بخلاف بچپوں کے کہ ان کا زیادہ غلیظ ہوتا ہے اس لئے اس کا لٹوٹ زیادہ ہے، لہذا دھونے کے حکم میں فرق کیا گیا، تیسرے یہ کہ بچپوں کے مزاج پر رطوبت و برودت کا غلبہ ہوتا ہے، اس لئے بھی ان کے بول میں غلاظت و بد بو زیادہ

(بقیہ حاشیہ مطبوعہ گذشتہ) کہ حنفی کی طرف امام بخاری کی نسبت مذکور علی غلط ہے، کیونکہ اطلاق نفس علی کے سبب سے وہ قراءت قاضی کی طرح ٹاکی بھی اجازت نہیں دیتی اور وہ ناہنجی سبکی چاہے کہ جب قراءت قاضی کا بدو جو حدیثی خصوصاً تاکدات اور غیر صاحب اقتداس وجوب کے بھی بوجہ اطلاق نفس قرآنی، اجازت نہ ہوئی، تو شاکہ کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے جبکہ اس کا وجہ وجوب سے بھی کم اور سبب کا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (مولف)

ہوتی ہے جس کا ازاد بھی زیادہ پانی سے ہوگا، علامہ ابن دقیق العید نے فرمایا کہ بچہ اور بچی کے پیشاب میں فرق کی بہت سی وجوہ بیان کی گئی ہیں، ان میں ریکہ قسم کی بھی ہیں، اور سب سے قوی یہ ہے کہ دلوں کی رطبت بچوں کے ساتھ زیادہ ہے نسبت بچوں کے، اسی لئے بچوں کے بارے میں مشقت زیادہ ہونے کے سبب سے رخصت (و تخفیف حکم آگئی۔ (ج ۱، ص ۲۵۰)

علامہ ابن قیم نے اعلام الموقعین میں لکھا کہ لڑکے اور لڑکی کے پیشاب میں فرق تین وجہ سے ہے (۱) مردوں اور عورتوں میں لڑکوں کو گود میں اٹھانے کا رواج زیادہ ہے، لہذا لڑکوں کے پیشاب میں عموم بلوئی (اطلا عام) اور مشقت کے سبب تخفیف حکم ہوگئی (۲) لڑکے کا پیشاب ایک جگہ میں نہ ہوگا بلکہ یہاں سے وہاں تک متفرق ہوگا، لہذا ساری جگہوں کو دھونا موجب مشقت ہوگا، لڑکی کے پیشاب میں یہ بات نہیں ہے، یعنی وہ ایک جگہ ہوگا اس لئے دھونا آسان ہوگا (۳) لڑکی کا پیشاب زیادہ غلیظ و بدبودار ہوتا ہے نسبت لڑکے کے، جس کی وجہ لڑکے کی حرارت اور لڑکی کی بردوت ہے، گرمی پیشاب کی بولم کر دیتی ہے اور رطوبت کو پکھلا کر ختم کر دیتی ہے۔

علامہ یحییٰ نے "مختب الافکار" (شرح معانی الآثار) میں لکھا کہ علامہ کرخنی نے وجہ فرق امام غلادوی کے برعکس نقل کی ہے کہ بول غلام کئی جگہ منتشر ہو جاتا ہے اور بول جاریہ ایک جگہ ہوتا ہے، لہذا بول غلام چونکہ منتشر ہو کر خفیف ہو گیا، اس کے لئے رش کافی ہوا، اور بول جاریہ چونکہ ایک ہی جگہ جمع ہو گیا، اس کی نجاست زیادہ ہوئی اور غسل کی ضرورت پیش آئی، اس پر علامہ یحییٰ نے لکھا کہ امام غلادوی کی نقل اقرب الی الحکمتہ ہے، کیونکہ فہم رحمہم نکوس ہے، اس سے خروج، بول وسعت محل و خرج کے سبب سے متفرق اور پھیلا ہوا ہوگا، بخلاف اصل کے کہ اس سے خروج بول، تنگی محل و خرج کے سبب سے جمعا ہوگا (امانی الاخبار ۵۳-۲) اسی سے حافظ ابن قیم کی وجہ ثانی مذکور پر بھی روشنی پڑ گئی، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وجہ فرق بیان کرنے میں نظریاتی اختلاف بھی کارفرما رہا ہے، یعنی کچھ حضرات نے رفع مشقت کو سبب تخفیف حکم سمجھا ہے، اور کچھ نے خود بول کی خفت و غلاظت نجاست کو سبب تخفیف خیال کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: آگے تفصیل نما ہے سے معلوم ہوگا کہ گویا بظاہر خفیہ و مالکیہ کا مسلک مسئلہ مذکورہ میں شافعیہ و حنابلہ سے مختلف ہے مگر درحقیقت دونوں مسلک متقارب ہیں، یا بقول علامہ کوثری رحمہ اللہ خفیہ وغیرہم نے عزیمت کو اختیار کیا اور شافعیہ وغیرہم نے رخصت کو لیکن محدث ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اس مسئلہ میں بھی خفیہ پر طعن کیا ہے، اور انہوں نے "بول الخفل" کا عنوان قائم کر کے حدیث ام قیس بنت حصن نقل کی، جس میں ایسے بچے کے پیشاب کرنے پر جس نے ابھی کھانا شروع نہیں کیا، حضور علیہ السلام نے رش ماہ کا حکم فرمایا، اور حدیث لباہ بنت الحارث نقل کی کہ حضرت حسینؑ نے بچپن میں حضور ﷺ پر پیشاب کر دیا تھا تو آپ نے فرمایا: بول مرد کے لئے نفع کافی ہے، اور بول انبی کے لئے غسل ہے، تیسری حدیث ابویلی سے روایت کی کہ حضور اکرم ﷺ نے حضرت حسینؑ کے پیشاب کرنے پر پانی مٹکا کر اس پر بہایا۔

ابن ابی شیبہ کا رد: اس کے بعد محدث موصوف نے تقریریں کی کہ معلوم ہوا ابو حنیفہ اس کے دھونے کو کہتے ہیں، علامہ کوثری رحمہ اللہ نے "الفتاویٰ الطریقہ" ص ۴۴ میں تقریریں مذکور پر حسب ذیل جواب دی کی: حدیث اول امام مالک کے یہاں بہ طریق ذہری بہ لفظ نفیہ ولم یغسلہ مروی ہے، اور بہ طریق شہاب بن عروہ بلفظ قد غاء بماء فاتمہ ایادہ ہے اور اصیلی نے لفظ ولم یغسلہ کو ذہری کا قول قرار دیا ہے، پھر رش اور نفع بمعنی غسل بھی احادیث میں موجود ہے، جیسے حدیث اسماء میں تحنہ ثم تفرضہ بالماء ثم تنضجہ ثم تنصلی فیہ (صحیحین) اور روایت ترمذی میں ہے، حنیہ ثم افرضہ ثم وشیہ وصلی فیہ۔ غسل میں اگر ذکر دھونا ضروری نہیں، اسی لئے عرب غسلی النساء بولتے ہیں، جبکہ بارش میں بھگ جائیں یا نہ لائیں، نیز امام غلادوی نے ابن المسیب سے قول، الرش بالرش والصب بالصب نقل کیا ہے، یعنی خرچ بول بھی کے ٹھک ہونے کے سبب اس کا بول بھی رش سے مشابہ ہوگا۔ اس لئے اس کے لئے رش الماء کافی ہے اس کے برعکس بول جاریہ وسعت خرج کے سبب صہ سے اشبہ ہے، اس کے لئے صہ الماء کی ضرورت ہوگی (جس درجہ کی نجاست دیکھ ہی اس کا

ازالہ (دوسری روایت مذکور میں ماہ بن حرب کے ثقہ ہونے میں اختلاف ہے وغیرہ، پھر جنس ہونے کے اعتبار سے بول بھی وصبیہ میں عدم فرق صرف امام ابو حنیفہ کا قول نہیں، بلکہ ابن المسیب، یحییٰ، جس بن جی، ثوری، اصحاب امام اعظم اور امام مالک بھی اسی کے قائل ہیں، ایسی حالت میں صرف امام صاحب مکتوٰن کو کیا مناسب ہے؟ فرق کرنے والوں میں امام شافعی ایک روایت میں اور احمد و شافعی ہیں، جو ظاہر حدیث سے استدلال کرتے ہیں، حالانکہ وہ حکم بطور رخصت و توسع ہے اور نفع و رش کو بعضی غسل لینا احوط اور موافق غریب سے کیونکہ بکثرت احادیث میں مطلق بول سے اجتناب و استزہ کے تاکید و احکام آچکے ہیں، ان کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، اسی لئے امام محمد رحمہ اللہ نے موطا میں لکھا کہ بول غلام کے بارے میں رخصت ضرور آئی ہے جب تک وہ غذا نہ کھائے، اور بول جارحہ کے لئے غسل کا ہی حکم وارد ہے، مگر ہم دونوں ہی کے دعوے کو زیادہ اچھا سمجھتے ہیں، اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور حدیث قدسہ بسماء فاتبعہ ایادہ، پر لکھا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں کہ پیشاب پر پانی بہائیں حتیٰ کہ اس کو صاف کر دیں یہی مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔ (الفتاویٰ الطریفہ ۳۸)

تفصیل مذہب: حافظ رحمہ اللہ نے فتح الباری ۲۲۷-۱ میں لکھا: اس بارے میں علماء کے تین مذاہب ہیں، اور وہ تینوں صورتیں شافعیہ سے بھی منقول ہیں، سب سے زیادہ صحیح صورت مذہب بول بھی میں نفع کا کافی ہونا اور بول جارحہ میں کافی نہ ہونا ہے، اور یہی قول حضرت علیؓ عطاء، حسن، زہری، امام احمد، اہل حق، ابن وہب وغیرہم کا ہے، اور ولید بن مسلم نے امام مالک سے بھی اس کو نقل کیا ہے، لیکن اصحاب امام مالک نے اس کو رد و ملت شاذ قرار دیا ہے، دوسرا یہ کہ دونوں میں نفع کافی ہے، یہ مذہب امام اوزاعی کا ہے اور امام مالک و شافعی سے بھی نقل ہوا ہے، لیکن ابن عربی نے اس نقل کو اس صورت کے ساتھ خاص بتلایا ہے جب تک کہ بچہ اور بچی کے پیٹ میں کوئی چیز نہ بچنی ہو، تیسرا مذہب یہ ہے کہ بول بھی جارحہ دونوں کو وضو تا واجب ہے اس کے قائل حنفیہ و مالکیہ ہیں، ابن دقیق العید نے کہا: ”ان حضرات نے اس بارے میں قیاس کی پیروی کی ہے اور کہا کہ ”ولم یغسل“ سے غسل مبالغہ ہے لیکن یہ خلاف ظاہر ہے اور دوسری احادیث کا مفہوم بھی اس کو مستبعد قرار دیتا ہے، جن سے بول وصبیہ دوسری میں فرق ثابت ہے، مگر یہ حضرات ان دونوں میں فرق نہیں کرتے۔

ابن دقیق العید کے فقہ مذکور پر نظر

علامہ موصوف بڑے طویل القدر حافظ حدیث، فقیہ و مجتہد صاحب تصانیف مشہور ہیں، مذہب مالکی و شافعی تھے، تذکرۃ الخطا ۱۳۸-۱۳۹ میں ان کا مفصل تذکرہ ہے، ہمارے اکابر اساتذہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ وغیرہ بڑی احترام کے ساتھ ان کے اقوال و تحقیقات نقل کیا کرتے تھے، اور اب تک ان کے اقوال انصاف و اعتدال ہی کے نظر سے گزری تھی، مگر اوپر جو کچھ نقل ہوا، وہ نہ صرف ان کے مالکی بھی ہونے کی حیثیت سے بلکہ یوں بھی اعتدال و انصاف اور تحقیقی نقطہ نظر سے اوپر اسامعلوم ہوا اس لئے کہ اول تو یہاں قیاس کی پیروی کا کوئی موقع نہیں ہے، حنفیہ و مالکیہ کی نظر مسئلۃ الباب میں صرف احادیث پر ہے، اور احادیث کی موجودگی میں وہ قیاس کرتے بھی نہیں، یہ امر ابن دقیق العید جیسے محقق سے مخفی نہ ہوگا۔ حنفیہ و مالکیہ نے تو قیاس کو ترک کرک احادیث ہی کی وجہ سے دونوں بول کو نجس ماننے کے باوجود ایک کی تطہیر میں تسہیل کی اور دوسرے کی تطہیر میں شدت باقی رکھی، ورنہ استزہ بول والی تاکید یا احادیث تو دونوں کے بارے میں یکساں تھیں کی مقتضی تھیں، پھر اگر وہ بول جارحہ پر قیاس کرتے تو دونوں کے حکم میں تفریق ہی کیوں کرتے اسی لئے محقق موصوف کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ حنفیہ و مالکیہ دونوں میں فرق نہیں کرتے، کیا ایک کے بارے میں تخفیف اور دوسرے کے بارے میں تشدد اختیار فرق پر عملی دلیل نہیں ہے؟ نیز ”ولم یغسل“ سے مراد غسل مبالغہ لینے کو احادیث کی رو سے بعید و مستبعد قرار دینا اور بھی عجیب ہے، کیونکہ حدیث مسلم میں ”لم یغسل غسل“ مروی ہے، جس سے بروئے قیاس عربیت نفی تاکید ہو رہی ہے، نہ کہ نجس فعل غسل کی نفی، یعنی منقول مطلق سے جو غسل کا تاکید اور مبالغہ نکلتا ہے، اس

کی نئی ہوئی ہے، مطلق غسل کی نفی نہیں ہوئی (اس موقع پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ حنفیہ کے مسلک کو احادیث کے خلاف کیسے کہا جاسکتا ہے، جبکہ احادیث میں پانچ الفاظ مروی ہیں، اور ان میں سے تین الفاظ سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، جو یہ ہیں:۔ اجمہ بولہ (اس پیشاب پر پانی چلایا) حصۃ (اس پیشاب پر پانی بہایا) لم یغسلہ غسلا (اس پیشاب کو زیادہ مہلحہ سے نہیں دھویا) ان کے علاوہ رش (اس پر پانی ڈالا) اور نصیر (تھوڑا تھوڑا پانی ڈالا) دونوں سے شافعیہ مدد لیتے ہیں، ایسی حالت میں اکثر الفاظ حدیث کی موافقت و تائید جن کو حاصل ہے، ان کو مخالفت حدیث کا طعن دینا کچھ موزوں ہو سکتا ہے؟ واللہ اعلم۔ دوسرے یہ کہ اگر لفظ یغسل کی وجہ سے تخفیف ثابت کریں گے تو تفسیر دم حیض والی حدیث پر عمل کس طرح کریں گے، وہاں بھی یغسل کا لفظ آیا، حالانکہ وہاں شافعیہ وغیرہم بھی تخفیف کے قائل نہیں، جو یہاں بولی مہی کے بارے میں لفظ یغسل کی وجہ سے تخفیف ثابت کر رہے ہیں اور رش کے معنی بھی غسل کے آتے ہیں، محقق یعنی نے لکھا:۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ حدیث مروی ہے کہ جب انہوں نے حضورؐ کے وضو مبارک کا حال بیان کیا تو ایک چلو پانی لے کر اپنے اپنے پاؤں پر رش کیا، تا آنکہ اس کو دھویا، یہاں رش سے مراد تھوڑا تھوڑا پانی ڈالنا ہے اور یہی غسل اور دھونا ہے اور بہت سی احادیث میں رش یغسل سے مراد غسل لیا گیا ہے اس کے بعد یعنی نے وہ احادیث بھی ذکر کیں (عمۃ ۱۸۹۰)۔

محقق یعنی کے جواب

محقق یعنی رحمہ اللہ نے بھی ابن وقیع العید کے تھوڑے تھوڑے جواب اسی کے قریب لکھا ہے جو ہم نے مزید وضاحت و اضافہ کے ساتھ اوپر ذکر کیا، اوپر کا مضمون لکھنے کے بعد ہم نے اس کو دیکھا، نیز موصوف نے یہ بھی لکھا کہ جس طرح حنفیہ دونوں کے بول کی نجاست میں فرق نہیں کرتے، اسی طرح بعض حنفیہ میں تابعین سے بھی منقول ہے چنانچہ امام غلامی نے روایت کی ہے کہ حضرت سعید بن مسیبؓ فرماتے تھے: "الرش بالرش والصب بالصب من الایوال کلہا" حضرت حسن نے فرمایا کہ بول چارہ کو دھوئیں گے، اور بول غلام پر پانی بہائیں گے، سعید، صبیان اور غیر صبیان سب کے ابوال کا حکم برابر سمجھتے تھے، اور بول رشاشی میں رشاشی ماء سے تفسیر کو کافی کہتے تھے، اور بول مہی میں صپ ماء کے قائل تھے لیکن یہ اس لئے نہ تھا کہ بعض ابوال کو دھو یا رش اور بعض کو غیر ظاہر سمجھتے تھے، بلکہ وہ صبی ان کے نزدیک نجس تھے، اور فرقی تفسیر ان کے نزدیک مخرج بول کی تنگی و وسعت سبب سے تھا۔ (عمۃ ۱۸۹۰)۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن وقیع العید کا طعن، اگر عدم تفریق یہ لحاظ نجاست کا ہے تو احادیث میں بھی فرق نجاست کی کوئی تصریح نہیں ہے، اور اسی لئے حنفیہ کی طرح حنفیہ میں تابعین بھی تفریق کے قائل نہ تھے، اور اگر عدم تفریق یہ اعتبار تفسیر ہے تو یہ خلاف واقعہ ہے، کیونکہ جس طرح احادیث میں تفریق مذکور ہے اس کو اسی طرح حنفیہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ

فیض الباری اور معارف السنن کی عبارات سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ علامہ نووی نے مسئلۃ البیاب میں حنفیہ پر مخالفت حدیث کا طعن کیا ہے لیکن ہمیں نووی شرح مسلم میں ایسی کوئی عبارت نہیں ملی، درحقیقت امام نووی نے کیفیت تفسیر بول مہی کے بارے میں تین مذاہب کی تفصیل کی ہے، اور حافظ کی طرح یہ بھی لکھا کہ یہ تین اقوال ہمارے اصحاب (شافعیہ) کی طرف بھی منسوب ہوئے ہیں، پھر صحیح و دعیٰ و مشہور قول شافعیہ یغسل بول مہی و غسل بول چارہ کو قرار دے کر دوسرا قول دونوں میں کفایت و جواز یغسل اور تیسرا قول دونوں میں عدم جواز و کفایت یغسل ذکر کر کے لکھا کہ ان دونوں وجہ کو صاحب ترمذیہ نے ہمارے اصحاب سے بھی نقل کیا ہے، مگر یہ دونوں قول شاذ اور ضعیف ہیں (نووی ۱۳۹-۱)۔ اس سے معلوم ہوا کہ علامہ موصوف نے شاذ و ضعیف کے الفاظ یہ لحاظ نقل مذکور استعمال کئے ہیں، اس جگہ حنفیہ وہاں لکھ کر مذہب کی

تضعیف مقصود نہیں ہے، اور قول بخاری و مشہور کے مقابلہ میں شاذ و ضعیف کہنا بھی اسی کا قرینہ ہے، واللہ اعلم، غالباً حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی طرف بھی امام نووی کے بارے میں طعن مذکور کی نسب بوجہ غلط فہمی یا سبقت قلم ہوئی ہے اور بظاہر ان کا ارشاد ابن وقیف العیسیٰ کے قول مذکور کے متعلق ہوگا، جس کو ہم نے پوری تفصیل سے مع رد و قدح ذکر کیا ہے۔ واللہ اعلم اللہ تعالیٰ

حافظ ابن حزم کا مذہب

موصوف نے لکھا: مرد کا پیشاب جس مرد کا بھی ہو اور جس چیز میں بھی ہو، اس کو اس طرح پاک کریں گے کہ اس پر صرف اتنا پانی ڈالیں گے جس سے پیشاب کا اثر دور ہو جائے، اور عورت کے پیشاب کو صومیں گے، البتہ پیشاب اگر زمین پر ہو تو وہ جس کا بھی ہو، پاک کرنے کے لئے اس پر اتنا پانی بہائیں گے جس سے پیشاب کا اثر زائل ہو جائے اور بس پھر آپ نے روایات ذکر کیں، جن میں ایک روایت ابوالحسن کے نقل کی ”یروش من الذکر و یغسل من الانثی“ حالانکہ اس کے رد امام احمد بن الفضل الدینوری ہے، جو ضعیف اور منکر الحدیث ہے، لسان میں اس پر کلام مذکور ہے، اور اسی روایت کو ابوداؤد و شیعہ بالفاظ ”یغسل من بول الجارية و یوش من بول الغلام“ اور مستدرک حاکم میں بالفاظ ”یغسل بول الجارية و یوش بول الغلام“ ذکر کیا گیا ہے، جس کی تصحیح و موافقت ذہبی نے کی ہے، اور اسی کو بزار، نسائی، ابن ماجہ اور ابن خزیمہ نے بھی روایت کیا ہے اور بخاری نے اس کی تحسین کی ہے۔ (مجموعی ۱:۱۰۰)

ابن حزم نے یہ بھی لکھا کہ اس مسئلہ کو بچہ کے کھانا کھانے سے قبل کے زمانہ تک محدود کرنا کلام، رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہوتا، اس پر حاشیہ محلی میں شیخ احمد محمد شاہ رحمہ اللہ نے لکھا کہ امام احمد و ترمذی نے حضرت علیؓ سے حدیث روایت کی ہے۔ ”بول الغلام الرضيع یصح و بول الجارية یغسل“ ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے، اور یوں بھی مطلق کو تنقید پر محمول کرنا چاہیے بالخصوص ایسی حالت میں کہ اگر حراز بول کے بارے میں شارح نے تشدد کیا ہے اور عدم احتراز پر وعید بھی ذکر کی ہے، لہذا جس فرد خاص میں حدیث وارد ہوگئی، یعنی بول مہی، اسی پر اکتفا کر کریں گے، باقی افراد میں توسع کرنا صحیح نہ ہوگا۔ (حاشیہ محلی ۱:۱۰۱)

معلوم ہوا کہ اہل ظاہر حسب اپنی ظاہریت پر آ جاتے ہیں تو اس امر کی بھی پروا نہیں کرتے کہ دوسری صحیح و حسن احادیث متروک ہو رہی ہیں اور ضعیف احادیث پر عمل کر رہے ہیں۔

داؤد ظہاری کا مذہب

آپ سرے سے نجاست بول مہی کے ہی قائل نہیں ہیں، حالانکہ اس کی نجاست پر اجماع علماء تک نقل ہوا ہے، علامہ نووی نے ابن بطال مالکی اور قاضی میاض مالکی کے اس قول کو رد کیا ہے کہ امام شافعی و احمد وغیرہ بول مہی کو طہر کہتے ہیں، اور خطابی وغیرہ نے بھی لکھا کہ جو حضرات نفع کا جواز مانتے ہیں وہ اس لئے نہیں کہ بول مہی کو نجس نہیں مانتے، بلکہ صرف اس لئے کہ اس کے ازالہ میں تخفیف کے قائل ہیں۔

مسئلہ طہارت و نجاست بول مہی

اگرچہ علامہ نووی اور خطابی وغیرہ نے اس کے بارے میں مذکورہ بالا صفائی پیش کی ہے، مگر نفع کا قول طہارت سے قریب اور نجاست سے دور ضرور کر رہا ہے، خصوصاً جبکہ نفع کی تفسیر بھی بعض شافعیہ نے ایسی کر دی ہے جس سے ابن بطال وغیرہ کے خیال کی صحت ثابت ہوتی ہے اور اس امر کا اعتراف خود نووی کو بھی کر پڑا ہے، چنانچہ انہوں نے لکھا: ”حقیقت ”نفع“ میں ہمارے اصحاب (شافعیہ) کا اختلاف ہے، شیخ ابو جعفر جوینی، قاضی حسین اور نبوی نے یہ معنی بتلائے جو چیز پیشاب سے ملوث ہو، اس کو دوسری نجاستوں کی طرح پانی میں ڈوبایا جائے اس طرح کہ اگر اس کو نچوڑا جائے، تو نچوڑا نہ جائے، انھوں نے یہ بھی کہا کہ یہ طریقہ دوسری چیزوں کے پاک کرنے سے اس بارے میں مختلف ہے کہ ان

میں نہ تو اُٹا ادا الوحیٰ میں پر شرط ہے اور اس میں بالاتفاق شرط نہیں، اور امام الحرمین دوسرے محققین نے نفع اس کو کہا کہ پیشاب والی چیز کو اتنی زیادہ پانی میں ڈبوئیں کہ پانی بول کے مقابلہ میں کثیر غالب ہو جائے اگرچہ جریان و قطر کی حد تک نہ پہنچے، بخلاف دوسری نجاستوں سے ملوث چیزوں کے کہ ان میں اس درجہ پانی کی زیادتی ضروری ہے کہ کچھ پانی بہ نہ پڑے اور محل نجاست سے اس کا قطر بھی ہو جائے اگرچہ اس کا نہ تو شرط نہیں۔ (نروی ۱۳۹)۔

علامہ نووی کی تشریح نفع مذکور خود بخود ظاہر ہے کہ بول بھی شافعیہ کے یہاں نجس نہیں ہے، کیونکہ جب تک نجاست بہ کر یا جدا ہو کر دور نہ ہو گی، صرف پانی میں ڈبونے سے اور وہ بھی یہ طریق، مذکور کیسے کوئی چیز پاک ہو جائے گی، از اشتریح مذکور ہی اس امر کا اعتراف ہے کہ بول بھی کوئٹس نہیں سمجھا گیا، اسی لئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی اعتراف کیا کہ جن حضرات نے شافعیہ کو یہ التزام دیا ہے کہ ان کے نزدیک بول بھی طہارے گواہوں ان کا التزام یہ طریق لازم ہے اور صاحب مذہب کے اصحاب اس کی مراد کو دوسروں سے زیادہ جانتے ہیں واللہ اعلم۔ (فتح الباری ۲۲۸) اس لئے کہ نفع جو تشریح امام الحرمین نے کی ہے اس سے تو پانی کے اضافہ کے سبب بول بھی اور بھی بڑھ گیا پھر طہارت کیسے حاصل ہوگی؟

خطابی شافعی حنفیہ کی تائید میں

علامہ موصوف نے معالم السنن ۱۱۰ میں لکھا: یہاں (بول بھی) کے بارے میں) نفع سے مراد غسل ہی ہے، لیکن یہ دعویٰ بغیر لئے لئے کے ہے اور دراصل نفع کے معنی صاب (ڈالنے پالنے) کے ہیں، البتہ بول جاریہ کو دھونے میں مراد وہ دھونا ہے جس میں پوری کوشش کی جائے، ہاتھ سے بھی رگڑا جائے، اور اس کے بعد نہ تو بھی جائے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

آپ نے وقت درس بخاری شریف فرمایا کہ ابن بطال وغیرہ نے جو شافعیہ کی طرف طہارت بول بھی کی نسبت کی ہے، اور شافعیہ نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا کہ وہ ہمارے نزدیک بھی نجس ہے، مگر اس کی طہارت کے لئے نفع کافی ہے، میں کہتا ہوں کہ جب ان کے یہاں پیشاب پر پانی ڈالنا ہی طہارت کے لئے کافی ہے، خواہ اس سے ایک قطرہ پانی بھی نہ نیچے، یعنی صرف پیشاب کا پانی سے مغلوب ہونا کافی ہو گیا، تو ابن بطال وغیرہ کی کیا خطا ہے کہ انھوں نے شافعیہ کی طرف طہارت کو منسوب کر دیا۔ کیونکہ جب نجاست کا کوئی حصہ بھی نہ نکلے گا تو صرف اس کے مغلوب ہو جانے کو سبب طہارت نہیں کہہ سکتے، اور اس سے یہی سمجھا جائے گا کہ وہ نجاست کے قائل ہی نہیں، بخلاف ان کے سبب الحدیث مجتہدین صحیح معنی میں بول بھی کوئٹس ہی مانتے ہیں اور تخفیف غسل کا حکم بوجہ اعادة صیحو صریحہ مانتے ہیں، کسی عقلی یا قیاسی دلیل سے نہیں۔ تخفیف غسل کی صورت یہی ہے کہ دھونے میں زیادہ کاوش پالنے لئے اور نہ توئی کے کی ضرورت نہیں، جن کی ضرورت دوسری نجاستوں کے دھونے میں ہوتی ہے۔

طریقہ حل مسائل

فرمایا: جب کسی مسئلہ میں مختلف الفاظ وارد ہوں تو اس مسئلہ کو ان تمام الفاظ کی رعایت کر کے طے کرنا چاہیے، بعض الفاظ پر انھما نہ کرنا چاہیے، مثلاً یہاں جن حضرات نے رش و نفع پر نظر کی، اور مسئلہ طے کر دیا، انھوں نے دوسرے الفاظ سے قطع نظر کر لی ہے، یہ صحیح نہیں، رہا یہ کہ مسئلہ پر بحث میں تطہیر کے بارے میں الفاظ مختلف کیوں وارد ہوئے ہیں؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ظہر شارع میں یہ تطہیر مؤکد نہ تھی، لہذا اس کا معاملہ ہاتھ تھا، جس کی وجہ سے کبھی اس کی تطہیر رش سے کی گئی، کبھی نفع سے، اور کبھی صاب وغیرہ سے، تو یہ محض تعبیر اور طریق بیان کا تنوع ہے، کسی مسئلہ مفصلہ کا بیان مقصود نہیں، اور اسی طرح شریعت میں جہاں بھی کسی امر میں تخفیف مطلوب ہوتی ہے، تو اس کے بارے میں شارع سے

مختلف تعبیرات وارد ہوتی ہیں اور اسی سے رخصت مفہوم ہوتی ہے۔

حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کا غلبہ ماء سے تطہیر پر غلط استدلال

امام غزالی رحمہ اللہ نے کتاب الطہارۃ احیاء العلوم میں، قاضی ابوبکر ابن العربی نے عارضۃ الاحادیث ۸۵-۱ میں اور حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اوہل فتاویٰ، احکام المیاء میں لکھا کہ جب پانی پیشاب پر غالب ہو جائے تو پیشاب منکھل، مسجک ہو کر ظاہر ہو جائے گا، جیسا کہ خنیفہ وغیرہم بھی کہتے ہیں کہ گدھا نمک کی کان میں گر جائے، اور نمک بن جائے تو پاک ہو جاتا ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے استدلال و نظیر مذکور کو کل نظر بتلایا اور فرمایا کہ بول کا پانی میں بدل جانا اور اس پر استحکام کا حکم فوری طور پر کمر و بیا متجدد بات ہے اور کان نمک میں گدھا بھی خورانی نمک نہیں بن جاتا بلکہ اس میں بھی وقت و زمانہ لگتا ہے اور اس کے بعد نمک کا حکم لگایا جاتا ہے، لہذا اس پر بول کو قیاس کرنا درست نہیں، کہ ابھی پیشاب پر اس سے کچھ زیادہ پانی ڈال کر یہ حکم فورا لگا دیں کہ بول صرف مطلوب ہونے سے پانی بن گیا، لہذا ظاہر ہو گیا۔ (سہار السنن للحموی ۱۳۶۹)۔

صاحب در مختار کی مسامحت

فرمایا:۔ صاحب در مختار سے ۳۳ میں ایک سہوا ہے، انھوں نے لکھا کہ کپڑا پاک کرنے میں نچوڑنے کی شرط اس وقت ہے کہ اس کو شپ وغیرہ میں دھویا جائے، ورنہ پانی بہا دینا ہی کافی ہے، خواہ اس کو نچوڑیں نہیں، یہ واضح غلطی ہے کیونکہ یہ مسئلہ نجاست مرتبہ میں ہے کہ اس کا ازالہ کافی ہے اور کوئی حد شرط نہیں، جس کو انھوں نے غیر مرتبہ میں بھی نقل کر دیا۔ جیسا کہ خلاصہ میں ہے، اور تعجب ہے کہ ابن عابدین (شامی) نے اس پر کفایت نہیں کی (نجاست غیر مرتبہ کے پاک کرنے میں تین بار دھونا خنیفہ کے یہاں ضروری ہے اور یہ تین کا عدد خنیفہ نے بہت سی احادیث سے اخذ کیا ہے مثلاً ”اما الطیب فاغسلہ عنک ثلاث مرات“ اسی طرح تین کا عدد بہت سے احکام میں مطلقاً وارد ہوا ہے اور وہ خنیفہ کا مستدل نہیں ہیں۔ لیکن شافعیہ نے ہر جگہ انتخاب پر محمول کیا ہے، بجز استنباء کے کہ اس میں وجوب تنقیث کے قائل ہوئے ہیں، حالانکہ اس میں ذکر تنقیث کے ساتھ اجزاء و اکتفاء کے الفاظ بھی وارد ہیں جن سے انتخاب اور عدم وجوب ثابت ہوتا ہے۔)

امام طحاوی کی ذکر کردہ توجیہ پر نظر

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ امام طحاوی نے ان حضرات کی طرف سے جو بول بھی وجاہر یا دونوں کو اصل نجاست میں برابر سمجھتے ہیں لکھا کہ ان کے نزدیک نبی کریم ﷺ کے ارشاد ”ہو الہلام یصلح“ میں فعل سے مراد صلب الماء ہے اور یہ احتمال بعید نہیں ہے، کیونکہ محاورہ عرب میں اس پر فعل کا اطلاق موجود ہے اور اسی سے آنحضرت کا ارشاد ﷺ کا ارشاد ”انسی لا عرف مذبذبة یصلح بحر بجا نہیا“ مروی ہے ظاہر ہے کہ یہاں فعل سے مراد شپ نہیں ہے بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ اس شہر کے پہلو میں سمندر موجود ہے (یا بہتا ہے)

اس کے بعد حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ فعل کے اصل معنی تو تھوڑا تھوڑا پانی اور دقا نو قتا بہانے کے ہی ہیں۔ اسی لئے اسے اونٹ کو بھی ناضح کہتے ہیں۔ جس پر کبھی وغیرہ میراب کرنے کے لئے پانی لایا جائے، کیونکہ وہ بھی دقا نو قتا پانی لاتا ہے، اگر چہ وہ پانی زیادہ مقدار میں ملتا ہو اس کے مقابلہ میں صب کے معنی دفعہ اور ایک ساتھ پانی بہانے کے ہیں، لہذا انصاف کی بات یہ ہے کہ فعل کا استعمال جب کپڑے کے ساتھ ہو تو اس سے مراد تھوڑا تھوڑا پانی بہانا ہی ہوگا جس کو شپ کہہ سکتے ہیں اور صب کہنا مناسب نہیں ہو رہا ہے، مگر کے ساتھ اور ناضح میں فحش کا استعمال ہوا اس کو

لے اس حدیث کی تخریج امام احمد وابوہیم نے ہی ہے محقق یعنی اس کے رجال کو رجال صحیح کہا ہے اور کہا کہ اس کی تخریج ابویعلیٰ نے بھی اپنی مسند میں کی ہے اور امام احمد نے حسن بن الہادیہ سے بھی کی ہے اور محدث ثعلبی نے اس کے رجال کی توثیق کی (لانی الا جاز ۲۵۲)

رش نہیں کہہ سکتے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شی کا نفع اس کے مناسب حال و مقام ہوگا، گویا نفس لفظ نفع میں قلت و کثرت، ماخوذ نہیں ہے بلکہ وہ مقام کے لحاظ سے آئی ہے اس لئے، عموماً نفع میں نفع اس کے مناسب حال و مقام ہے اور ثوب میں نفع اس کے مناسب حال ہوگا، بالفاظ دیگر نفع، بحر اگرچہ صواب و سادہ ماہ سے بھی بڑا ہوا ہے لیکن نفع ثوب اس درجہ کا نہ ہوگا، بلکہ وہ اس کے حسب حال و مقام رش ہی کہلانے کا مستحق ہوگا۔

معانی الآثار کا ذکر مبارک

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے امام غامدی رحمہ اللہ کے ذکر پر فرمایا:۔ ان کی تالیف مذکور حنفیہ کے لئے نہایت ہی قابل قدر نعت ہے مگر انفس کے حنفیہ نہ اس کی ماسرست کرتے ہیں، نہ اس سے مستفید ہوتے ہیں، بلکہ اس سے زیادہ تو مالکیہ نے اس کی قدر کی ہے کہ وہ اس سے اپنی تصانیف میں بھی استفادہ کرتے ہیں، حتیٰ کہ یہ بات بھی تسلیم کر لی گئی کہ امام غامدی رحمہ اللہ مالکیہ و شافعیہ سے بھی زیادہ ان کے مذہب سے واقف ہیں، پھر فرمایا کہ امام غامدی محدث جلیل ہونے کے ساتھ فقہ انفس بھی ہیں، اور وہ بھی اس درجہ میں کہ ان کی پوری بات وہی سمجھ سکتا ہے، جو ان جیسا ہی فقہ انفس ہو، ان کی فقہ میں ایک مشہور کتاب بھی ”مختصر الطحاوی“ کے نام سے ہے، انھوں نے ہم فقہ قاضی اسماعیلی سے حاصل کیا تھا، محدث بخاری نے جب ان کی کتاب ”معانی الآثار“ دیکھی تو اس کے جواب میں ”معرفة السنن والآثار“ (۳ جلدوں میں) لکھی اس میں بعض جگہ امام غامدی پر رو کیا اور بعض جگہ موافقت بھی کی، پھر شیخ علاء الدین ماری بخاری نے حنفیہ کی طرف سے جوابدہی میں الجواب الفنی لکھی، مگر انھوں نے معرفۃ السنن کا جواب نہیں لکھا، بلکہ اصل کتاب ”السنن الکبریٰ“ کا جواب لکھا جو بیعتی نے پہلے تالیف کی تھی۔ ہم نے مقدمہ جلد دوم میں امام غامدی رحمہ اللہ کے معانی الآثار کے خصائص و فضائل پر تفصیل سے کلام کیا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ محدث شہیر حافظ ابن حزم نے باوجود ظاہریت و تصحب حنفیہ کے بھی معانی الآثار کو موطا امام مالک پر مقدم کیا ہے وغیرہ۔

ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ درس معانی الآثار کو بڑی اہمیت دیتے تھے، اور چند شخصوں علاوہ کو پڑھائی بھی ہے، دوسرے اس وقت یوں بھی اس کی ضرورت اتنی شدید نہ تھی کہ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے درس ترمذی و بخاری شریف میں اختلافی مسائل پر سیر حاصل حدیثی و فنی اباحت ہو جاتی تھیں، لیکن اب کہ درس ترمذی و بخاری شریف کی وہ جامعیت نہیں رہی ہے، معانی الآثار کے درس کو مستقل اہمیت دینا اشد ضروری ہے۔

اہل حدیث کی مغالطہ آمیزیاں

خصوصاً اس لئے بھی کہ فرقہ اہل حدیث کی شروح کتب حدیث طبع ہو کر شائع ہو رہی ہیں، جن میں طرح طرح کے مغالطے دے کر حقیقی مذہب کو بکج طرح کرنے کی ہم چلائی جا رہی ہے راقم الحروف کو یہ کثرت ناظرین انوار الہاری کے خطوط ملے کہ ہم تو اہل حدیث کی کتابیں پڑھ کر تقلید و خنیت سے بڑی حد تک بیزار ہو گئے تھے، مگر تمہاری کتاب سے ان کی مغالطہ آمیز یوں کا حال کلا۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا امتیاز

آپ کے درس حدیث کی یہ بھی خصوصیت تھی کہ فقہاء کی اغلاط پر مستبہ فرمایا کرتے تھے، جس طرح اوپر صاحب درمختار کا سہو بیان فرمایا، کیونکہ جس طرح آپ ایک بے نظیر اور وسیع المنظر محدث تھے، بے مثل فقیہ بھی تھے، اور سیکڑوں کتب فقہ کی نوادر اور جزئیات آپ کو مستحضر تھیں، پھر نہ صرف فقہ حنفی بلکہ دوسری سب فقہوں پر بھی کمال عبور رکھتے تھے، انھوں نے کہ اس زمانے کے بہت سے اساتذہ حدیث بھی فقہی مطالعہ سے غفلت برتتے ہیں، جو بڑی کمی ہے یہی وجہ ہے کہ بیان مسائل میں فاضل غلطیاں تک کرتے ہیں، ہمارے یہاں کے ایک شیخ الحدیث نے جو تقریباً ۲۵-۳۰ سال سے درس حدیث دیتے ہیں یہ مسئلہ بیان کر کے شائع کر دیا کہ اسلامی اوقاف کو تو واقف کے بیان کردہ

معارف کے علاوہ دوسرے معارف میں صرف نہیں کر سکتے اس لئے مندروں اور بت خانوں کو ادا اوقاف سے کرنا جائز نہیں، لیکن مسلمان اپنے ذاتی اموال سے ان کی امداد کر سکتے ہیں، حالانکہ یہ مسئلہ بالکل غلط ہے اور مسلمان اپنا کوئی پیسہ بھی مندروں بت خانہ کی امداد پر صرف نہیں کر سکتا۔

حافظ ابن حجر کے طرز جوابدہی پر نظر

ابھی اوپر حافظ رحمہ اللہ کی جوابدہی نقل ہو چکی ہے، اس پر نظر کر کے حدیث کا مضمون ختم کیا جاتا ہے، حافظ نے یہ تسلیم کیا کہ، امام لحادوی ابن بطل، علامہ ابن عبد البر اور ان کے اتباع نے امام شافعی و احمد وغیرہا کے بارے میں یہ یقین کر لیا ہے کہ یہ حضرات طہارت بولی مٹی کے قائل تھے، حالانکہ شافعیہ و حنابلہ اس کو تسلیم نہیں کرتے، پھر حافظ نے کہا کہ شاید ان لوگوں نے یہ طریق لزوم اس بات کو اخذ کیا ہے، دوسرا جواب یہ دیا کہ اصحاب مذہب کو اس کی مراد کا علم بہ نسبت دوسروں کے زیادہ ہوا کرتا ہے پہلے جواب میں حافظ نے ان لیا کہ یہ طریق لزوم نظریہ مذکورہ اختیار کرنے کا جواز درست ہے اور اسی کو ہم نے اوپر واضح کیا ہے اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ سے بھی نقل کیا ہے دوسرا جواب یہاں اس لئے ہے کہ یہاں جو کچھ اعتراض ہے وہ واقعتاً و عدم واقعتاً پر مبنی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ خود حافظ ابن حجر ایسے واقف مذہب شافعی نے بھی یہ طریق لزوم تو اعتراض و تنبیہ مذکورہ کی صحت کو تسلیم کر لیا ہے دوسرے یہ کہ بقول حافظ نفع کی جو تشریح خود اصحاب مذہب نے کی ہے، اسی کو صاحب مذہب امام شافعی کی تشریح ماننا پڑے گا اور اس کو مان کر نجاست کی تطہیر معقول نہیں رہتی، اس لئے مجبوراً اصحاب مذہب ہی کی بات مان کر طہارت مانتی پڑ رہی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

اس سے معلوم ہوا کہ بعض اوقات حافظ ابن حجر ایسے تبحر عالم کی جوابدہی بھی محض ضابطہ کی خانہ پر ہی ہوتی ہے اور کچھ نہیں، واللہ الموفق۔

درس حدیث کا انحطاط

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے درج حدیث کی شان کو کس قدر اونچا کر دیا تھا، اس کا حال انوار الہیاری اور دوسری مطبوعہ تقاریر درس سے عیاں ہے مگر افسوس ہے کہ اس معیار کو زمانہ حال کے اکثر اساتذہ ہاتھی نہر کہہ سکتے، جس کی بڑی وجہ مطالعہ و محنت کی کمی وغیرہ ہے، اور اس کا ثبوت وہ مطبوعہ تقاریر درس ترکندی و بخاری ہیں، جو ان حضرات کی طبع ہو کر سامنے آ رہی ہیں، اگرچہ ان میں تقاریر ضبط کرنے والوں کی کوتاہیاں بھی بڑی حد تک شامل ہیں اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تقاریر بھی ان سے محفوظ نہیں ہیں، تاہم علم و تحقیق کا معیار ہی اللہ الگ، معلوم ہوتا ہے، کہا جاسکتا ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا تجر و وسعت بے نظیر تھا، اور نقل حضرت مفتی اعظم مولانا محمد کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ ان کا علم کسی سے زیادہ لدنی تھا، اس لئے ان کے علم و تحقیق سے دوسروں کا موازنہ کرنا ناموزوں نہیں، لیکن موازنہ تو ہم بھی نہیں کرتے بلکہ صرف اتنی گزارش ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے درج حدیث کی رہنمائی حاصل کر کے، اور حجتی الامکان محنت و مطالعہ کی کاوش اٹھا کر، درج حدیث کی شان کو اونچا اٹھانا دشوار و محال ہرگز نہیں ہے، اور جس طریقہ سے اب انحطاط در خوا خطا ہوتا چلا جا رہا ہے، اس سے صرف نظر کسی طرح مناسب نہیں ہے، اساتذہ حدیث ہمت و حوصلہ کریں اور ہمتیمان مدارس توجہ کریں تو مشکلات کا رمل ہو سکتی ہیں۔

فرق درس و تصنیف

یہ بھی واضح ہو کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے درس کی شان طلبہ کی کم استعدادی کے باعث آپ کی تصنیفی شان تحقیق سے بہت نازل تھی، اور الحمد للہ ہم انوار الہیاری میں ان کے تصنیفی رنگ کو ہی نمایاں کر رہے ہیں۔ واللہ الموفق۔

بَابُ الْبَوْلِ قَائِمًا وَقَاعِدًا

(کھڑے ہو کر اور بیٹھ کر پیشاب کرنا)

(۲۲۱) حَدَّثَنَا اِذَا مَقَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ اَبِيْ غَمَشٍ عَنْ اَبِيْ وَائِلٍ عَنْ حَدِيْفَةَ قَالَ اَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَاطَةَ فَوَقُفَ قَائِمًا ثُمَّ دَعَا بَعَاءَ فَبَجَّيْتُهُ بَعَاءَ فَنَوَضَا:

ترجمہ: حضرت حدیفہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ کسی قوم کی کوڑی پر تشریف لائے (وہاں) آپ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا پھر پانی کا برتن منگایا، میں آپ کے پاس پانی لے کر آیا۔ تو آپ نے وضو فرمایا۔

تشریح: امام بخاری رحمہ اللہ اس باب سے خاص حالات و ضرورت کے مواقع میں کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا جواز ثابت کرنا چاہیے ہیں، اور ترجمہ الباب میں اس کے ساتھ بیٹھ کر پیشاب کرنے کا ذکر اس لئے کر دیا ہے تاکہ دوسری صورت بھی پیش نظر رہے اور صرف کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کو مستحب یا مسنون نہ سمجھ لیا جائے، کیونکہ آنحضرت سے اکثری اور عادی طور سے بیٹھ کر ہی پیشاب کرنا ماثور و منقول ہے یہ دوسری بات ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے احادیث ابول جالسہ کو اپنی شرط پر نہ پانے کے سبب سے درج صحیح بخاری نہ کیا ہو چنانچہ امام نسائی نے دو الگ الگ باب قائم کئے ایک باب الرخصة في البول في الصحراء قائمہ جس کے تحت یہی حدیث الباب (حدیث حدیفہ) روایت کی ہے، گویا سفر و حضر کی صورت و ضرورت کے ساتھ بول قائمہ کو بطور رخصت قرار دیا ہے اور دوسرا باب البول في البيت جالسہ قائم کیا، جس کے تحت حدیث، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ہے: مَا كَانَ يَبُولُ اِلَّا جَالِسًا (رسول اکرم ﷺ ہمیشہ بیٹھ کر ہی پیشاب کرتے تھے)

مقصد امام بخاری رحمہ اللہ

چونکہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر پیشاب کرنے کا تعلق آداب سے ہے، طہارت و نجاست کے باب سے نہیں، اس لئے عام طور سے محدثین نے اس پر باب قائم نہیں کیا، امام بخاری رحمہ اللہ کے یہاں چونکہ بہت توسع ہے وہ اس کو بھی یہاں لے آئے ہیں، دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ بظاہر امام بخاری نے اس بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک اختیار کیا ہے، جو کہتے ہیں کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا مطلقاً مباح ہے، بلا کسی قید و شرط کے، اور امام مالک یہ قید لگاتے ہیں کہ اگر انکی جگہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے سے معمولی جھینٹیں بھی پیشاب کرنے والے کے جسم و کپڑوں پر نہ آئیں تو جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔

مسلمک حنفیہ: ائمہ حنفیہ اور اکثر علماء کہتے ہیں کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا ہر حالت میں مکروہ و تنزیہی اور خلاف اولیٰ ہے، بجز اس کے کہ کوئی عذر موجود ہو (کذا فی البذل والادار) گویا بول قاعہ میں چونکہ اختلاف تھا، اس کا جواب مطلق امام بخاری رحمہ اللہ نے بتلانا چاہا اور اس کی دلیل بھی ذکر کی، اور بول قاعہ چونکہ متفقہ مسئلہ تھا، اس لئے اس کو صرف ترجمہ میں ذکر کیا اور اس کے لئے دلیل ذکر کرنے کی ضرورت نہ سمجھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ بحث و نظر: امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمہ الباب میں پیشاب کرنے کی دونوں صورتوں کا ذکر کیا، کھڑے ہو کر بھی اور بیٹھ کر بھی، مگر انھوں نے احادیث

سہ اس سے بھی معلوم ہوا کہ تمام صحیح احادیث کا درجہ صحیح بخاری شریف ہونا ضروری نہیں، بلکہ حضور اکرم ﷺ کے ایسے معمولات و ہمہ بھی جو کثرت اور عجلت کے ساتھ صادر ہوئے ہیں، دو بھی شرط بخاری پر نہ ہونے کی وجہ سے درج صحیح ہوتے رہے ہیں، جیسا کہ چند کر پیشاب کرنے کی حدیث عائشہ کی اس کی صحت و قوت بلا شک و شبہ ہے۔

لہذا صرف صحیح بخاری شریف کی احادیث پر مسائل کی صحت و قوت کا درودھار رکھنا یا جھٹکا ہی درست نہیں ہے، یہ بڑے کام کی بات ہے جو اعلیٰ علم و تحقیق کے پیش نظر فرمایا جائے۔

صرف بول کی ذکر کی ہیں، دوسرے کی نہیں، اس لئے شارحین بخاری شریف نے متعدد طرق سے اس کی جواب دہی کی ہے، جو درج ذیل ہے۔

علامہ ابن بطلال اور کرمانی کا جواب

دونوں حضرات نے یہ جواب دیا کہ جب احادیث سے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی اجازت نکل آئی، تو اس کی اجازت بیٹھ کر بدرجہ اولیٰ مفہوم ہوگئی، لہذا اس کی احادیث ذکر کرنے کی ضرورت نہ تھی (راجع الدراری ۱۹۳)۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا جواب

آپ نے لکھا: احتمال ہے کہ اس سے امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث عبدالرحمن بن حنہ کی طرف اشارہ کیا ہو، جس کو سائی و بن ماجہ وغیرہما نے روایت کیا ہے، اس میں ہے کہ رسول اکرم نے بیٹھ کر پیشاب کیا تو ہم نے کہا دیکھو! آپ تو عورتوں کی طرح (یعنی بیٹھ کر) پیشاب کرتے ہیں، نیز ابن ماجہ نے اپنے بعض مشائخ سے نقل کیا ہے کہ عربوں کا طریقہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا تھا، اسی لئے حدیث عبدالرحمن بن حنہ میں "فقد یبول کما یبول المرأة" وارد ہے، اور حدیث حذیفہ میں "فلقام کما یقدم احدکم" آیا ہے، پھر حدیث عبدالرحمن مذکور ہی سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ حضور عربوں کے طریقہ مذکورہ کی مخالفت کرتے تھے کہ اس میں ستر زیادہ اور پیشاب کے نکوٹ سے حفاظت کا پورا اہتمام ہے، یہ حدیث صحیح ہے، جس کی تصحیح دارقطنی وغیرہ نے بھی کی ہے، اسی امر کا ثبوت حدیث عائشہ سے بھی ہوتا ہے: آپ نے فرمایا کہ رسول اکرم ﷺ نے نزول قرآن مجید کے بعد کئی وقت بھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا، رواہ ابو حاتم فی صحیحہ والحاکم۔ (بخاری ۱۳۸)۔

حدیث عائشہ مذکور سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا ثبوت اگر ہے تو وہ بھی قبل نزول قرآن مجید کا ہے، جب سے اس کا نزول ہوا آپ کی عادت مبارکہ بیٹھ کر ہی پیشاب کرنے کی تھی، لہذا امام احمد و امام بخاری کا مسلک مذکورہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کو مطلقاً مباح قرار دیا جائے مروج ہے، اور سب سے زیادہ قوی مسلک حنفیہ کا ہے کہ مطلقاً مکروہ ہے، واللہ اعلم بحکمہ اللہ

تحقق عینی کے ارشادات

آپ نے فرمایا: ابن بطلال وغیرہ کا قول کہ: حدیث الباب کی دلالت حالت قعود پر بدرجہ اولیٰ ہے، کیونکہ بول قائماً کا جواز بول قائماً کو جائز تر قرار دیتا ہے۔" قابل تسلیم نہیں، کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ اس باب میں اور اس کے بعد بھی جتنی احادیث لائے ہیں، سب سے صرف بول قائماً کا ثبوت ملتا ہے، اور بول قائماً کا جواز ایک حکم ہے احکام شریعہ میں سے جس پر بطریق عقل قیاس کر کے بول قائماً کو ثابت نہیں کر سکتے۔

اسی طرح دوسری احادیث کی طرف اشارہ بھی کل نظر ہے، لہذا بہتر جواب یہ ہے کہ جب اس باب میں بول قائماً کا جواز ثابت ہو گیا اور بول قائماً کا جواز بھی اپنی جگہ احادیث کثیرہ سے ثابت ہے، لہذا امام بخاری رحمہ اللہ احادیث تو صرف فصل اول کی لائے، اور ترجمہ میں دونوں فصل کی طرف اشارہ کروایا، پھر اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ فصل ثانی مشہور تھی، اور اکثر لوگوں کا عمل بھی اس پر تھا، یا اس امر کی طرف اشارہ مقصود ہوگا کہ وہ واقف دونوں قسم کی احادیث سے تھے، لیکن ان کی شرط روایت پر صرف فصل اول کی احادیث اترتی تھیں۔

جواب عینی کی فوقیت

ظاہر ہے، اور ان کا تعقب مذکور بھی بر محل ہے کیونکہ اشارہ مذکورہ جواب حافظ کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے، دوسرے امام بخاری کی عادت ہے کہ اگر کسی ایسی صحیح حدیث سے استدلال ان کی کوشش نظر ہوتا ہے جو ان کی شرط پر نہیں ہوتی، تو اس کی ترجمہ الباب میں ذکر کر دیا کرتے ہیں، البتہ یہاں تحقق عینی کی توجیہ بن سکتی ہے کہ امام بخاری کا ترجمہ الباب دونوں قسم کی احادیث کے پیش نظر قائم کیا گیا ہے، اگرچہ اتنا

اعتراض بھی باقی رہے گا کہ ”فقد البخاری“ کے تحت ایسے الفاظ ترجمہ و عنوان باب میں رکھنا، جن کا ثبوت احادیث الباب کے کسی لفظ سے بھی نہ ہو سکتا ہو، بہت موزوں و معقول نہیں ہے، اور اس قسم کے اعتراضات کو محقق یعنی نے حافظ کبیر طر ح تاویلات بیحدہ کے ذریعہ اٹھائے کو پھند نہیں کیا ہے، وَلِلّٰہِ دَرہ، وَرَحْمَہُ اللہ وَرَحْمَہُ وَاَسَعَد۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا جواب

آپ نے ترمیم ایجاب میں لکھا: امام بخاری رحمہ اللہ نے پہلی بات حدیث سے ثابت کی، اور دوسری بطریق اولیٰ، یہ تو شارحین بخاری نے سمجھا ہے اور میرے نزدیک امام موصوف کی غرض عقد باب سے صرف یہ ہے کہ جواز بول قائم کو بھی ثابت کیا جائے، گو یا وہ جواز بول قائم کے قائل ہیں، اور ان کے نزدیک اس کا جواز صرف قعود کے ساتھ مخصوص نہیں۔“

حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا: بظاہر امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث بول قائم کی تخریج بوجہ شہرت ہی تو ہم کی ہے اور ترجمہ الباب میں تقیم و توہم اقتصار کے دفعیہ کے واسطے کی ہے۔

بول قائم کو شکی میں جانے لکھا ہے، مگر وہ کراہت تخریبی سے کم درجہ نہیں ہے، بلکہ اس زمانہ میں چونکہ وہ نصاریٰ کا شعار بن گیا ہے، اس لئے اس کی کراہت میں زیادہ شدت ہوئی چاہیے۔

فرمایا: حضور اکرم ﷺ کا کھڑے ہو کر پیشاب کرنا عذر پر محمول ہے، چنانچہ مستدرک حاکم میں ہے کہ اس وقت آپ کے ٹخنوں کے اندر درد تھا، اس حدیث کی اسناد اگرچہ ضعیف ہے، تاہم وہ بیان احتمالات کی صلاحیت رکھتی ہے، نیز امام شافعی رحمہ اللہ سے نقل ہوا کہ عرب کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کو دروشت کا علاج سمجھتے تھے، اس کے علاوہ یہ توجیہ بھی ہو سکتی ہے کہ سیاط پر کوڑا کرکٹ ڈالا جاتا ہے اور وہ عموماً غزوی شکل کی ہوتی ہے، اس لئے بیحدہ پیشاب کرنے میں پیشاب پٹھنے والے کی طرف لوٹنا ہے، اس سے بچنے کے لئے حضور ﷺ نے

اسے معلوم ہوا کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے سامنے تحقیق بخاری رحمہ اللہ کی شرح بخاری ”عمدة القاری“ تھی جس کی جس طرح حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمہ اللہ کے پیش نظر نہیں تھی، اور غائبانی لائے انھوں نے اپنی مشہور کتاب ”بستان المحمدین“ میں اس کا ذکر نہیں کیا، بلکہ خود تحقیق بھی کا ذکر بھی اس میں نہیں ہے جو نہایت عجیب انگیز امر ہے کیونکہ ممکن ہے کتاب مذکور وقت تک ہندوستان نہ آئی ہو، لیکن محدث یعنی شارح طحاوی و بخاری کو کسی زمانہ کے محدثین جانتے پہنچتے نہ ہوں، یہ بات تو بہت ہی مستبعد ہے، خدا کا شکر ہے کہ ہم نے حضرت علامہ کوڑی رحمہ اللہ اور اپنے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ (علامہ کشمیری) کے تظیل میں تحقیق یعنی کی حدیث عظمت و جلالت قدر کر پیکار اور ”انوار الباری“ میں ان کے علوم و افتادات پیش کرنے کی سعادت حاصل ہو رہی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ موصوف نے زمانہ قیام و وجود بند تعلیم کے دوران ہی حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ استاذ الاسلام مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ کے ارشاد پر عمدة القاری و فتح الباری کا حرفاً حرفاً مطالعہ فرمایا تھا۔ پھر درس حدیث کے وقت ان دونوں کے علوم و افتادات سے بہرہ ور فرمایا کرتے تھے جبکہ اس دور کے بڑے بڑے اساتذہ حدیث بھی ان کے مطالعہ کی زحمت گوارہ نہیں فرماتے، اور نہ ان کی قدر کا حق جانتے ہیں، اس دور کے ایک محقق اور ہمارے لئے نہایت قابل قدر شخص محدث شارح بخاری کے اس طرہ و نگارش سے بھی بڑی تکلیف ہوئی کہ وہ حافظ پر علامہ یعنی رحمہ اللہ کے تعقیبات کو ان کی حسب عادت شدت و حدت کا نتیجہ قرار دیتی ہیں، حالانکہ علمی تحقیق کے میدان میں اگر نقد و افتاد کا پہلو لازم کر دیا جائے، تو تنقیح و تحقیق کا حق ہی ادا نہیں ہو سکتا، پھر یہ بھی سب کو معصوم ہے اور ہم بھی پہلے کہہ چکے ہیں کہ علامہ یعنی کے تعقیبات و اعتراضات کے جوابات حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھے شروع کئے تھے جن کو وہ پانچ سال میں بھی مکمل نہ کر سکے۔ اور بہت سے مواضع میں پیش چھوڑ گئے، اگر محقق یعنی کے اعتراضات محض ان کی عادت کی شدت و حدت ہی تھی تو ان کا جواب کیا مشکل تھا کہ حافظ الدین ابی دنیا کا عظیم القدر محدث و محقق ان کے جوابات سے عاجز رہا، انہوں کے کمالات سے لا علمی یا ان کی بے قدری کی مثالیں ہمارے یہاں شاید سب سے زیادہ یس کی اور یہ بات المونناک ہے اللہ تعالیٰ ہم سب کو وحی نظر کے ساتھ معرفت اقدار و رجال کی پوری بصیرت بھی عطا فرمائے، آمین، و ما ذلک علی اللہ بھریٰ

کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہوگا، پھر یہ کہ آپ کی عادت مبارک تو بول و براز کے وقت دور جانے کی تھی، آپ نے گھروں کے قریبی کوڑی پر کیے پیشاب کیا؟ اس کا جواب قاضی عیاض رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ آپ مسلمانوں کے اہم معاملات طے کرنے میں مشغول تھے، مجلس طویل ہو گئی ہوگی اور ایسی حالت میں پیشاب کا تقاضہ زیادہ ہوا ہوگا، اس لئے دور تشریف لے جانے میں تکلیف کا اندیشہ ہوگا (یا تصفیہ معاملات میں تاخیر کو پسند نہ فرمایا ہوگا) (ذکر النبی ص ۲۳۹۔ دومہ القاری ص ۸۹۵)۔

فرمایا: حدیث الباب سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ صحراء میں پیشاب کرنے کی ضرورت ہو تو بغیر مالک زمین کی اجازت کے اس کی زمین میں پیشاب کرنا جائز ہے۔

فائدہ ہمہمہ: حضور اکرم ﷺ کے بول قائم سے یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ بھی فعلی رسول ہونے کے سبب سے فعل مستحب ہے، کیونکہ اول تو وہ کسی عذر سے تھا، اور نہ بیانِ جواز کے لئے تھا کہ رسول پر بیانِ جواز بھی ضروری و واجب ہوتا ہے، اور چونکہ مسلسل واجب تھی، اس لئے وہ فعل بھی آپ کے لئے یقیناً موجب اجرو ثواب تھا، لیکن افراد امت کے لئے ایسے افعال کی تاسی و اقتداء مستحب نہیں ہے، وہ ان ہی افعال و اعمال میں مستحب یا مننون ہے جو آپ کے اکثر یا بیشتر کے معمولات تھے، جس طرح آنحضرت ﷺ سے وضوء میں ہر عضو کو تین تین بار دھونا، اکثر و بیشتر کے معمول ثابت ہے تو وہ مستحب ہوگا اور آپ سے جو بعض اوقات میں ایک ایک بار بھی نفل ہوا ہے وہ بیانِ جواز کے لئے تھا اس کو مستحب قرار نہیں دے سکتے تاہم حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے تھی کہ ترکِ تہلیل مذکور کو کدہ بھی نہ کہیں گے بشرطیکہ اس سے زیادہ ترک نہ کرے جتنا نبی کریم سے ثابت ہے اور نہ اس کی عادت بنائے، یہ تھی ہمارے حضرات اکابر کی عمل بالحدیث کی شان کہ رسول خدا ﷺ سے جو فعل بھی ثابت ہو گیا خواہ وہ بیانِ جواز ہی کے طور پر ہوا، اور وہ فی نفسہ خلافِ اولیٰ و افضل ہی تھا، مگر اتنی حدود و مقدار تک جو رسول خدا ﷺ سے منقول و ثابت ہوا، اس عمل کو کدہ قرار دینے سے بھی احتراز کرتے تھے، دوسروں کے یہاں اس قدر رنج و احتیاط کی شان نہیں مل سکتی۔ رحمہم اللہ رحمۃ واسعہ۔

بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ صَاحِبِهِ وَالتَّسْتُرِ بِالْخَانِطِ

(اپنے کسی ساتھی یا دیوار کی آڑ لے کر پیشاب کرنا)

(۲۲۲) حَدَّثَنَا غُثَمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ سَأَلْتُ جَرِيرَ بْنَ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ خَلِيفَةَ قَالَ رَأَيْتُنِي أَنَا وَالنَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَمَنَّا لِنِي فَاتَى سُبَاعَةَ قَوْمٌ خَلِيفَ خَالِطٍ فَقَامَ كَمَا يَقُولُ أَخَذْتُ كُمًا لِقَابِلٍ فَانْتَبَذْتُ مِنْهُ فَأَشَارَ إِلَيَّ فَجِئْتُهُ فَقُمْتُ عِنْدَ عَقِبِهِ حَتَّى فَرَغَ:

ترجمہ: حضرت خلیفہ سے روایت ہے کہتے ہیں مجھے یاد ہے کہ (ایک مرتبہ) میں اور رسول اللہ ﷺ چل رہے تھے کہ ایک قوم کی کڑی پر پہنچے جو ایک دیوار کے پیچھے تھی، آپ اس طرح کھڑے ہو گئے جس طرح ہم تم سے کوئی (غص) کھڑا ہوتا ہے، پھر آپ نے پیشاب کیا اور میں ایک طرف ہٹ گیا جب آپ نے مجھے اشارہ کیا تو میں آپ کے پاس گیا (اور پردہ کی غرض سے) آپ کی پشت پائے مبارک کے قریب کھڑا ہو گیا حتیٰ کہ آپ پیشاب سے فارغ ہو گئے۔

تشریح: خلف الخائط پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دیوار آنحضرت کے سامنے تھی جس کا مطلب یہ ہوا کہ ان لوگوں کی کوڑی تو دیوار کے پیچھے تھی، اور آپ کے سامنے دیوار تھی، جس سے سامنے کی طرف سے پردہ تھا اور اپنے پیچھے آپ نے خلیفہ کو کھڑا کر لیا تھا کہ ادھر سے آنے جانے والوں کی نظر میں آپ پر نہ پڑیں۔

اس سے پیشاب کرتے وقت ستر و حجاب کی ضرورت اہمیت واضح ہوئی تو براز کے وقت اسکی شدت ضرورت واضح تر ہے اور اس زمانہ

میں جو عرب میں استخبا کے وقت بے عجبانی و بے ستری دیکھی جاتی ہے اس کا کوئی تعلق اسلامی تہذیب و شریعت سے نہیں ہے چنانچہ ابو داؤد باب کراہۃ الکلام عند الخلاء میں حدیث مروی ہے: "لا یخرج الموجلان یضربان الغائط کاشفین عن عورتھما یتحدان فان اللہ عزوجل یمقت علی ذلک" "دو شخص اس طرح قضاے حاجت کے لئے نہ نکلیں کہ اس وقت ایک دوسرے کے سامنے اپنا ستر کھولے، اور آپس میں باتیں کریں، کیونکہ حق تعالیٰ اس کو ناپسند فرماتے ہیں" اس میں کھنپ عورت کو تو علماء نے حرام قرار دیا ہے، اور قد بر ضرورت کلام کو جائز، زیادہ کو مکروہ کہا ہے (بذل الجود ۱۱۰)۔

یہ تو عین حالیہ بول و براز کا مسئلہ ہے باقی پانی یا ڈھیلے سے استخبا کے وقت کلام میں کچھ مزید توسع ہے، اور ایسے وقت سلام کا جواب دینے میں بھی ہمارے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے میں گنجائش تھی، الہیہ حضرت مولانا محمد مظہر صاحب رحمہ اللہ جواب تہ دینے کو رائج سمجھتے ہیں۔ واعلم عند اللہ تعالیٰ

بحث و نظر: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "فاشار الی پر لکھا" ہر کہ حضور اکرم ﷺ کا یہ اشارہ لفظی نہ تھا اور اس روایت بخاری سے صحیح مسلم کے لفظ ادنیٰ اشارہ کو بھی اشارہ غیر لفظیہ پر محمول کریں گے، لہذا اس حدیث سے حالیہ بول میں جواز کلام پر استدلال بھی درست نہ ہوگا (بخاری، ج ۱، ص ۲۳۹)۔

محقق عینی کا نقد

آپ نے لکھا کہ اول تو روایت طبرانی میں لفظ "یا حذیفہ! استری" مروی ہے، جس سے صراحتہ معلوم ہوا کہ آپ کا ارشاد لفظی تھا، دوسرے دونوں روایتوں میں جمع بھی ممکن ہے کہ پہلے تو آپ نے سر یا تاجہ سے اشارہ کیا ہوگا، پھر "استری" فرمایا ہوگا۔ نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی دوسری بات بھی بے محل ہے، کیونکہ حضور ﷺ نے خواہ سر سے اشارہ کیا ہو یا زبانی استری فرمایا ہو، بہر صورت یہ بات بول سے کمال کی تھی، حالیہ بول کی نہ تھی، پھر اس سے کسی کا حالیہ بول میں جواز کلام پر استدلال اور حفاظ کا اس پر دوکرتا کیہ کمر کج ہوگا؟! (عمدہ القاری ۱۸۹۸)۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت حذیفہؓ نے پہلے تو اجمالی حال آنحضرت کے اس موقع پر کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا بیان کیا، پھر تفصیل کی کہ میں (آپ کے ارادہ بول و براز کا اندازہ کر کے) وہاں سے (ذرا دور) ہٹ گیا، تو آپ نے مجھے اپنے قریب بلا لیا اور میں وہاں جا کر آپ کے ستر کے لئے (پشت پھیر کر) کھڑا ہوتا آنکلا آپ نے پیشاب سے فراغت فرمائی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

علامہ کرمانی کی تحقیق اور محقق عینی کی تنقیح

علامہ کرمانی نے فرمایا کہ حضرت حذیفہؓ اس وقت آپ سے دور بھی ہوئے اور آپ کو دیکھتے بھی رہے، اس لئے کہ آپ کی حفاظت کا فرض بھی ان پر عائد تھا، (ورنہ بظاہر ادب یہ تھا کہ ایسے وقت آپ سے دور پشت پھیر کر کھڑے ہوتے) محقق عینی رحمہ اللہ نے موصوف کے اس قول کو نقل کر کے لکھا کہ یہ تو جیہ واقعہ کمال نزول آیت "واللہ یشمک من الناس" کے لئے تو موزوں ہو سکتی ہے، جد کے لئے بہ ضرورت ہے کیونکہ اس آیت کے نزول سے پہلے صحابہ کرام کی ایک جماعت آپ کی حفاظت پر مامور تھی، لیکن اس کے بعد جب حق تعالیٰ نے بغیر ظاہری اسباب کے خود ہی آپ کی حفاظت کا تکفل فرمایا تھا، جس کی خبر آجید مذکورہ سے دی گئی تو آپ نے پہرہ چوکی کو ہٹا دیا تھا (عمدہ ۱۸۹۸)۔

بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ سُبَاطَةِ قَوْمٍ

(کسی قوم کی کوڑی پر پیشاب کرنا)

(۲۲۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ شُعْبَةَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ كَانَ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ يُخْبِرُ فِي الْبَوْلِ وَيَقُولُ إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانُوا إِذَا أَصَابَتْ قُوْبُ أَحَدِهِمْ قُرْصَةً فَقَالَ خَذْبُفَةً لَيْتَهُ أَمْسَكَ أَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُبَاطَةَ قَوْمٍ قَاتِمًا:

ترجمہ: حضرت ابو داؤد کہتے ہیں کہ ابو موسیٰ اشعری پیشاب کے بارے میں سختی سے کام لیتے تھے اور کہتے تھے کہ بنی اسرائیل میں جب کسی کے کپڑے کو پیشاب لگ جاتا تو اسے کاٹ ڈالتے تھے، ابو ذر غفاری کہتے ہیں کہ کاش وہ اپنے اس تعد سے باز آجاتے (کیونکہ) رسول اللہ ﷺ کسی قوم کی کوڑی پر تشریف لائے اور آپ نے وہاں کپڑے ہو کر پیشاب کیا۔

تشریح: حضرت حذیفہ کا مقصد یہ ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کا اس قدر تشدد و خلاف سنت تھا، اگر ایسا ہی تشدد و شارب علیہ السلام کو پسند ہوتا تو وہ کسی وقت بھی کپڑے ہو کر پیشاب نہ کرتے، کہ اس میں بہر حال احتمال تو کسی درجہ میں چھینٹ آنے کا ضرور ہے یہ دوسری بات ہے کہ آپ نے کاغذ یا عتیقہ فرمائی ہوگی، اور ایسا واقعہ نہ ہوا ہوگا، لہذا اتنا تشدد کہ چھینٹ آنے کے احتمال کو بھی ختم کر دیا جائے اور بول و غیرہ میں پیشاب کیا جائے، نہ ضروری ہے نہ مناسب و موزوں۔ اور ایسا کرنے سے لوگ تنگی و دشواری میں پڑ جائیں گے جو "الدین یر" (دین میں آسانی ہے) کے خلاف ہے۔

بحث و نظر: امام بخاری رحمہ اللہ نے "اذا صاب نوب احدہم قورصہ" روایت کیا ہے، اور امام مسلم رحمہ اللہ نے باب "لمس علی الخنثین" میں "اذا اصاب جلدہم بول قورصہ بالمقاریض" روایت کیا ہے، اور سنن ابی داؤد باب "الاستبراء من البول" میں اس طرح ہے: "فقال (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) "الم تعلموا اما لقی صاحب بنی اسرائیل کانوا اذا صابہم البول قطعوا ما اصابہ البول منهم فنہامہم فلعذب فی قبرہ" وفی رواۃ جلدہم و فی رواۃ جسدہم اور امام احمد، نسائی و ابن ماجہ کی روایت میں "ما اصاب صاحب بنی اسرائیل" ہے۔

پہلی بحث تو یہاں یہ ہے کہ ٹوپ صحیح ہے یا جلد، حافظ رحمہ اللہ نے فتح الباری میں لکھا کہ رولیت مسلم میں جلد کا لفظ ہے، جس سے مراد علامہ قرطبی نے چڑے کا لباس قرار دیا، اور بعض علماء نے اس کو غاہر پٹی رکھا، جس کی تائید رولیت ابو داؤد سے ہوتی ہے کہ اس میں "مكان" اذا اصاب جسدہم ہے، لیکن امام بخاری کی روایت میں یہ ٹاپ کی صراحت ہے۔ اس لئے ممکن ہے بعض روایات نے رولیت بالحق ہی ہو۔ (۱۲۲۹) یہاں حافظ نے عجیب بات کہی، کیا رولیت مسلم میں جلد کی صراحت اور ابو داؤد میں بھی جلد اور جسد کی صراحت نہیں ہے؟ پھر رولیت بخاری کی ترجیح دے کر روایت بالحق کی توجیہ کیس طرح درست ہوگی؟ شاید ایسی لئے تحقیق مبنیٰ نہ کسی روایت کو راجع قرار دینے سے احتراز فرمایا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

محقق مبنیٰ اس موقع پر یہ بھی لکھا کہ قول انظر و الیہ بول کما یتبول العراۃ یا تو یزید تصد و ارادہ کے ان کی زبان سے نکل گیا، یا بطور توجہ کہ گزیرے، یا بطور تنبیہ کہ شارب، کیونکہ صحابہؓ کا مٹی کی شان سے استبراء یا تخفیف نہایت مستحب ہے (عمدۃ القاری ۸۹۹-۱) دوسری بحث یہ ہے کہ صاحب بنی اسرائیل سے کون مراد ہے؟ اور "فہامہم" سے کیا مراد ہے؟ مسند احمد میں فنہامہم عن ذلک اور

الفتح الربانی ۲۶۳۔ میں صاحب بنی اسرائیل پر لم اقف علی اسمہ لکھا اور عن ذلک پر ای عن القطع تساهلا فی اسر الشریعة فعدہ اللہ لکھا۔

صاحب، مرعاً نے بھی صاحب بنی اسرائیل کو متعین نہیں کیا، اور مراد نبی عن القطع قرار دی، صاحب بذل نے بھی اسی طرح کیا اور ساتھ ہی محقق یعنی کی شرح پر اظہار تعجب بھی کیا ہے۔

محقق یعنی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ صاحب بنی اسرائیل سے مراد حضرت موسیٰ علیہ السلام ہیں کہ آپ نے بنی اسرائیل کو پیشاب کے ٹکڑے سے ڈرایا اور روکا تھا، اور درمیاں میں تقدیر عبادت ہے کہ وہ اس سے نہ کرے، اس لئے جو نہ روکا اور پیشاب کے بارے میں احتیاط نہ کی اس کو عذاب قبر ہوا یعنی فعدب فی قبرہ میں فاسیہ ہے، جو عدم انتہا پر مرتب ہے جس طرح لو کوڑہ موسیٰ ففرضی علیہ میں ہے

(مجموع الفتاویٰ ۸۹۹: ۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا:۔ قرض جلد جو روایات صحیحہ سے ثابت ہے، اس کا تعلق قبر سے ہے اور وہ تقدیر تھا، تشریف نہ تھا، اگرچہ روایوں کے الفاظ سے اس کے خلاف مفہوم ہوتا ہے، نیز میرا گمان ہے کہ عدم احتراز بول کے سبب سے جو عذاب قبر بنی اسرائیل کے لئے تھا، وہی اس امت محمدیہ میں بھی باقی رہا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت رحمہ اللہ کی تحقیق مذکورہ سے وہ اشکال بھی رفع ہو گیا جو بعض شارحین کی طرف سے لفظ جلد و جد پر کیا گیا ہے اور صاحب بذل الحجۃ نے بھی ۱۶۔ میں اس کو نقل کیا ہے کہ عدم احتراز بول کی وجہ سے قطع جلد و جد کا حکم تشریحی ارجح الرامین کی طرف سے مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ اور ایسا حکم اگر ہوتا تو رفتہ رفتہ ان لوگوں کے سر سے جسم ہی کٹ جاتے۔ الخ۔

مذہب حنفیہ کی ترجیح

محقق یعنی رحمہ اللہ نے لکھا کہ علامہ ابن بطلال رحمہ اللہ نے لکھا:۔ کہ بول قاعما کی روایت ان لوگوں کے لئے دلیل و حجت ہے جو پیشاب کی معمولی چھینٹوں کے بارے میں رخصت و آسانی دیتے ہیں، کیونکہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے میں سوئی کی نوک جیسی چھینٹوں کے اڑنے اور کپڑوں پر آنے کا احتمال تو عام طور سے ہوتا ہی ہے اور اس میں امت محمدیہ کے لئے خصوصی سہولت و آسانی دی گئی ہے کہ بنی اسرائیل کی طرح اس پر قرض یا عذاب کا مرتب نہیں ہوا، چنانچہ مقدار روس الا بر بول کے متعلق ائمہ میں اختلاف ہوا ہے، امام مالک نے اس کا وجہنا مستحب قرار دیا ہے، امام شافعی واجب کہتے ہیں، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے دوسری قلیل و اقل نجاسات کی طرح اس میں بھی رخصت و سہولت دی ہے، محدث شہیر سخیان ثوری نے نقل کیا کہ علامہ متقدمین و سلف قلیل بول میں رخصت دیتے تھے (مجموع الفتاویٰ ۱۰۰۰: ۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا:۔ حضرت عمر، حضرت علی، زید بن ثابت وغیرہم سے بول، قاعما ثابت ہے، اس لئے اس سے جو زیادہ کراہت نکلتا ہے، بشرطیکہ چھینٹوں کا خطرہ نہ ہو، واللہ اعلم۔

بول قاعما کی ممانعت نہیں ہے

پھر لکھا کہ نبی کریم ﷺ سے بول قاعما کی ممانعت میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اوائل شرح ترمذی میں بیان کیا ہے واللہ اعلم۔

(فتح الباری ۲۳۰: ۱)

رائے مذکور امام ترمذی کے خلاف ہے

امام موصوف نے اپنی سنن ترمذی شریف میں 'باب النهی عن البول قانعا' لکھا اور اس کے تحت حدیث معمر روایت کی کہ رسول خدا ﷺ نے مجھے کھڑے ہو کر پیشاب کرتے دیکھا تو ممانعت فرمائی کہ اسے عمر! کھڑے ہو کر پیشاب نہ کرنا، اس کے بعد میں نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا، نیز حضرت عبداللہ بن مسعود کا ارشاد نقل کیا کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا تنویر پر ن کی بات ہے یعنی تہذیب کے خلاف ہے، اور حضرت بریدہ کی حدیث مرفوعہ کا بھی حوالہ دیا کہ رسول اکرم ﷺ نے یہی کلمات ارشاد فرمائے ہیں، امام ترمذی نے عبدالکریم بن ابی الخارق کی وجہ سے حدیث عمر کے ضعف اور حدیث بریدہ کے غیر محفوظ ہونے کا بھی ذکر کیا۔ پھر لکھا مذکورہ ممانعت بطور تادیب ہے بطور تحريم کے نہیں اور پھر باب الرخصة بھی لکھا۔

محقق یعنی کا فیصلہ: جس طرح امام ترمذی رحمہ اللہ نے باب النہی قائم کر کے اور اس کے تحت احادیث و آثار روایت کر کے نبی کو ثابت کیا، اگرچہ یہ بھی بتلادیا کہ وہ نبی تادیب ہے، نبی تحريم نہیں، اسی طرح محقق یعنی نے بھی یہ فیصلہ کن بات لکھی کہ بول قائما کا جواز تو ضرور ہے، لیکن علماء امت نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے کیونکہ ممانعت کی احادیث موجود ہیں اگرچہ ان میں سے اکثر کاذبوت نہیں ہو سکا، ان دونوں محدثین کے مذکورہ فیصلوں کے بعد حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس دعویٰ کی حیثیت واضح ہے کہ نبی کریم ﷺ سے ممانعت کی کوئی حدیث ثابت نہیں ہوئی۔

اگر کہا جائے کہ امام ترمذی نے تو حدیث معمر و عبدالکریم بن ابی الخارق کی وجہ سے ضعیف کہا ہے، تو کسی حدیث کا ضعف اس کی صحت کے منافی نہیں، اسی طرح امام ترمذی نے حدیث بریدہ کو جو غیر محفوظ کہا، وہ بھی اس کی صحت کے منافی نہیں ہے، جیسا کہ صاحب تحفۃ الاحوذی نے بھی لکھا کہ محدث بزار کا حدیث بریدہ کو بظاہر صحیح سند سے روایت کرنا اس کے غیر محفوظ ہونے کے منافی نہیں ہے (حافظ بوقتہ الاحوذی ۱۲۳)۔

صاحب تحفہ کی شان تحقیق

یہاں ایک اور محدث علم کی بحث بھی پڑ جتے چلتے: امام ترمذی نے اس بارے میں حدیث بریدہ کو غیر محفوظ کہا، اس پر محقق یعنی نے نقد کیا، اور کہا کہ محدث بزار نے اس کی تخریج صحیح سے کی ہے صاحب تحفہ نے محقق یعنی پر گرفت کر لی کہ بزار کی سند صحیح سے روایت اس کے غیر محفوظ ہونے کے منافی نہیں، پھر نقد و نظر کا کیا موقع رہا؟! اور یہ بھی لکھا کہ امام ترمذی کی شان فن حدیث میں اعلیٰ و ارفع ہے ان کی بات زیادہ اونچی ہونی چاہیے (یعنی یہ نسبت محدث یعنی کے) اب پوری بات ملاحظہ کیجئے! تاکہ بحث اچھی طرح روشنی میں آجائے، شاید یا غیر محفوظ روایت وہ ہوتی ہے، جس کو ثقہ اس شخص کے خلاف روایت کرے جو اس سے زیادہ قابل ترجیح ہو، خواہ وہ مخالفت زیادتی کی ہو یا کسی کی ہمتن کے اندر ہو یا سند میں، اور اس کے مقابل روایت راجح کو محفوظ کہتے ہیں (مقدمہ ج ۵۰)۔

محقق یعنی نے لکھا کہ حدیث بریدہ کو محدث بزار نے بے سند صحیح سعید بن عبید اللہ سے روایت کر کے لکھا کہ میرے علم میں نہیں کہ اس حدیث کی روایت ابن بریدہ سے بجز سعید مذکور کے اور کسی نے کی ہو، اور ترمذی نے اس بارے میں حدیث بریدہ (مذکورہ) کو غیر محفوظ کہا، جو تحقیق مذکور کی وجہ سے رد ہو جاتا ہے، محقق یعنی یہ فرما رہے ہیں کہ محدث بزار کی اس صراحت کے بعد کہ ابن بریدہ سے حدیث مذکور کی روایت کرنے والے صرف سعید ہیں، دوسرا کوئی نہیں، امام ترمذی کا حدیث مذکور کو غیر محفوظ کہنا درست نہیں رہتا، کیونکہ غیر محفوظ روایت کے مقابلہ میں دوسری روایت محفوظ ہونی چاہیے جس کا کوئی ثبوت ابن بریدہ سے نہیں ہے لہذا اس کو غیر محفوظ کہنا محتاج دلیل ہے۔

صاحب تحفہ کا مغالطہ

اول تو موصوف نے محقق یعنی کی عبارت پوری نقل نہیں کی، اور آخر سے "وقال الترمذی وحدیث بریدۃ فسی هذا غیبر محفوظ و قول الترمذی بریدۃ" کو حذف کر کے بڑی بے محال جسات کا ثبوت دینے کے لئے "انتهی کلام العینی" بھی لکھ دیا، اور اس حذف و مغالطہ سے یہ فائدہ اٹھایا کہ امام ترمذی کا مقابلاً محقق یعنی سے ڈال دیا، تاکہ ہر شخص یہ سمجھے کہ امام ترمذی کے مقابلہ میں حافظہ یعنی کے کلام کی قیمت کم ہونی چاہیے! حالانکہ محقق یعنی تو محدث بزار کی تحقیق کے تحت امام ترمذی کے قول کو مروج کر رہے ہیں، پھر یہ لکھ دیا کہ حدیث بریدہ کی صحت اس کے غیر محفوظ ہونے کے متناہی نہیں، اور اس سے یہ بتلانے کی سعی کی کہ گویا محقق یعنی اتنی موثر بات بھی نہ جانتے تھے، جو صاحب تحفہ جیسے اس زمانے کے محدث بھی جانتے ہیں۔

ممکن ہے امام ترمذی کے سامنے غیر محفوظ ہونے کی کوئی اور دلیل وجہ ہو، لیکن جب تک وہ پیش نہیں ہوتی، محدث بزار کی بات اور محقق یعنی کے نقد و تحقیق کو نہیں گرایا جاسکتا نیز صاحب تحفہ کا یہ کہنا بھی محل تامل ہے کہ امام ترمذی کا قول غیر محفوظ ہو نہ کیا ہی معتدع یہ ہے کیا اعتماد کا مطلب یہ ہے کہ اس کو پکھانا جائے یا اس کے بارے میں مزید تحقیق کا دروازہ بند کر دیا جائے، یہ بات تو صرف قول اللہ و قول الرسول کے لئے کہی جاسکتی ہے، خصوصاً علماء اہل حدیث کو تو ایسی بات کہنا کسی طرح بھی موزوں نہیں کہ وہ ائمہ مجتہدین کے اقوال پر بھی اعتماد کو ترک سے کم درجہ دینے کو تیار نہیں ہوتے۔ واللہ یعلم الحق وهو یهدی السبیل۔

عبدالکریم بن ابی المخارق (ابو امیہ) پر کلام

موصوف کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے "ضعیف عند اہل الحدیث" لکھا، پھر ایوب سختیانی کی تصنیف اور کلام و نقد کا بھی ذکر کیا، لیکن ہمیں اپنے نقطہ نظر سے تصنیف و کلام مذکور میں کلام ہے، جس کی وجہ حسب ذیل ہیں:-

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تہذیب التہذیب ۳۷۶ میں علامہ مقدسی محدث مزی کے اتباع میں ان کے نام پر یہ نثانات لگائے ہیں:- خث (تعاہن بخاری) م (صحیح مسلم) ل (کتاب المسائل لابی داؤد) ت (ترمذی شریف) س (نسائی شریف) ق (ابن ماجہ) یعنی تمام اصحاب صحاح ستہ نے ان سے روایت کی ہے، کیا اہل حدیث کے ضعفاء ایسے ہی ہوتے ہیں، جن سے بخاری، مسنن اور نسائی و ابوداؤد جیسے محدثین بھی روایت کریں، پھر امام بخاری نے اپنی کتاب الضعفاء میں بھی ان کو داخل نہیں کیا، حالانکہ "ارجاء" کا ازام امام اعظم و دیگر اکابر کی طرح ان پر بھی لگایا گیا ہے۔ جس کی امام بخاری کے یہاں بڑی اہمیت ہے، چنانچہ تہذیب میں نقل ہوا ہے کہ معمر کہتے ہیں:- مجھ سے حماد بن ابی اسلمان (استاذ امام اعظم) نے ہمارے فقہاء کے بارے میں پوچھا تو میں نے ان کے نام لئے، وہ کہنے لگے کہ تم نے ان میں سے سب سے بڑے فقیہ کا نام چھوڑ دی دیا یعنی عبدالکریم ابو امیہ کا، اس واقعہ کو کہ امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا:- ہاں! وہ ارجاء میں ان کے ہموار تھے۔ یعنی اسی لئے حماد نے ان کی اتنی تعریف کی ہے معمر بن کا بیان یہ بھی تہذیب میں ہے کہ میں نے ایوب کو کسی کی نیابت کرتے نہیں دیکھا، جز عبدالکریم کے یہ نیابت کا لفظ بھی تیار رہا ہے کہ معمر کے نزدیک ایوب کو عبدالکریم سے کسی وجہ سے سوا غفل تھا، ورنہ وہ برائی و نیابت کے مستحق نہ تھے۔ واللہ اعلم، پھر یہ کہ امام ابوداؤد نے عبدالکریم مذکور کو "من خیر اہل البصرہ" کہا ہے (تہذیب) اور اپنی کتاب المسائل میں ان سے روایت بھی لی ہے، امام نسائی نے ان کو متروک کہنے کے باوجود ان سے روایت لی ہے، ہمارے نزدیک ان کے بارے میں ابن حبان کا فیصلہ زیادہ معتدل و صحیح ہے کہ وہ کثیر الوہم فاش الخاطی تھے، اور جب ان سے زیادہ غلط ہونے لگی تو ان کی احادیث سے حجت پکڑنا موقوف ہوا (تہذیب) اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیشہ سے ان کے ساتھ ایسا معاملہ نہ تھا، لہذا ابن عبدالبر سے جو یہ قول نقل ہوا کہ مجمع علی ضعفہ اور یہ کہ

امام مالک رحمہ اللہ ان کے ظاہر سے دھوکہ میں آ گئے تھے اور انھوں نے بھی صرف ترغیب میں حدیث نکالی ہے، احکام میں نہیں (تہذیب) وہ بھی محل نظر ہے، کیونکہ امام مالک ایسے بھولے بھی لے اور دھوکہ میں آنے والے نہ تھے، اور امام مالک نے اگر احکام میں ان سے حدیث نہیں نکالی تو امام ابوداؤد نے کتاب المسائل میں نکالی ہے، غرض متر وک اور سنن الحفظ اور کثیر الوجم وغیرہ الفاظ کی حیثیت جرح مجمل سے زیادہ نہیں ہے، خصوصاً جبکہ راجہ کی بدگمانی بھی ان کے ساتھ لگ گئی تھی اور ان کے ثقہ ہونے کے لئے یہ بھی بہت کافی ہے کہ امام مالک کے علاوہ، عطاء مجاہد بھی ان سے روایت کی جو ان کے شیخ بھی تھے اور امام اعظم نے بھی اپنی مسانید میں ان سے روایت کی ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام بخاری کے ان سے تعلیقاً روایت کرنے کے غدر بھی بیان کئے اور اور امام مسلم کی طرف سے غدر کیا کہ انھوں نے صرف ایک حدیث روایت کی ہے بہت سی نہیں۔ وغیرہ۔ ہمیں چونکہ عبدالکریم بن ابی الخارق کو ضعیف یا متر وک الحدیث قرار دینے کے بارے میں اطمینان نہیں ہوا اسی لئے مذکورہ بالا تفصیل کرنی پڑی آپ کی وفات ۱۲۸ھ ۱۲۷ھ میں ہوئی ہے (تہذیب) رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ

بول قائم میں تشبہ کفار و مشرکین ہے

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ اس زمانہ میں چونکہ کفرے ہو کر پیشاب کرنا نصاریٰ کا شعار بن گیا ہے اس لئے اس سے بچنے کے لئے بول قائم سے احتراز کی مزید اہمیت و ضرورت ہو گئی ہے، اور اس لئے اس بارے میں زیادہ تنگی و سختی ہونی چاہیے، تو حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے مذکور کو العرف الخفی سے نقل کر کے صاحب تحفۃ الاحوذی نے اعتراض کیا ہے اور لکھا کہ ”بول قائم میں رخصت تنہیم کرنے کے بعد اس زمانہ میں اس کی ممانعت بتلانا بے وجہ ہے، رہا غیر مسلموں کا اس پر عمل ہونا تو وہ بھی موجب ممانعت نہیں ہو سکتا“ (۱-۲۳) اس پر محدثین محترم مولانا سید محمد یوسف صاحب بنوری غم بغض میں نے معارف السنن ۱۰۶-۱۱۱ میں بہت اچھا نوٹ لکھا ہے، جس میں آپ نے یہ بھی لکھا کہ حدیث کتبہ تو ایک مسلم اصل ہے اصول شریعت میں سے اس سے قطع نظر کیسے ہو سکتی ہے؟ اور خود حافظ ابن تیمیہ نے بھی (جن کی جلالت قدر کے صاحب تحفہ بھی قائل ہیں) بہت سی چیزوں کو غیر مسلموں کے تشبہ کی وجہ سے حرام قرار دیا، مقررہ مذکور کو چاہے تھا کہ ان کی کتاب ”افتاء الصراط المستقیم“ دیکھتے اور ایسی کچھ بات لکھنے کی جرأت نہ کرتے، غرض کسی امر کی نفی لفظ اہت اور چیز ہے اور عواض کے سبب اصول شریعت ہی کے تحت اس کا ممنوع ہو جانا دوسری صورت ہے، اور اس پر نقد وطن کرنا کسی طرح مناسب نہیں۔ واللہ تعالیٰ

۱۔ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کتاب مذکور کے مطالعہ کا شرف راقم اعرف کو بھی حاصل ہوا ہے جہاں تک کہ بول قائم اور دیگر مسائل ہمہ شفق علیہا کا تعلق ہے علامہ نے ان کو خوب لکھا ہے، اور اہل بدعت و شرک کا رد بھی مدلل و دلیل نرس طرز میں کیا ہے، مگر جن مسائل میں علامہ موصوف کو تفرک کا اقیاض حاصل ہے، مثلاً مسند زیارت روضہ سید الباری، خاتم الانبیاء و علیہم السلام، یا مسند توسل یا تبرک یا ثناء علیہم وغیرہ جن میں ان کے متبعین کا تشدد معروف و مشہور ہے، ان میں بہت کچھ بحث و تردید کا موقع ہے، خصوصاً اس لئے بھی کہ وہ ان مسائل میں اپنے مقلدوں، امام احمد رحمہ اللہ سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں، اور جہاں دیکھتے ہیں کہ امام احمد رحمہ اللہ سے توسع ثابت ہے، وہاں کسی دوسرے امام یا عالم کی رائے پیش کر دیتے ہیں، مثلاً امام احمد رحمہ اللہ سے خودی نقل کیا کہ ان سے قہر میں کریم علیہ السلام کو مس کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: ”میں اس کو نہیں پہچانتا“ پھر پوچھا کہ حضور علیہ السلام کے تبرک کو کچھ تشدد کا چھوٹا چھوٹا تشدد کیا ہے؟ تو فرمایا: ہاں یہ درست ہے، اُن کے بعد حافظ ابن تیمیہ نے لکھا کہ مذکورہ بالا اقوال سے ثابت ہوا کہ امام احمد وغیرہ مبرا اور مانہ کے مس کو چار بچھتے تھے، جو حضور علیہ السلام کے بیٹھنے اور ہاتھ رکھنے کی جگہ تھے، پھر آگے امام مالک سے نقل کیا کہ وہ قہر مبارک کی طرح منبر کے سوا کبھی کبھار نہ کر دیتے تھے (افتاء الصراط المستقیم ۳۶)

اس پر شیخ محمد الحدادی نے حاشیہ چڑھایا کہ امام مالک رحمہ اللہ کا قول زیادہ صحیح ہے، کیونکہ نہ منبر میں مثل اہل جاہلیت کے ساتھ کتبہ ہے، جو تبرک یا قہر الصالحین کرتے تھے، شیخ موصوف سے مخوف و واقف ہیں، زمانہ قہر مصر (۱۹۳۸ء) میں ان سے بار بار ملنے کا اتفاق ہوا ہے، جو باوجود قہر و علم و مطالعہ کے سکینت میں پیش پیش اور اس کے بڑے علم بردار تھے، اور اسی لئے ”نہیں جہنۃ انصار اللہ احمد بن محمد سے تھے، محمد بن حسن کو امام احمد وغیرہ نے جائز و محقر قرار دیا، اس کو اس زمانہ کے اہل حدیث نے امام مالک کے قول کی آڑ لے کر جائز کر دیا، حالانکہ شرط بیعت امام مالک کے قول کی ویدیکوی خاص خرابی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بَابُ غَسْلِ الدَّمِّ

(خون کو دھونا)

(۲۲۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ هِشَامٍ قَالَ حَدَّثَنِي فَاطِمَةُ عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ جَاءَتْ نِسَاءَ أَمْرِأَتِي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ أَرَأَيْتَ إِخْدَانًا تَحْيِضُ فِي الثَّوْبِ كَيْفَ تَضَعُ قَالَ تَضَعُهُ ثُمَّ تَقْرُضُهُ بِأَلَمَاءٍ وَتَضَعُهُ بِالْمَاءِ وَتُصَلِّيُ لَيْلًا..

(۲۲۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ أَنَا مُعَاوِيَةُ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ جَاءَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ أَبِي حَبِيبٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي أَمْرَأَةٌ أَسْتَحْضُ فَلَا أَطْهَرُ أَفَادَعُ الصَّلَاةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا إِنَّمَا ذَلِكْ عِرْقٌ وَ لَيْسَ بِمَحْيِضٍ فَلَاذَا قُلْتِ خِيَضُكَ فَذَعِي الصَّلَاةَ وَإِذَا أَذْبَرْتَ فَاغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ ثُمَّ صَلِّي قَالَ وَقَالَ أَبُو نُبَيْلٍ فَوَضَعِي لِكُلِّ صَلَاةٍ حَتَّى يَجِيءَ ذَالِكِ الْوَقْتُ..

ترجمہ (۲۲۳): حضرت فاطمہؑ نے اسماء کے واسطے سے نقل کیا کہ ایک عورت نے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ آپ اس کے بارے میں کیا فرماتے ہیں کہ ہم میں کسی عورت کو کپڑے میں جس آتا ہے (تو وہ کیا کرے، آپ نے فرمایا کہ پہلے) ملے پھر (پتھر یا حصّہ لکھتے) عقیدہ حمل کی ہوگی، جو انھوں نے لوگوں سے دیکھی ہوگی، اور ایسے حالات میں جائز و مستحب امور کی بھی ممانعت شرعاً ہوتی ہے چاہے، اسی طرح حافظ ابن تیمیہ نے لکھا کہ کسی حاملہ یا نعلی یا امام معروف سے ثابت نہیں ہوا کہ انھوں نے ایک حرف بھی کسی قبر کے پاس دعا کی غصیت میں کہا ہو، لہذا قبور کے پاس دعا کیجیے جائز ہو سکتی ہے جبکہ سلف اس سے منکر ہیں، اس سے روکتے ہیں اور اس کا امر میں نہیں کرتے (۵۶۸)

لیکن خود حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے دو درجہ نقل لکھا: "جو کچھ مناسک حج کے ذیل میں مذکور ہے کہ حضرت اور آپ کے صاحبین پر حج و اسلام عرض کر کے دعا کرے تو اس کے بارے میں امام احمد وغیرہ نے ذکر کیا ہے حج کے بعد وہ قبلہ ہو کر کھڑا ہو اور جبراً کہہ کر کہ یوہ کو اپنی بائیں جانب کر کے پھر اپنے لئے دعا کرے پھر لکھا کہ قبر کے پاس دعا کرنا مطلقاً مکروہ نہیں ہے بلکہ میت کے لئے دعا ماحور ہے، بلکہ مکروہ ہے کہ کسی قبر پر، اس کے پاس دعا کرنے کے لئے جائے۔" پھر پھر ۳۷ میں لکھا کہ "جن دلائل سے دعا کا احتیاج نہایت کرنے والے کے لئے ثابت ہے، وہ زیارت ہی کے تحت اور اس کے ضمن میں ہے جیسا کہ امامانہ مناسک حج میں لکھا ہے اور اس سے ہماری بحث نہیں ہے کیونکہ ہم لکھ چکے ہیں جو مناسک زیارت مشروع کرے اور پھر اس کے ضمن میں دعا بھی کرے تو وہ مکروہ نہیں ہے، لیکن سلف سے قبر کے پاس دعا کرنے کے لئے لکھا ہونے کی کراہت منقول ہوئی ہے، اور وہی زیادہ صحیح ہے، اور مکروہ یہ ہے کہ قبر کے پاس ابتدائی نیت ہی دعا کرنے کی ہو۔" یہاں سلف کی بات کوئی مول کے لئے لکھی ہے حالانکہ سلف کا مقصد قبر کے پاس، قبر کی طرف متوجہ ہو کر دعا کرنے سے منع کرنا ہے تاکہ ایسا نہ سمجھا جائے کہ بجائے خدا کے صاحبِ قبر ہی سے سوال کر رہا ہے۔

غرض شریعتِ محمدیہ میں ہر شرک و شاپہ شرک سے ضرور رد رک دیا گیا ہے اور ہر بدعت بھی پوری طرح ممنوع ہے، مگر جو تشدد حافظ ابن تیمیہ اور ان کے تبعین نے کیا ہے، وہ حملہ بحث ہے خود حافظ موسوی ہی لکھتے ہیں کہ اس امت کے بعد کے لوگوں کی اصلاح بھی اسی طرح ہو سکتی ہے، جس طرح پہلوں کی ہوئی تھی، ظاہر ہے کہ پہلوں کی اصلاح رسول اکرم ﷺ آپ کے صحابہ اور تابعین اور علماء ملت نے کی تھی، اور ان کی اصلاحات میں اتنے تشدد، تنگی اور بے جا سختی کا عنصر شامل تھا جو ان حضرات نے کر دیا ہے، اس لئے ہمارے نزدیک نہ تو اہل شرک و بدعت کا ہی طریقہ کار صحیح ہے اور نہ ہر بات کو شرک و بدعت بتانے والے حضرات اہل حدیث ہی اشتغال ہیں، بلکہ راوا اشتغال پر ہی ہیں جو کتاب و سنت و آثار سلف پر اندر بہتہ ہیں جن کے شخصی فیصلوں کی روشنی میں عمل کرتے ہیں، اور الحمد للہ ہمارے اکابر علماء و پوہندہ کلمی وہی سلف سے جس کی تشریح "انوار الہاری" میں ہوئی ہے گی، اور اگر کسی مسئلہ میں ان سے بھی غلطی یا خطہ ہوئی ہے تو اس کو بھی ہم واضح کریں گے کہ علمی تحقیق و احتیاج حق کا صحیح معنی ہے، والدہ الموفق، والحق الحق ان بقال و بقیہ زیارت و توسل وغیرہ مسائل میں کہ احکامات اپنے مواقع میں پوری تفصیل و وضاحت سے آئیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ، یہاں مخفی طور سے کچھ اشارات کر دیئے گئے ہیں۔

پانی رگڑے اور پانی سے صاف کر لے اور (اس کے بعد) اس کپڑے میں نماز پڑھ لے، ترجمہ (۲۲۵): حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ حبش کی لڑکی فاطمہ رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا کہ میں ایک ایسی عورت ہوں جسے استسماہ کی شکایت ہے، اس لئے میں پاک نہیں رہتی ہوں تو کیا میں نماز چھوڑ دوں آپ نے فرمایا نہیں، یہ ایک رگ (کا خون) ہے حبش نہیں ہے تو جب تجھے حیض آئے (یعنی حیض کے مقررہ دن شروع ہوں) تو نماز چھوڑ دے اور جب یہ دن گزر جائیں تو اپنے (بدن اور کپڑے) سے خون کو دھو ڈال پھر نماز پڑھ، ہشام کہتے ہیں کہ میرے باپ نے کہا کہ حضور نے یہ (بھی) فرمایا کہ پھر ہر نماز کے لئے وضو کر حتیٰ کہ وہی (حیض کا) وقت پھر لوٹ آئے۔

تشریح: جو عورت (استسماہ) سلاخ خون کی بیماری میں مبتلا ہو، اس کے لئے حکم ہے کہ ہر نماز کے وقت مستقل وضو کرے اور حیض کے جتنے دن اس کی عادت کے مطابق ہوتے ہوں ان دنوں میں نماز نہ پڑھے، اس لئے کہ ان ایام کی نماز معاف ہے، شریعت کا یہ حکم اگرچہ عورت کی زندگی کے ایک ایسے گوشہ سے تعلق رکھتا ہے جو نہایت ہی پوشیدہ رہتا ہے لیکن اس کے بارے میں اگر عورتوں کو کوئی رہنمائی نہ ملتی تو وہ اس گوشہ سے متعلق ایسی ہدایات سے محروم رہ جاتیں جن سے ان کا دین اور دنیا، روح اور جسم صاف اور پاک ہو سکتا تھا اور جس سے ان کی نفسیاتی اور اخلاقی، طبی اور روحانی اصلاح ہو سکتی تھی، اس بناء پر ایسی تمام احادیث کے بارے میں یہ ہی نقطہ نظر رکھنا چاہیے کہ دین لوگوں کی زندگی کے لئے ایک مکمل تعمیرِ نفس کی حیثیت رکھتا ہے، انسانی زندگی کا کوئی سا پہلو دینی رہنمائی کے بغیر اپنے صحیح مقام پر فٹ نہیں ہو سکتا، پھر آج کے دور میں اس قسم کی جملہ احادیث کو جن میں عورت و مرد کے پوشیدہ معاملات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اور ان کے بارے میں ہدایات دی گئی ہیں بیان کرنے میں کسی شرم کی ضرورت نہیں، جبکہ جنسی لٹریچر عام ہو چکا ہے اور جدید تعلیم کے سربراہ مرد و عورت کے پوشیدہ تعلقات کی تعلیم کو اپنے نزدیک ضروری قرار دینے لگے ہیں، جس کی فی الحقیقت کوئی ضرورت نہیں۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ خون کے نجس ہونے پر تو سب کا اجماع و اتفاق ہے اور اسی لئے امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اس کے دھونے کی صراحت کی، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اس کی کتنی مقدار معاف ہے کہ اس کو نہ دھونا بھی جائز ہے۔

تفصیل مذاہب: محقق یعنی نے لکھا کہ علماء کوثر (حنفیہ و دیگر حضرات) کے نزدیک خون ہو یا دوسری نجاسات، ان کی مقدار درہم معاف ہے، اور اسی سے وہ قلیل و کثیر کا فرق کرتے ہیں، امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تھوڑی مقدار خون کی معاف ہے، دوسری نجاستوں کا قلیل بھی معاف نہیں ہے، قلیل و کثیر سب کو دھونا ضروری ہے، ابن وہب سے مروی ہے کہ قلیل دم حیض کثیر دم حیض اور دوسری نجاستوں کی طرح نجس اور واجب الغسل ہے، البتہ دوسرے خون کا قلیل معاف ہے، کیونکہ حدیث اسماہ میں کوئی تقریر قلیل و کثیر دم حیض کی نہیں ہے اور نہ اس میں یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ان سے کوئی مقدار پوچھی ہے، یا مقدار درہم یا کم کو معافی کی حد قرار دیا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ ہر خون کو خواہ کم ہو یا زیادہ سب نجاستوں کی طرح دھونا پڑے گا، بجز براغیث (پسووں کے خون کے کہ ان سے بچنا ممکن نہیں۔

حنفیہ کی دلیل: دم حیض کے بارے میں قلیل مقدار کے معاف ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ابو داؤد میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ہمارے پاس عموماً ایک ہی کپڑا پہننے کو ہوتا تھا، حیض کی حالت میں جب اس میں کچھ خون لگ جاتا تھا تو اس کو تھوک سے تر کر کے، رگڑتے اور صاف کر دیا کرتے تھے، اور آگے یہ حدیث بخاری میں بھی کتاب الجنین، باب حل الصلی المرأة فی ثوب حاضت فیہ میں آ رہی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ خون کی جگہ کو تھوک سے تر کر کے تاخون سے رگڑ دیا جاتا تھا۔

محقق یعنی نے اس حدیث کو نقل کر کے لکھا کہ یہ حدیث صاف طور سے قلیل و کثیر کا فرق بتا رہی ہے اور اسی لئے امام بیہقی شافعی نے

بھی اس کو نقل کر کے اعتراف کیا کہ ایسی صورت تھوڑے خون میں ہوئی ہوگی جو معاف ہے، اور زیادہ مقدار کے بارے میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ اس کو دھوئی تھیں، محدث ابن بطلان نے لکھا کہ حدیث اسماء اصل ہے حکم غسل نجاست کے لئے، اور حدیث میں مراد دم کثیر ہے، کیونکہ حق تعالیٰ نے اس کی نجاست میں مفسوح کی شرط لگاائی ہے جو کثیر جاری ہے۔ کنایہ ہے۔

لہذا حدیث مذکور ان لوگوں کے مقابلہ میں بھی جہت ہے جو قلیل و کثیر کا فرق نہیں کرتے، اور امام شافعیؒ پر بھی جو تھوڑے خون کو بھی دوسری نجاستوں کی طرح دھونا ضروری قرار دیتے ہیں۔

اس کے علاوہ یہ کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ وہ خون کے ایک دو قطرے کو صحت نماز میں خلل انداز نہیں سمجھتے تھے، اور حضرت ابن عمرؓ نے اپنے ہاتھ سے ایک بھنسی کو توڑ دیا، جس سے معمولی خون نکلا تو اس کو صاف کر کے نماز پڑھ لی، تو کیا شافعیان دونوں حضرات صحابہ سے بھی زیادہ محتاط ہیں؟ اور کیا انکے پاس ان دونوں حضرات سے بھی زیادہ روایات ہیں، جن کی وجہ سے انھوں نے ان کی مخالفت کی، اور قلیل و کثیر کا فرق نہیں کی؟

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ کم مقدار میں ضرورت کی مجبوری و معذوری موجود ہے کہ انسان اکثر حالات میں بھنسی، پھوڑے، یا پسو کے خون سے نہیں بچ سکتا، لہذا وہ معاف ہی ہونا چاہیے، اور اسی لئے حق تعالیٰ نے دم مفسوح کو حرام و نجس فرمایا، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے سوا کو حرام و نجس نہ کہا جائے۔

قد ردہم قلیل مقدار کیوں ہے؟

اس کے بارے میں ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں اور یہاں محقق یعنی نے مزید لکھا کہ صاحب الاسرار نے حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ سے بھی مقدار نجاست کی قدر ردہم نقل کی ہے جو حنفیہ کے لئے اقتدا کو جت کافیہ ہے، نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اس کی مقدار اپنے ناخن سے مقرر کرتے تھے، محیط میں ہے کہ ان کا ناخن تقریباً ہماری تھمیلی کے برابر تھا، اس سے معلوم ہوا کہ قد ردہم نجاست معاف ہے اور اس کے ساتھ نماز ممنوع نہیں، باقی دارقطنی کی حدیث ابی ہریرہؓ (کہ رسول اکرم ﷺ نے قد ردہم خون سے اعادہ صلوٰۃ کا حکم فرمایا) سے ہم اس لئے استدلال نہیں کرتے کہ وہ منکر ہے، بلکہ امام بخاری نے اس کو باطل کہا ہے۔

اگر کہا جائے کہ نص قرآنی ”وینابک فطر“ میں کوئی تفصیل قلیل و کثیر نجاست کی نہیں ہے لہذا قلیل کی بھی معافی نہیں ہونی چاہیے اس کا جواب یہ ہے کہ قلیل تو بالاجماع مراد نہیں، کیونکہ موضوع استبراء کا غور و رخصت سب کو تسلیم ہے (جو بعد قد ردہم ہے) پس کثیر کا تعین بھی ہو گیا، دوسرے کثیر کی مقدار آثار سے بھی ثابت ہے محقق یعنی نے لکھا کہ حدیث الباب سے دوسرے امور مندرجہ ذیل بھی ثابت ہوئے۔

(۱) دم بالا جماع نجس ہے۔ (۲) کسی چیز کو پاک کرنے میں عدد غسل شرط نہیں ہے بلکہ صرف اتنا اور صفائی ضروری ہے (۳) جب کپڑے پر خون کا نشان نہ دیکھا جائے، تو اس پر پانی ڈالنے کے بعد عورت نماز پڑھ سکتی ہے۔

کیا صرف خالص پانی سے ہی نجاست دھو سکتے ہیں؟

محقق یعنی نے لکھا کہ علامہ خطابی نے حدیث الباب سے اس امر پر بھی استدلال کیا ہے کہ ازالہ نجاست صرف خالص پانی سے کر سکتے ہیں، دوسرے پانی سے نہیں، کیونکہ ساری نجاستوں اور خون کا حکم ایک ہی ہے، اسی طرح امام بخاریؒ نے بھی اپنی سنن میں ہمارے اصحاب (حنفیہ) کے خلاف اس سے استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ ازالہ نجاست صرف پانی سے واجب ہے دوسری سیال پاک چیزوں سے نہیں ہو سکتا اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں اکثر و بیشتر استعمال ہوا یا چیزیں یعنی پانی کا ذکر ہے اس کو بطور شرط قرار نہیں دے سکتے، جیسے ”وہا نکم الاھی“

فی حضور کم " میں قید وارد ہوئی ہے، دوسرے کسی چیز کی تخصیص ذکر کی، حکم ماسوا کی نفی نہیں کرتی، تیسرے یہ مفہوم لفظ ہے جو ہمارے امام صاحب (اور اکثر کے نزدیک) جمعت نکلتا (مجموع الفتاویٰ ۱۰: ۹۰۳) (۱۰۰۳)۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی جوابدہی

آپ نے ۲۳۰-۱ میں لکھا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں احتمال ہے کہ ممکن ہے ناخن سے دم جیض کھرج کر پھر اس کو دھویا بھی جاتا ہو، پھر حافظ نے مزید جواب کا آئندہ پر وعدہ کر کے ۲۸۳-۱ میں لکھا کہ ممکن ہے زمانہ نہ طہر کے لئے دوسرا کپڑا بھی ان کے پاس ہوتا ہو، اور ممکن ہے ناخن سے کھرجنا پاکی کے لئے نہ ہو، بلکہ صرف ازالہ اثر و نشان کیلئے ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ نماز کے وقت اس کپڑے کو دھولیتی ہوں، اس کے علاوہ یہ کہ ایک رولہٴ عشاء میں یہ بھی ہے کہ ایک قطرہ خون کا دیکھ کر ہم اس کو ناخن سے کھرج دیتی تھیں، اس بناء پر حدیث الباب میں مراد دم بئیر ہوگا جو معاف ہوتا ہے۔ لیکن پہلی توجیہ زیادہ قوی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جو احتمالات لکھے ہیں، اول تو وہ سب احتمالات، بعیدہ ہیں، اور امام بخاری کے ترجمہ الباب کے بھی خلاف ہیں کہ وہ اسی جیض والے کپڑے میں نماز پڑھنے کا حکم بتلا رہے ہیں، ہاں امام بیہقی کی طرح تھوڑے خون کی نجاست معاف ہونے کا جواب تو وہ شافعیہ کے خلاف ہی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ ہم بئیر کو بھی دوسری نجاستوں کی طرح نجس فرما چکے ہیں، غرض بات بنائے نہیں بنتی۔ واللہ اعلم عند اللہ العلیٰ العظیم۔

تحقیقی نظر: علامہ خطابی، امام بیہقی و حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس دعوے کو دلیل کے مقابلہ میں کہ مطلق پانی کے سوا دوسرے پانی سے ازالہ نجاست جائز نہیں، نفس و عقل دونوں سے شافی جواب موجود ہیں، کیونکہ بخاری، مسلم و موطا امام مالک سے ثابت ہے حضور علیہ السلام نے غسل میت کے لئے پیر کے پتے ڈالا ہوا پانی تجویز فرمایا، اور اب تک دستور ہے کہ پانی میں میری کے پتے پکا کر اس سے غسل دیتے ہیں، اور نسائی میں حدیث ہے کہ حضور نے فتح مکہ کے دن ایک لگن میں غسل فرمایا، جس میں گندھے ہوئے آٹے کا اثر تھا۔

مسند احمد میں "باب فی حکم الماء المتغیر بطاہر اجنبی عنہ" میں اس حدیث کے علاوہ یہ حدیث بھی ہے کہ حضور علیہ السلام اور حضرت میمونؓ نے ایک بڑے برتن (لگن) سے غسل کیا جس میں گندھے ہوئے آٹے کا اثر تھا، حاشیہ میں لکھا کہ احادیث الباب سے ایسے پانی کی طہارت ثابت ہوتی ہے، جس میں کوئی دوسری طاہر چیز مل گئی ہو، اور اس سے معمولی تعمیر بھی پانی میں ہو جائے تو کچھ حرج نہیں، اور یہی ائمہ اربعہ کا مذہب ہے، البتہ مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ وہ پانی پاک تو ہے مگر پاک کرنے والے نہیں ہے، قالہ الحافظ فی التلخیص۔

(فتح الباری ترتیب ۱۵۵: ۱۰۱، جامع البانی فی ۱۰۳۳)

عقلی دلیل یہ ہے کہ پاک پانی میں پاک چیزیں ملنے کے بعد اگر اس پانی کی رقت و سیلان باقی ہے اور اس کے ذائقہ و بویں کوئی زیادہ اثر دوسری پاک چیزوں کا نہیں ہوا تو اس کو طاہر و مطہر ہونے سے خارج کر دینا کسی طرح موزوں ہے خصوصاً جبکہ پانی کی وصف طہوریت نص قطعی سے ثابت ہے لہذا شوافع کا بعض ایسے پانیوں کو بھی ماء مطلق سے نکال کر ماء متعذر قرار دینا اور ان کو وصف طہوریت سے محروم سمجھنا درست نہیں معلوم ہوتا، یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے منہاج السنہ ۹۵-۲ میں وضوء بالانیہ کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہ بھی لکھ دیا کہ نبیؐ بھی تو ان حضرات کے قول کے موافق پانی ہی ہے، جو ماء متعذر و مضاف آب نحو دوا آب بالقداء وغیرہ سے وضوء جائز کہتے ہی، اور وہی غلبہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد رحمہ اللہ کا ہے، اور یہی قول حجت و دلیل کے لحاظ سے دوسرے قول (عدم جواز والے) سے زیادہ قوی بھی ہے، کیونکہ نص قرآنی فان لم تجدوا ماء میں مکرہ سیاق لفظی میں ہے۔ جس سے ہر پاک پانی مراد ہوگا، خواہ اس میں عام پانی کے لحاظ سے کوئی قدرتی فرق بھی ہو، جیسے سمندر کا سنگین پانی، یا جو کسی پاک چیز کے اس میں پڑنے سے کچھ بدل گیا ہو، پس جب سمندر کے کھاری اور

کڑوے کیلئے پانی سے وضوہ جائز ہوا، تو ایسے پانی سے ضرور جائز ہونا چاہیے، جس میں دوسری پاک چیزیں پھل پتے وغیرہ پڑ جائیں، اور کوئی غیر معمولی تغیر ان سے پانی میں نہ پیدا ہوا ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام اعظم کا جو قول مرجوح یا مرجوح عنہ بھی ہے، وہ بھی عقل و فطن کی روشنی میں اتنا ذرا دلدار و قوی ہے کہ دوسرے مذاہب کے منصف مزاج حضرات اس کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، اس کی دوسری مثال ماء مستعمل کی طہارت و نجاست کا مسئلہ ہے۔ وضوہ بالحنیذہ کی پوری بحث عن قرب آنے والی ہے جب امام بخاری "باب لا یجوز الوضوء بالنہید ولا بالسکر" لائیں گے، اور وہاں محقق یعنی اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نور اللہ مرقدہا کی تحقیقات عالیہ پیش کی جائیں گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

استنباط احکام: دوسری حدیث الباب سے محقق عینی نے مندرجہ ذیل احکام کا استنباط کیا ہے: (۱) عورت کو ضرورت کے وقت، امودین کے بارے میں مردوں سے استنجا و مشافہہ جائز ہے (۲) شرعی ضرورت کے وقت عورتوں کی آواز سنا جائز ہے۔ (۳) زہ نہیض میں نماز پڑھنے کی ٹھیک تحریم ثابت ہوئی، چنانچہ ہمارے مسلمان گناہ کی نماز پڑھنے سے نڈھال ہے، مندرجہ درست ہے، نقل، اور اسی طرح طواف، سجدہ تلاوت، سجدہ شکر اور نماز جنازہ وغیرہ بھی جائز نہیں (۴) معلوم ہوا کہ خون نجس ہے (۵) حیض انقطاع دم حیض ہی پر نماز واجب ہو جاتی ہے یعنی زمانہ حیض ختم ہوتے ہی عورت پر واجب ہے کہ فوراً غسل کر لے۔ اور جس نماز کا بھی وقت موجود ہو وہ پڑھے، اور اس کے بعد بھی کوئی نماز اور روزہ ترک نہ کرے، مگر گویا زمانہ حیض ختم ہوتے ہی وہ پاک عورتوں کے حکم میں ہوگی، اور مزید کچھ وقت تحصیل حکم طہارت کے لئے نہیں چاہیے، یہی مذہب امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ہے، لیکن اس بارے میں امام، لک رحمہ اللہ سے تین روایات ہیں: (۱) انقطاع حیض کے بعد بھی تین دن تک حکم طہارت حاصل کرنے کے لئے رک رکے گی، اس کے بعد اس پر مستحاضہ کے احکام لاگو ہوں گے (۲) ۵ دن پورے ہونے تک وہ نماز نہ پڑھے گی، جو امام مالک کے نزدیک اکثر مدت حیض ہے، (۳) ایک قول ہمارے اور شافعیہ کے مذہب کی طرح بھی ہے، (۶) حدیث الباب سے بعض حنفیہ نے خارج من غیر المسلمین سے وجوب وضو پر استدلال کیا ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے نفث طہارت کی علت رگ سے خون کا ٹھکانا بتلایا، ظاہر ہے بدن کے جس حصہ سے بھی خون نکلتا ہے وہ کسی رگ سے ہی خارج ہوتا ہے، کیونکہ جس میں رگیں ہی خون جاری ہونے کی جگہیں ہیں۔

علامہ خطابی کی تحقیق پر عینی کا نقد

خطابی نے فرمایا: "حدیث کے معنی وہ نہیں ہیں، جو ان حضرات (بعض حنفیہ) نے سمجھے ہیں نہ وہ مراد اسوں اکرم بن سکتی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ استحاضہ کا خون رگ کے پھٹ جانے سے آتا ہے جو اعضاء کے نزدیک ایک بیماری ہے کہ رگوں کے مخازن و اوعیہ میں جب خون زیادہ بھر جاتا ہے تو رگیں پھٹ پڑتی ہیں۔" محقق عینی نے فرمایا کہ خطابی کی بیان کردہ مراد اس لئے صحیح نہیں کہ اس سے مطلق حدیث کی تنقید، اور عام کی تخصیص بلا تخصص کے نیز ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے، جو باطل ہے۔ (عمۃ القاری ۶-۱۰۹)

محقق عینی کی تائید: مسند احمد میں حدیث ہے: "فانما ذلک رکبۃ من الشیطان او عرق انقطع او داء عرض لها" (الفتح الربانی ۱۷۰۷۲) معلوم ہوا کہ استحاضہ کی صورت انقطاع عرق سے بھی ہوتی ہے اور کسی بیماری سے بھی، لہذا خطابی کا اس کو صرف بیماری کی حالت سے خاص کر دینا صحیح نہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے "المصنفی" ۶۸-۱ میں لکھا کہ "حیض واستحاضہ کا محل تو ایک ہی ہے، فرق یہ ہے کہ جو متعادلیطی ہوتا ہے وہ دم حیض ہے اور جو غیر طبعی حتی فساد مزاج اور فساد اوعیہ الدم ہے ہوتا ہے وہ دم استحاضہ ہے، اور حدیث میں تصدیق عروق سے کنایہ فساد اوعیہ کے بارے میں کیا گیا ہے۔" یہاں یہ آخری جملہ بھی خطابی کی تحقیق سے مل جاتا ہے۔ لیکن شروع میں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے جو استحاضہ کا سبب فساد مزاج اور فساد اوعیہ دونوں کو قرار دیا ہے، وہ تحقیق عینی کے قوس پر صحیح ہوتا ہے، اور بظاہر

مراد حدیث میں صحیح و متعین ہے کہ استحاضہ کا خون غیر طبعی و غیر معاد ہے، جو کبھی فساد مزاج کے سبب رگوں سے آتا ہے اور کبھی فساد و استلواء عروق کے سبب عروق سے خارج ہوتا ہے، اور دونوں صورتوں میں چونکہ رکعتہ الشیطان ہے، یعنی اس کو موقع ملتا ہے کہ عورت کو التماس و اشتباہ میں ڈال دے، اور ایک امر و نبی میں وہ مغالطہ کا شکار ہو جائے، کہ اپنے کو پاک اور نماز وغیرہ کے قابل سمجھے یا نہ سمجھے، یہ شیطان کو وسوسہ ڈالنے کا موقع چونکہ دونوں حالتوں میں مل جاتا ہے، اس لئے تینوں امور کا ذکر حدیث میں آگیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علما رحمہم۔

افاد است انور: فرمایا: ہماری عام کتب حنفیہ میں دم مسفوح کو نجس اور غیر مسفوح کو پاک لکھا ہے، اور شارح منیہ نے کبیری میں اس پر اجماعی بحث کی ہے اس موقع پر یہ بھی فرمایا کہ شوکانی نے اپنی فقہی مسائل کو ایک رسالہ میں جمع کیا ہے جس کا نام "الدرر البیہ" رکھا ہے لیکن اس میں ایسے مسائل بھی موجود ہیں کہ ان پر عمل کرنے سے مغفرت و خداوندی سے محرومی کا اندیشہ ہے مثلاً یہ کہ تمام اشیاء پاک ہیں، بجز دم حیض، اور بول و برا و انسان کے، اور لکھا کہ سو رکھی چرہ حرام نہیں ہے، کیونکہ قرآن مجید میں اس کے گوشت کو حرام قرار دیا گیا ہے، اور چرہ گوشت نہیں ہے۔ لہذا وہ حرام نہ ہوگی، وغیرہ نعوذ باللہ منہا، ایسے مسائل لکھ دیئے ہیں۔

قول مختصر الخ پر فرمایا کہ یہاں نسخ سے مراد سب کے نزدیک و عوامی ہے، اور ہمارے نزدیک یہی مراد اس لفظ سے بولی صبی کے بارے میں بھی ہے، پانی ڈالنا یا چمچ کرنا نہیں ہے، ہم ہر جگہ یہاں سے وہاں تک ایک ہی مراد لیتے ہیں، لیکن شافعیہ کے یہاں الگ الگ مراد لی جاتی ہے۔ نولہ استحضار الخ پر فرمایا: حضرت فاطمہ بنت ابی حبشہ کا مقصد استحاضہ فقہیہ نہیں تھا، اس کو وہ جانتیں تو سوال ہی نہ کرتیں، بلکہ مراد لغوی استحاضہ تھا، اہل لغت کے یہاں رحم سے ہر جریبان خون استحاضہ ہی کہلاتا ہے فقہاء نے یہ تفریق کی کہ عادت کے موافق جو خون رحم سے جاری ہو وہ حیض ہے، اور جب زیادتی و غلبہ ہو تو وہ استحاضہ ہے۔

قول فلا اطمح الخ پر فرمایا کہ یہاں بھی ان کی مراد طہارت شرعیہ نہیں ہے بلکہ یہ ظاہر کر رہی ہیں کہ بظاہر تو میں پاک نہیں ہوتی، جریبان خون کے سبب، اس میں ٹوٹ و عدم طہارت کی صورت رہتی ہے، ایسی حالت میں کب تک نماز وغیرہ ادا نہ کروں؟ یہ سوال تھا، اور شریعت کا حکم اس لئے بھی معلوم کرنا ضروری تھا کہ بعض اوقات شریعت حالت نجاست حیسہ میں بھی طہارت کا حکم لگا دیتی ہے، مثلاً معذور کے لئے، اور بعض اوقات بظاہر طہارت حیسہ کی موجودگی میں نجاست کا حکم لگاتی ہے، جیسے طہر متخلل میں۔

قولہ انما ذلک دم عرق الخ پر فرمایا: یہ طلب منصوص ہے جس سے خارج من غیر المسلمین کا بھی ناقض وضو ہونا ثابت ہے، کیونکہ حضور علیہ السلام نے نفقش وضو کی علت اس کا دم عرق ہونا بتلایا، باقی اس کا تحقیق خروج احد المسلمین سے ہونا یہ خصوصیت مقام ہے، جس کا ذکر آپ کے ارشاد میں نہیں ہے، لہذا حکم وضو کو مسلمین پر دائر کرنے سے مخلوق کا ترک اور مسکوت عنہ کا اخلاص لازم آئے گا جو صحیح نہیں۔ حافظ کی توجیہ پر نقد: پھر فرمایا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جو یہ کہا کہ "اندوم عرق" سے متعین وہ اس کے دم حیض نہ ہونے کی تاکید ہے، اس کے ناقض وضو ہونے کا بیان و اظہار نہیں ہے، یہ توجیہ کمزور اور سیاقی کلام کے بھی منافی و مخالف ہے۔

حافظ ابن تیمیہ سے تعجب

فرمایا: "امام احمد رحمہ اللہ عاف و کبیر کی وجہ سے نفقش وضو کے قائل ہیں، پھر بھی حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ خارج من غیر المسلمین سے نفقش وضو کے مسئلہ میں شافعیہ کے ساتھ ہو گئے ہیں۔" یہ وہ بات ہے جو ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے جن مسائل میں اپنی رائے خود سے قائم کر لی ہے، ان میں انھوں نے امام احمد رحمہ اللہ کی بھی پروا نہیں کی، اور بعض تفردات میں تو وہ اکابر امت سے بالکل الگ ہو کر ہی چل پڑے ہیں، اور اپنی کہتے ہیں، دوسروں کے سنتے بھی نہیں (جیسا کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا) یعنی دوسروں

کے دلائل سے صرف نظر کر لیتے ہیں، نہ ان کو پوری طرح ذکر کرتے ہیں، نہ ان کی جوابدہی ضروری سمجھتے ہیں، یہ بات علمی تحقیق کی شان کے خلاف ہے اور حافظ موصوف ایسے جلیل القدر محقق و محدث کے لئے موزوں نہ تھی۔

چونکہ ایسے مسائل کی تعداد بہت کم ہے، اس لئے ان سے موصوف کی عظمت و قدر پر حرف نہیں آتا، یہ دوسری بات ہے کہ غلطی جس سے بھی ہو غلطی ہی ہے، اور اس کا اعلان و اظہار بھی ضروری ہے تاکہ تحقیق و احتیاط حق میں کو تاہی نہ ہو، سب تجھی غرض ہے اور پہلے بھی لکھا گیا کہ معصوم بچہ انبیاء علیہم السلام کے کوئی بھی نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ فاذا اقبلت الخ ان الفاظ سے شافعیہ نے استدلال کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان سے اشارہ تمیز الوان کی طرف ہے، اور وہ الوان کا اعتبار کرتے ہیں کہ گہرا سرخ رنگ اور کالا دم حیض کا ہے، باقی رنگ اس کے نہیں ہیں، گو لفظ اقبال واو پار سے معلوم ہوا کہ دم حیض خود ہی دم استحاضہ سے الگ اور متمیز ہے، اس کے آنے اور جانے سے حیض کی ابتداء اور خاتمہ کا پتہ لگتا رہیگا اور اس خیال کی تائید روایت "فان دم اسود عرق" سے بھی ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان الفاظ سے ان کی نظریہ کی کچھ تائید تو ضرور نکلتی ہے مگر یہ تعبیر ہر رے مذہب و نظریہ سے بھی بعید نہیں ہے، ہمارا مذہب ہے کہ الوان پر کوئی اعتماد و استیوار نہیں، جو کچھ بھی سوا سے کدرت تک دیکھے گی سب حیض ہو سکتا ہے، بلکہ اعتبار عادت کا ہے، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ مراد یہ ہے جب حیض کا وقت مقرر و عادی آجائے اور خون آنے لگے تو حیض کا زمانہ شروع ہو گیا اور جب اس کا زمانہ ختم ہو گیا، تو اس کے احکام بھی ختم ہوئے، غرض اقبال و ادبار کو جس طرح الوان سے پہچانا جاسکتا ہے، عادت سے بھی جان سکتے ہیں، اور اس کی تائید اس باب کی دوسری احادیث کے الفاظ سے بھی ہوتی ہے مثلاً حضرت ام سلمہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے مستحاضہ کو حکم فرمایا کہ "وہ ان ایام و لیلای کے شمار پر نظر رکھے، جو مہینہ میں اس کے حیض کے تھے" (ابوداؤد) اس میں صرف عادت پر محمول کیا ہے، نہ دماہ کا ذکر ہے، نہ ان کے الوان کا، ابوداؤد میں ایک باب تو "فی المرأة تستحاض ومن قال تدع الصلوة فی عدة الايام النی کانت تحيض" قائم کیا ہے، اور اس کے تحت حدیث مذکور اور دوسری "فامرہا رسول ان تقعد الايام النی کانت تقعد ثم تغسل" تیسری "تدع الصلوة ایام اقراہا، وغیرہ لائے ہیں۔ پھر "باب من قال اذا اقبلت الحيضة تدع الصلوة" قائم کر کے حضرت عائشہ سے روایت ذکر کی: "فلتنظر قدر ما کانت تحيض فی کل شهر" اور دوسری روایت اذا اقبلت الحيضة وغیرہ لائے ہیں، نیز امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی "باب اذا حاضت فی شهر ثلاث حیض" میں روایت و لیکن دعی الصلوة قدر الايام النی گنت حیضین فیہا" روایت کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال و ادبار کے راوی نے بھی صرف مبارکی تغسل اعتبار کیا ہے اور تعداد ایام عادت سے زیادہ کوئی بات اس کو بھی منظور نہیں ہے گو یادہ عورت معتاد تھی اور اس کو اقبال و ادبار کا حال حسب عادت معلوم تھا، نہیں کہ وہ صرف رنگوں کے تغیرات سے پہچانتی تھی، ورنہ اگر الوان ہی کا اعتبار ہوتا تو قدر ایام وغیرہ کی تمیزات کیوں اختیار کی جائیں، جن سے اعتبار الوان کی بات بے حیثیت بن جاتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

دم اسود والی روایت منکر ہے

شافعیہ نے جو روایت مذکورہ سے استدلال کیا ہے اس کو امام نسائی نے دو جگہ نکالا اور اعلال کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، علل ابن ابی حاتم میں اس کو منکر کہا گیا، اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے مشکل الآثار میں امام احمد رحمہ اللہ سے اس کا مدراج ہونا نقل کیا ہے، اور بصورت تسلیم ہم اس کو اغلب و اکثر پر محمول کریں گے اس پر مذاکر نہیں کر سکتے جیسا شافعیہ نے سمجھا ہے۔

قوله لما غسل عني الدم لم صلى الخ یہ مقصد نہیں کہ خون کی نجاست دھو کر نہ پڑھ لیا کرو، اور نہ غسل دم سے یہاں غسل، متعارف مراد ہے لیکن وہ بالاجماع حیض کے بعد فرض و ضروری ہے اس لئے یہاں اگر چہ روایت میں اس کا ذکر نہیں مگر مراد و مطلب ضرور ہے، پھر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس حدیث فاطمہ بنت ابی جوش والی میں لفظ ”توضی“ بھی صحیح و ثابت ہے، اگر چہ امام مسلم نے اس میں تردید کیا ہے اور کہا ہے کہ حدیث حماد بن زید میں ایک حرف کی زیادتی ہے جس کو ہم نے چھوڑ دیا ہے، ان کا اشارہ و لفظ مذکور ہی کی طرف ہے، اور میں کہتا ہوں کہ وہ بلا کسی تردید صحیح ہے، جب کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس کو ثابت کیا ہے اور اس کے متابعات بھی ذکر کئے ہیں، لہذا اس کے بارے میں تردید یا تفریق کی بات درست نہیں۔

حافظ کا تعصب: فرمایا جس استاد کو امام طحاوی لائے ہیں، اس کے روایت میں امام الانساری ابو حنیفہ بھی ہیں اور محقق منصف ابن سید الناس رحمہ اللہ نے شرح ترمذی میں اس کی تصحیح کی ہے، اسی طرح محقق محدث ابو عمرو ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے بھی تہجد میں روایت مذکورہ یہ طریق امام اعظم سے استہدایا کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لفظ مذکور کی زیادتی کی صحت کا اقرار کرنے کے باوجود طریق مذکور سے مدد نہیں لی، اس کی وجہ ہم سمجھتے ہیں اور آپ بھی سمجھ گئے ہوں گے اس سے زیادہ کیا کہیں؟ واللہ المستعان، ولا حول ولا قوۃ الا باللہ۔

بہر حال! امر بالوضوء حدیث میں ثابت ہے، پھر وہ ہمارے نزدیک تو واجب پر محمول ہے، اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک استحباب پر، کیونکہ وہ عذر معذور کو تاقض طہارت نہیں مانتے، اور شاید اسی لئے بعض مالکیہ نے اس کو ساقط کرنے کی سعی کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

وضوء معذور وقت نماز کے لئے ہے یا نماز کے واسطے

حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک وقت کے لئے ہے، اور متخالفہ و غیرہا (مستقل عذر والے) وضو کر کے وقت کے اندر جو کچھ چاہے فرائض و نوافل پڑھ سکتے ہیں، اور اس عذر سے اس کی طہارت وقت کے اندر باطل نہ ہوگی، شافعیہ کہتے ہیں کہ ان کا مضمون نہ کے لئے ہے، اور ایک وضوء سے صرف ایک فرض نماز اور اس کے ساتھ نوافل بجا پڑھ سکتے ہیں امام مالک کا مذہب معذور شرعی کے لئے یہ ہے کہ ایک وضوء سے وہ جب تک چاہے فرائض و نوافل پڑھتا رہے گا، اور یہ وہ عذر و صرف دوسرے نوافل وضوء غسل سے ہی ہونے کا عذر شرعی مستقل سے نہ ہونے کا۔ (تآب قلوبی لہذا ہے، ج ۱ ص ۱۷۰)

شافعیہ کا استدلال لفظ ”اکل صلوۃ“ سے ہے، کہ اس سے بظاہر صرف نماز کے لئے وضوء معلوم ہوتا ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ مراد ہر نماز کا وقت ہے، اور محقق یعنی نے لفظ وقت معنی ابن قدامہ سے نقل بھی کیا ہے، لہذا اب کوئی تاویل بھی نہیں، اگرچہ اس کو تاویل اس لئے بھی نہیں کہہ

سے امام طحاوی رحمہ اللہ کو متابعت پیش کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اس کو بھی پڑھتے چلے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے لکھا کہ امام صاحب وانی روایت کے خلاف معارضت کیا کیا اور کہا کہ امام صاحب کی حدیث جس کو آپ نے ہشام بن عروہ روایت کیا ہے خطا ہے، کیونکہ خطا خود حدیث نے ہشام بن عروہ سے اس حدیث کو دوسرے طریقہ پر روایت کیا ہے،

معارضین و مخالفین کے دعویٰ و دلیل کی تفصیل نقل کر کے امام احمد شین طحاوی رحمہ اللہ نے لکھا کہ جناب! اس حدیث کی روایت ہشام بن عروہ سے محدث شعیب حماد بن مسلم (شیخ صاحب صحاح ستہ) نے بھی کی ہے، اس میں بھی وہی غلطی مذکور موجود ہے، لہذا وہ روایت امام صاحب کی روایت کے موافق ہے اور حماد بن مسلم کی روایت ہشام بن عروہ سے آپ حدیث کے نزدیک بھی، لک، لیث، اور عروہ بن حارث سے کم و بیش ہے، امام صاحب اپنی اجابہ نے لکھا کہ امام صاحب حنیفی متابعت تو حماد بن مسلم سے ہوئی، اور ان دونوں کی متابعت اسی روایت مذکورہ پر حماد بن زید، یحییٰ بن یسیم، داؤد، ابو خزیمہ، ابوعروہ، ابوداؤد، ابویوسف نے کی ہے، ان سب آئمہ کہا محدثین نے ہشام سے روایت کی اور ہشام متابعت حبیب بن ابی ثابت و غیرہ سے انہوں نے بعض طرق میں مذہبی نے کی ہے، اور عروہ کی متابعت ابن ابی ملیک نے کی ہے۔ (والی اجابہ ۹۶ ص ۲۰۹)

اے صاحب غیر متصف مزاج معروضین کو یہ خیال کب ہوا ہوگا کہ ان کے بے گناہ فیصلوں کو چمک بھی کیا جائے گا اور خطا خود حدیث کے لفظ سے مرعوب کرنا بھی کچھ مفید ہوگا، اور یہ بھی کیا خبر ہوگی کہ خود امام صاحب کو بھی کہا خطا خود حدیث میں شمار کرنے پر دنیا مجبور ہو جائے گی، واللہ غالب علی امرہ، ولكن اکثر الناس لا يعلمون۔

سکتے کہ عرف میں نماز پول کراوات مراد لیا کرتے ہیں، مثلاً کہتے ہیں:۔ آتیک الظہور اور آتیک العصر، یعنی میں تمہارے پاس ظہر کے یا عصر کے وقت آؤں گا، تو اسی طرح نفل صلوٰۃ میں طہارت کو بھی اگر وقت صلوٰۃ کے لئے مائیں تو کوئی اشکال نہیں ہے، اس کے بعد میری رائے یہ ہے کہ لفظ حدیث میں دونوں کے استدلال کی گنجائش یکساں ہے اور شریعت سے کوئی ناطق فیصلہ اس بارے میں نہیں ہوا، اس لئے یہ مسئلہ مراحل اجتہاد میں داخل ہے اور امام اعظمؒ کی نظر و اجتہاد میں وقت کا اعتبار اس طرح ہوا جس طرح جنون و انعام میں بھی وقت کا اعتبار کیا گیا ہے، چنانچہ جو شخص ماورضان المبارک کا کچھ حصہ پا کر بھٹون ہو جائے تو اس پر پورے رمضان کی قضا واجب ہے، اور جس پر پورے ایک دن رات کے لئے بے ہوشی طاری ہو جائے، تو اس سے اس دن کی نمازوں کی قضا ساقط ہو جاتی ہے۔

پس جنون و انعام بھی اعذار شرعیہ ہیں، جن میں وقت ہی کا اعتبار ہوا ہے، یہ دوسری بات ہے کہ انعام میں ایک دن رات کا نصاب مقرر ہوا ایک دن رات کی پانچ نمازوں کا یا اسی رابطہ ہے اور اسی لئے امام صاحب کے یہاں پانچ کا تین نمازوں میں قضا کے وقت ترتیب ضروری ہے باب موم میں پورے ماہ کا نصاب و عقیدہ معتبر ہوا کہ جنون کے لئے ایک ماہ انعام (بے ہوشی) کی پانچ نمازوں کے برابر ہوا، چنانچہ جو شخص رمضان سے پہلے ہی بھٹون ہو جائے، اور پورا مہینہ رمضان کا جنون کی حالت میں گزر جائے تو اس پر پورے رمضان کی قضا نہیں ہے، جس طرح مکمل ایک دن رات بے ہوشی میں گزرے تو اس دن کی نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے۔

غرض جس طرح جنون و انعام کے عذر والوں کے لئے وقت کا لحاظ و اعتبار ہے، اسی طرح معذور شرعی کے لئے بھی ایک وقت کی نماز کا زمانہ مقرر ہوا، اور وقت کا لحاظ اس لئے بھی موزوں ہے کہ وہ امر سادی ہے جس طرح عذر امر سادی ہے، فعل اختیار یا فعل عہد دونوں نہیں ہیں، اور اسی لئے معذور کو حکم ہے کہ وہ وقت کا انتظار کرتا رہے جب آخر وقت نماز کا ہونے لگے تو وضو کر کے نماز پڑھ لے۔

یہ سب تفصیلات ائمہ مجتہدین سے اس لئے منقول ہیں کہ زبر بحث مسئلہ مراحل اجتہاد سے ہے ورنہ مخصوصات شرعیہ میں نہ اجتہاد کی ضرورت ہے، نہ ان میں اجتہاد و مجتہد کو دخل دینے کا حق ہے۔ فاحفظہ فائدہ ہم جدا واللہ الموفق۔

علامہ شوکانی کا اشکال و جواب

اس موقع پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے علامہ شوکانی کا اشکال نقل کیا کہ مستحاضہ کے واسطے ہر نماز کے وقت غسل کا ثبوت کسی صحیح دلیل سے نہیں ہے، اور یہ تکلیف شاق ہے، جس سے کم کو اللہ تعالیٰ کے مجلس بندے بھی نہیں اٹھا سکتے، چہ جائیکہ ناقص عورتیں، نیر انھوں نے لکھا کہ احادیث سے تنبیہ کا وجود بھی ثابت نہیں ہوتا (نیل الاوطار)

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان کی یہ دونوں باتیں غلط ہیں، کیونکہ مستحاضہ کے لئے غسل ہر نماز کے لئے بھی واجب ہے اور غسل واحد سے جمع بین الصلاحتین بھی، اس کو حافظ ابن حجر نے بھی تسلیم کیا ہے اور ابوداؤد میں بھی موجود ہے اور امام طحاوی نے نقل کیا کہ ایک کو غیر عورت مرضی استحاضہ میں جلا ہوئی، دو سال تک اس میں پریشان رہی، پھر حضرت علیؓ سے مسئلہ پوچھا تو آپ نے ہر نماز کے وقت غسل کا حکم فرمایا، اس کے بعد وہ حضرت ابن عباسؓ کے پاس گئی، آپ نے فرمایا:۔ میں بھی وہی جانتا ہوں جو حضرت علیؓ نے بتلایا ہے ان سے بتلایا گیا کہ کوئی میں مردی زیادہ ہے اور اس کو ہر نماز کے وقت غسل کرنا بہت دشوار ہے آپ نے فرمایا:۔ اگر خدا چاہتا تو اس کو اس سے بھی زیادہ مشقت والی تکلیف میں مبتلا کر دیتا، اور ظاہر یہ ہے کہ وہ عورت تنبیہ تھی (جس پر بعض صورتوں میں ہر نماز کے وقت غسل کرنا واجب ہوتا ہے یہی مذہب حنیف و شافعیہ کا ہے۔ باقی عقائد و مہذبت کے لئے جو غسل ہے وہ حسب تحقیق امام طحاوی رحمہ اللہ تہذیب یا تکلیلی دم و دفعہ اعتبار کے لئے ہے جو آنحضرت کے اس حکم سے مستفاد ہے کہ آپ نے حضرت زینبؓ کو پانی کے لگن (مب) میں بیٹھنے کو فرمایا تھا، ظاہر ہے کہ ہر نماز کے وقت غسل

میں دشواری ہو تو ایک غسل سے کئی نمازیں پڑھنا غرض مذکور کے لئے سودمند ہے، لیکن حقیرہ کی بعض صورتوں کے سوا اور سب غسل بدرجہ احتساب ہیں البتہ ہر نماز کے وقت وضو واجب ہے۔)

رباعلامہ شکانی کا حقیرہ کے ثبوت سے انکار کرنا، وہ اس لئے غلط ہے کہ امام احمد، اسحاق، خطابی، بیہقی، ابن قدامہ وغیرہ ایسے اکابر محدثین مجتہدین نے اس کو ثابت کیا ہے اور احادیث سے اس پر استدلال کیا ہے۔

حیض واستحاضہ کے مباحث کو فریق محترم علامہ بنوری دام فیضہم نے بھی معارف السنن میں خوب تفصیل والیاضح سے لکھا ہے، اور ہم بھی باقی مباحث کتاب الحيض میں لکھیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ وبہ نستعين۔

بَابُ غَسْلِ الْمَنِيِّ وَفَرْكِهِ وَغَسْلِ مَا يُصِيبُ مِنَ الْمَرْأَةِ

(مٹی کا دھونا اور اس کا رگڑنا، اور جو تری عورت کے پاس چائے سے لگ جائے اس کا دھونا)

(۲۲۶) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي عُمَرَ قَالَ قَالَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ قَالَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَيْمُونٍ التَّيْمُونِيُّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أَغْبِلُ الْجَنَابَةَ مِنْ نَوْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ وَإِنْ بَقِيَ الْمَاءُ فِي نَوْبِهِ.

(۲۲۷) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ تَنَاوَيْدُ قَالَ تَنَاوَيْدُ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ عَنْ الْمَنِيِّ يُصِيبُ النَّوْبَ فَقَالَتْ كُنْتُ أَغْبِلُ مِنْ نَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ وَتُرَى الْغَسْلَ فِي نَوْبِهِ بَقِيَ الْمَاءُ.

ترجمہ (۲۲۶): حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے جنابت (یعنی منی کے دھبے) کو دھوتی تھی پھر اس کو پہن کر آپ نماز کے لئے تشریف لے جاتے تھے اور پانی کے دھبے آپ کے کپڑے میں ہوتے تھے۔

ترجمہ (۲۲۷): حضرت سلیمان بن یسار کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے اس منی کے بارے میں پوچھا جو کپڑے کو لگ جائے تو انہوں نے فرمایا کہ میں منی کو رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے دھوؤں تھی پھر آپ نماز کے لئے باہر تشریف لے جاتے اور دھوئے کا نیشن (یعنی پانی کے دھبے) آپ کے کپڑے پر ہوتے تھے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ نے نجاست منی کے مسئلہ میں مذہب حنفیہ کی موافقت کی ہے، چنانچہ یہاں غسل منی کا ترجمہ کیا گیا، جس طرح غسل بول و دہی کا ذکر کیا ہے، اسی طرح اگلے باب میں غسل جنابت کا ترجمہ لائے اور کچھ آگے چل کر باب اذا القی علی ظہور المصلیٰ میں دم و جنابت (منی) کا ذکر سمجھ لیا، جس سے معلوم ہوا کہ وہ دم کی طرح منی کو بھی نجس سمجھتے ہیں۔

طہارت کے مختلف طریقے

فرمایا: حنفیہ کے یہاں چیزوں کو پاک کرنے کے متعدد ذرائع ہیں، مثلاً سبیلین کی طہارت ڈھیلوں کے استعمال سے ہو سکتی ہے خضین کو رگڑ کر صاف کر دینے سے، جن چیزوں میں نجاست اندر نہ داخل ہو سکے، ان کا مسح کافی ہے زمین خشک ہونے سے پاک ہو جاتی ہے، منی کے لئے کھرج دینا شرعی طہارت ہے، اگرچہ اس سے بالکل ازالہ نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بات بعض اوقات پانی سے بھی حاصل نہیں ہوتی، جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی آئندہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتی ہیں کہ دھونے کے بعد بھی میں کپڑے میں دھبے اور نشان دیکھتی تھی، اس سے مراد پانی کے دھبے تھے یا منی؟

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بظاہر تو دوسری صورت مراد ہے کیونکہ راویوں نے تین الفاظ نقل کئے ہیں (۱) وان یسقع الماء فی ثوبہ (۲) وان یسحق فی ثوبہ (۳) ثم اراه فیہ بقعۃ۔ اور یہی آخر والی صورت مراد معلوم ہوتی ہے، تاہم پہلے لفظ کی وجہ سے پانی کے دہے بھی مراد ہو سکتے ہیں، اور راویوں کے الفاظ سے مسائل نکالنا مناسب نہیں، خصوصاً جبکہ ان کے الفاظ مختلف ہوں، یا جبکہ مسئلہ حلال و حرام کا یا یا سب طہارت و نجاست کا ہو، اور اس طرح راویوں کے الفاظ فرک، مسح اور سلت سے بھی طہارت منیٰ پر استدلال کرنا صحیح نہیں، کیونکہ بعض کا مقصد تطہیر ہے بعض کا موجودہ حالت میں نجاست کی تقلیل ہے، اور کسی کا مقصد اس کے گھٹانے و وجود کا ازالہ اور اس کو لوگوں کی نظر سے مستور کر دینا، جس طرح ریخت ظلم کو بحالت نماز کپڑے میں مل دیتے ہیں، دوسرے یہ کہ تقلیل نجاست ہمارے یہاں معاف ہے، کیونکہ قلیل نظر شارع میں بمنزلہ عدم ہے، جیسے سہلین و ظہین میں، پھر یہ کہ سلت و مسح کو کافی سمجھنے والوں کے پاس کوئی دلیل اس امر کی نہیں ہے کہ حضور ﷺ نے سلت و مسح منیٰ کے بعد اسی کپڑے میں بغیر دھوئے ہوئے نماز ادا فرمائی ہو، اور زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ یہ لوگ نجاست مذی کے قائل ہیں (جس کے خروں سے صرف وضو کا وجوب ہوتا ہے) اور خروج منیٰ سے غسل کا وجوب بھی مانتے ہیں، پھر بھی اس کی طہارت کے مدعی ہیں، اسی لئے ابن عربی نے شرح ترمذی ۱۸۱۔ میں لکھا کہ "احادیث صحاح میں حضرت عائشہؓ سے فرک سے زیادہ اور کچھ مروی نہیں ہے اور مراد اس کا ازالہ بین ہے باقی کپڑے سے نماز بھی ادا کرنا یہ ان کی کسی روایت میں نہیں ہے، بلکہ ان کی روایت میں منیٰ کا دھونا بھی موجود ہے، باقی فرک والی روایت میں لفظ فیصل فی کی زیادتی پر روایت معلقہ و اسودا میں اس کلام کیا گیا ہے اور دارقطنی نے بھی اس پر نقد کیا ہے لہذا حدیث فرک بغیر نماز کے رد ہو گئی جس سے استدلال درست نہیں یہی مسند کی عایت و حقیقت ہے"

بحث و نظر: منیٰ کی طہارت و نجاست کے بارے میں لمبی بحثیں ہوئی ہیں، اور چونکہ طہارت منیٰ کی طرف زیادہ شدت و قوت سے صرف امام شافعی رحمہ اللہ گئے ہیں، کیونکہ امام احمد رحمہ اللہ سے بھی رد قول مروی ہیں، اس لئے امام شافعی رحمہ اللہ اس معاملہ میں متقدم بھی کہا گیا ہے، پھر اس تنفرد کے الزام کو دفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے تفصیلی مذاہب لکھتے ہوئے تسامحات سے بھی کام لیا ہے، مثلاً علامہ تودوی رحمہ اللہ نے شرح مسلم ۱۴۰۔ میں لکھا۔

تفصیل مذاہب: "علماء کا طہارت و نجاست منیٰ انسان کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالک و ابو حنیفہ نجاست کے قائل ہیں، لیکن امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کی طہارت کیلئے فرک بھی کافی ہے اگر خشک ہو اور یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے، امام مالک رحمہ اللہ تر خشک دونوں کا دھونا ضروری بتلاتے ہیں، لیث کے نزدیک بھی نجس ہے، مگر اس کی وجہ سے نماز نہیں لوٹائی جائے گی، حسن نے کہا کہ کپڑے کے اندر منیٰ لگی ہو تو نماز نہ لوٹائی جائیگی، اگرچہ زیادہ ہو (اور جسم میں لگی ہو تو لوٹائی جائے گی اگرچہ کم ہو، اور بہت سے حضرات منیٰ کو ظاہر کہتے ہیں، حضرت علی سعد بن ابی وقاص، ابن عمر، حضرت عائشہ، داؤد امام احمد سے اصح المراد بین میں یہی مروی ہے اور یہی مذہب امام شافعی و اصحاب حدیث کا بھی ہے، جس نے امام شافعی رحمہ اللہ کو تنفرد پر قول طہارت سمجھا، غلطی کی۔"

تقریباً اسی طرح مذاہب کی تفصیل "معارف السنن شرح سنن الترمذی" ۱۰۲۸۳۔ میں علامہ بخاری دام فیضہ نے بھی نقل کی ہے، ممکن ہے ان کے پیش نظر یہی علامہ تودوی کو نقل ہو لیکن، "العرف الغدی" میں حضرت علی و عائشہ وغیرہ صحابہ کرام کی طرف طہارت منیٰ کی روایت نقل نہیں ہوئی ہے، اور امام ترمذی نے اس کو صرف قول غیر واحد من القضا کہا ہے، اور اجزاء فرک بغیر غسل کی روایت کو حضرت عائشہ سے منسوب کی ہے، طہارت منیٰ کو ان کا یا حضرت عائشہؓ وغیرہ کا قول و مذہب ہونا نقل نہیں کیا، غرض اس بارے میں بات ٹھکی، اس لئے اس پر تنبیہ ضروری ہوئی، اور اس لئے مزید احساس ہوا کہ حضرت عائشہؓ کی احادیث پر تو حنفیہ کے مذہب کا بڑا انداز ہے اور ان کی روایات میں فرک یا غسل وغیرہ ضرور موجود ہے پھر ان کو قائلین طہارت میں کیسے شمار کر سکتے ہیں؟ یہ فرک و غسل وغیرہ کا اہتمام و روایت ہی بتلا رہا ہے کہ وہ اس کو

پاک نہیں سمجھتی تھی، اور اگر بالفرض ایسا سمجھتی تھی تو اپنی روایات کے خلاف عمل یا عقیدہ بھی تو حنفیہ کے خلاف پڑے گا، اور ایسا ہوتا تو دوسری صنف کے حضرات ضرور اس کو بھی حنفیہ کے مقابلہ میں پیش کرتے، حالانکہ ایسا نہیں ہوا۔

غرض صحابہ کرامؓ کے لئے اس معاملہ میں آرام کی تعین مناسب نہیں، اور اگر ایسا کرنا ہی ہے تو اس سے زیادہ قوت حنفیہ کو ملے گی، شافعیہ کو نہیں، امام محمدؒ اور احمدؒ نے معانی الآثار میں جہاں ”فذهب الذاہبون ان المذنب طاهر“ لکھا، وہاں بھی علامہ سیوطی نے لکھا کہ ان سے امام محمدؒ کی مراد شافعی، احمدؒ، اسحاقؒ و داؤدؒ ہیں (دہلی ماہ ۱۲۰۳ء)

حافظ ابن حزم کی تحقیق

ابن حزم نے مغلّی میں لکھا: ”مئی طاهر ہے خواہ وہ پانی میں گرے یا جسم اور کپڑے کو لگے، اس کو دور کرتا واجب نہیں، وہ تحوک کی طرح ہے، کوئی فرق نہیں، اور یہی قول سفیان ثوری، شافعی، احمد، ابو ثور، ابویسلیان، اور ان کے سب اصحاب کا ہے۔“ پھر لکھا کہ امام مالک کا مذہب ہے کہ بغیر دھوئے مٹی سے طہارت نہ ہوگی اور اس کے لئے وہ حضرت عمرؓ، ابو ہریرہؓ، انسؓ و سعید بن المسیبؓ سے دھونے کی روایت نقل کرتے ہیں۔

آگے امام ابو حنفیہ کا مذہب تفصیل سے نقل کر کے (جس میں غلطی بھی کیسے نہ لکھا کہ وہ تائید میں حضرت ابن عمرؓ کا قول ذکر کرتے ہیں کہ اگر مٹی تر ہو تو دھو، خشک ہو تو اس کو کھرچ دو، پھر لکھا کہ نجاست کے قائلین حضرت عائشہؓ کی روایت کہ خود حضور علیہ السلام مٹی کو دھوتے تھے، اور حضرت عائشہؓ سے غسل مٹی والی اور دوسری حث والی روایت سے استدلال کرتے ہیں، مگر اس میں ان کیلئے کوئی حجت نہیں ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے تو یہ بھی یہ تو اثر ثابت ہے کہ میں رسولؐ کے کپڑے سے مٹی کو کھرچ دیتی تھی، پھر آپ اس ہی کپڑے میں نماز پڑھ لیتے تھے، اور حضرت سعد بن وقاصؓ سے بھی کپڑے سے مٹی کو کھرچ دینا ثابت ہے، نیز حضرت عباسؓ سے اس کو بجز تحوک و رینٹ بتلانے کا بھی ثبوت ہے، لہذا جب صحابہ کرامؓ سے مختلف باتیں ملیں تو ایسے وقت قرآن و سنت ہی کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے، رہی سفیان بن یسار کی حدیث بروایت حضرت عائشہؓ کہ خود رسول اکرمؐ بھی مٹی کو دھوتے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں مٹی کو دھونے یا زائل کرنے کا کوئی حکم رسول اکرمؐ ﷺ سے ثابت نہیں ہے، اور نہ یہ ثابت ہوا کہ آپؐ نے اس کو بخش فرمایا، صرف اس کو دھونا ضرور آپؐ سے ثابت ہوا، لیکن آپؐ کے سارے افعال کو جو بپر محمول نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ آپؐ نے نغامہ (رینٹ بغم) کو بھی دوبار قبلہ میں دیکھ کر اس کو اپنی وجہ مبارک سے رگز کر صاف فرما دیا تھا۔“ (مغلّی ۱۲۰۵ء)

تحقیق مذکور پر نظر

اس تفصیل سے بھی یہ بات صاف ہوگئی کہ امام ثوریؒ کا حضرت عائشہؓ، ابن عمرؓ و سعد بن وقاصؓ وغیرہ صحابہ کو قائلین طہارت کے زمرہ میں شامل کرنا صحیح نہیں، اور ان کی عبارت مذکورہ سے بڑا مغالطہ ہوتا ہے، نیز ابن حزم کے اقرار سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ حضرت عائشہؓ سے یہ تو اثر فرک مٹی کا ثبوت موجود ہے، ظاہر ہے کہ فرک اشی عن الثوب کا محاورہ کھرچنے کے لئے مستعمل ہے جو خشک چیز کے لئے ہوتا ہے، لہذا حنفیہ کا مذہب حضرت عائشہؓ ہی متواتر روایات سے ثابت ہوا پھر حضرت عائشہؓ سے دوسری روایت غسل مٹی کی ہیں۔

جن کا تعلق تر ہونے سے معلوم ہوتا ہے، اس صورت میں بھی حضرات حنفیہؒ کی کا فیصلہ زیادہ صحیح ہے کہ اس کو بغیر دھوئے پاک نہیں کہتے، رہی یہ بات کہ حضورؐ کے سارے افعال کو جو بپر محمول نہیں کر سکتے، اصولی طور سے ضرور صحیح ہے، مگر قرآن سے صرف نظر بھی صحیح نہیں، جب حضورؐ کے فعل سے بھی غسل مٹی کا ثبوت تسلیم ہو گیا، اور کسی روایت سے بھی مٹی کے لگے ہوئے کپڑے میں آپؐ کی نماز ثابت نہیں، پھر حضرت عائشہؓ کا یہ التزام یا ہتمام کہ ٹھیک نماز کے وقت بھی آپؐ کے کپڑوں سے مٹی کو دھو رہی ہیں، اور اس کے باوجود دھونے کے نشانات آپؐ کے کپڑوں

پر سب کے مشاہدہ میں آ رہے ہیں، ان سب قرآن سے کیا صرف اتنی بات نکلی کہ منی بھی تھوک و رینٹ کی طرح ہے کہ اس کو بھی آپ نے دیوار قبلہ سے صاف فرمایا تھا، حالانکہ وہاں ظاہری قرینہ اس کا بھی ہے کہ اصل کراہت یا ہنہ کا اہتمام دیوار قبلہ کی عظمت و طہارت اور حفاظت کے لئے تھا، یہی وجہ ہے کہ رینٹ و تھوک کو بحت نماز بھی کپڑے میں مل دینے کا ثبوت موجود ہے جس سے اس کی طہارت معلوم ہو چکی ہے، بخلاف منی کے کہ اس کی نجاست کے قرآن بہت ہیں، مگر طہارت کے قرآن میں صرف کھینچ جان کی معلوم ہو رہی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

نجاست منی کے دلائل و قرآن

(۱) صحیح احادیث سے ازالہ منی کا ثبوت غسل، مسح، غرغہ، حث و دھک سے ہو چکا ہے جو واضح دلیل نجاست ہے، مثلاً حدیث مسلمان بن یسار جس کا ذکر اوپر بھی سے نقل ہوا کہ خود نبی اکرم نے بھی غسل منی کیا ہے یا حدیث عائشہؓ و مسلم کی کہ میں اس رسول اکرم کے کپڑے سے وضو کرتی تھی، اور اس کے دھونے کے نشانات دیکھے جاتے تھے، یا حدیث میمونہؓ کہ میں نے رسول اکرم کے لئے غسل کا پانی رکھا، آپ نے اسے پانی کو فرج پر ڈالا اور اس کو پائیں ہاتھ سے دھویا، پھر ہاتھ کو زمین پر مار کر اس کو اچھی طرح رگڑ کر دھویا، یہ خوب ہاتھ رگڑ کر دھونا بھی نجاست کا قرینہ ہے، یا حدیث عبداللہ بن عمر بخاری و مسلم میں کہ حضرت عمرؓ نے رسول اکرم سے سوال کیا: رات کے وقت جب ات کے بعد کیا کریں، تو حضور نے فرمایا: ”دھو کرو، شرمگاہ کو دھو دو، پھر سو جایا کرو“ یا حدیث معاویہؓ کہ انہوں نے اپنی بہن ام حبیبہؓ (زوجہ مطہرہ نبی اکرم) سے پوچھا: کیا رسول اکرم مجھامت والے کپڑے میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے؟ آپ نے بتایا کہ ہاں! جب اس کپڑے میں نجاست کا اثر نہ دیکھتے تھے تو پڑھ لیا کرتے تھے (رواہ: لک و اسناد صحیح) یا حدیث عائشہؓ کہ میں حضور کے کپڑے سے منی کھرچ دیا کرتی تھی، جب وہ خشک ہوتی تھی، اور اس کو دھو دیا کرتی تھی جب کہ وہ تر ہوتی تھی۔ (رواہ ابو عوانہ و الطحاوی، والیزہ و الدار قطنی و البیہقی) (۲) کسی حدیث سے ثابت نہیں کہ اس کا ازالہ کیا گیا ہو یا اس کو بدستور چھوڑ دیا گیا ہو، اگر وہ پاک ہوتی تو کم از کم یہاں جواز ہی کے لئے ایک بات تو اس امر کا ثبوت ہوتا (۳) بہت سے تابعین سے منقول ہے کہ اگر وہ منی لگے ہوئے کپڑوں سے نماز پڑھ لیتے تھے، تو اس کا اعادہ کرتے تھے، علامہ بنوری دام فیضہم نے لکھا کہ تابعین نجاست کے پاس پانچ احادیث مرفوعہ اور پانچ موقوف ہیں، تنک عشرۃ کا ملکہ، پھر لکھ کہ سب سے قوی دلیل تابعین طہارت کی دار قطنی کی حدیث ابن عباسؓ ہے، جس میں مرفوعاً روایت کی کہ منی بمنزلہ مخاض و بزاز ہے، اور اس کو لکڑی یا کپڑے سے صاف کر دینا کافی ہے، لیکن اس کی سند ضعیف ہے، اور اس کا رفع و ہم ہے، ویکھو آثار السنن نیوی اور اس کی تعلیق ۱۳، اور بطبرانی نے اس کو دوسری سند سے محمد بن عبید اللہ الغروی کے واسطے سے لیا ہے، جس کے ضعف پر اجماع ہے (قداری فی ترمذی ۱۲۹۹)۔

البتہ حضرت ابن عباسؓ کا قول تعدیاً بلفظ ”المنی بمنزلة المخاض فامطه عنک و لو با ذخوة“ (ترمذی) اور روایت یثربی ”لقد کسنا نسلة بالاذخوة و ذخرو المصولة یعنی المسی“ (معجم الزوائد ۱۲۹۹-۱۳۰۰) صحیح ہے، لیکن دونوں میں ازالہ کا ذکر ہے جو بہ نسبت طہارت کے نجاست کا مخرج ہے اور مخاض سے تشبیہ بظاہر صورت ازالہ کی مشابہت معلوم ہوتی ہے کہ دونوں مخرج ہیں، لکڑی وغیرہ سے زائل ہو سکتے ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ سلت کی صورت قلیل مقدار میں پیش آئی ہو، جو حنفیہ کے نزدیک بقدر غرضی، لہذا حضرت ابن عباسؓ کے قول مذکور کو احتمالات مذکورہ کی موجودگی میں حجت نہیں بنایا جاسکتا، خصوصاً مقابلہ کے مخرج دلائل کے مقابلہ میں۔

اگر کہا جائے کہ فرک و سلت کی صورت میں کچھ اجزاء منی کے باقی رہ جاتے ہیں، پھر طہارت کس طرح ہو جاتی ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ موزہ اور جو بھی تودنک سے پاک ہو جاتا ہے جیسا کہ روایت ابی داؤد وغیرہ سے ثابت ہے، حالانکہ اس سے بھی پوری طرح نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا۔

امام اعظم کی مخالفت قیاس

اس بارے میں قیاس کا مقتضی تو یہی تھا کہ خشک مٹی کھرپنے سے پاک نہ ہو، چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ اسی کے قائل ہیں، لیکن یہ امام صاحب رحمہ اللہ کا اتباع سنت اور عمل بالجہد ہے کہ حدیث عائشہ وغیرہ کے سبب سے قیاس کو ترک کر دیا بلکہ اس کی مخالفت کی، یہی بات امام حمادی رحمہ اللہ نے بھی معافی الآثار میں کہی ہے

(معارف السنہ ۱: ۳۸۵)

محقق عینی کے ارشادات

فرمایا: ”حافظ ابن حجر نے امام حمادی کی اس بات کا رد کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ کپڑے کو دھوئی ہوں گی، جس میں رسول اکرم ﷺ نماز پڑھتے ہوں گے، اور اس کپڑے سے صرف کھرپنے پر اکتفا کرتی ہوں گی جس میں منہ نہ پڑھتے ہوئے اور کہا کہ یہ بات مسلم کی ایک روایت سے رد ہو جاتی ہے، جس میں حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں اس کو حضور علیہ السلام کے کپڑے سے کھرپ دیتی تھی، پھر آپ اسی میں نماز پڑھتے تھے، یہاں فیصلی فیہ فیض فاعقوب ہے، جس سے احتمال تخیل غسل کا فرق اور صلوٰۃ میں باقی نہیں رہتا۔

یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ فاعقوب کے لئے ہونا احتمال مذکور کو رد نہیں کرتا، اہل عربیت کہتے ہیں کہ ہر چیز کے اندر تعقیب اسی کے مناسب حال ہوا کرتی ہے، مثلاً کہتے ہیں ”تزوج فلان فولدہ“ (فلان نے نکاح کیا پھر ان کے بچہ بھی ہو گیا) یہ اس وقت بولتے ہیں کہ جب نکاح اور بچہ ہونے کے درمیان صرف مدت حمل فصل ہو، حالانکہ وہ مدت بھی فی نفسہ بہت طویل ہے، لہذا یہاں بھی حضرت عائشہؓ کی روایت کا یہ مطلب لیا جاسکتا ہے کہ جس کپڑے میں آپ سوئے تھے اس کو فرک کر دیا اور پھر نماز کے وقت اس کو دھو دیا اور آپ نے اس میں نماز پڑھ لی اور فامعنی ثم بھی کلام عرب میں مستعمل ہے جیسے آیت ”ثم خلقنا الطفلة علقۃ فخلقا مضغۃ فحلقتا المصغۃ عظما، فکسونا العظام لحما“ میں ہے، ظاہر ہے کہ اس کے اندر حقیقی فاقین سب ہی بمعنی ثم ہیں، اس لئے کہ سارے مقطوعات مترافی ہیں، پھر اس فکے بمعنی ثم ہونے کی تائید روایت بزرگ معافی الآثار سے بھی ہوتا ہے، جس میں حضرت عائشہؓ سے ثم۔ یعنی فیہ مروی ہے، رہا حافظ ابن حجر کا یہ فرمانا کہ روایت ابن خزیمہ سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے کہ اس میں ”وہو یصلی“ ہے وہ اس لئے صحیح نہیں کہ یہ جملہ اسمیہ ہے، اور حال واقع ہوا ہے، اس کو حقیقت و واقعہ پر محمول کریں گے تو ٹھیک مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہؓ نے نماز میں آپ کے کپڑے سے فرک کرتی تھیں، جب یہ مطلب نہیں لیا جاسکتا جیسا کہ ظاہر ہے تو پھر وہی احتمال تخیل غسل کا فرق و صلوٰۃ کے درمیان موجود رہے گا۔ واذاجہ! احتمال بطل الاستدلال (عمدۃ ۱: ۹۰۸)

امام شافعی رحمہ اللہ کے استدلال طہارت پر نظر

آپ کا ایک مشہور استدلال یہ بھی ہے کہ حق تعالیٰ نے خلقت آدم کی ابتدا دو پاکوں سے کی ہے پانی اور مٹی سے، اور یہ بھی مستبعد ہے کہ حق تعالیٰ انبیاء علیہم السلام کو نجاست سے پیدا فرماتے (کتاب ۴: ۳۹۰)

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ مٹی خون سے پیدا ہوتی ہے اور کون کو امام شافعی رحمہ اللہ بھی نجس مانتے ہیں، تو پھر نجس چیز سے پاک چیز

لے یہ احتمال بعض مالکیہ کی طرف سے بھی پیش کیا گیا اور امام حمادی مٹی رحمہ اللہ نے بھی معافی الآثار میں اچھی تفصیل سے پیش کیا ہے، اسی لئے محقق مٹی رحمہ اللہ نے امام حمادی رحمہ اللہ کی طرف سے دفاع بھی کیا ہے، اور حافظ ابن حجر کی فاعقوب کا بھی جواب دیا ہے مگر شاید یہ سب تفصیل صاحب مرآۃ کے مطالعہ میں نہیں آتی، اسی لئے آپ نے اس کو بعض مالکیہ کا رد بھی اور فاعقوب کا استدلال بھی دہرایا، حالانکہ محقق عینی نے اس کا فرق کر دیا ہے، ملاحظہ ہو مرقا شرح مشکوٰۃ ۱: ۳۲۸

کے پیدا ہونے میں کیوں استعجاب ہے؟ دوسرے یہ کہ دم فیض ماں کے پیٹ میں جنین کی غذا ہے، تو انبیاء علیہم السلام کے لئے یہ نجس غذا ایسے تجویز ہوتی؟ اور ان حضرات قدسی نفوس کے پاک و مقدس اجسام کی پرورش نجس غذا سے کیوں ہوئی؟ اگر مسئلہ استحلال کو جواب میں لیں تو اسی سے ہم بھی جواب دے سکتے ہیں۔

حافظ ابن قیم و حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی قائلین طہارت میں

یہ دونوں حضرات بھی مٹی کو طہا رکھتے ہیں، چنانچہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے فتاویٰ میں اثبات طہارت کی سعی کی ہے، اور حافظ ابن قیم نے بدائع الفوائد ۱۱۹ تا ۱۲۶-۳ میں، بلکہ انھوں نے اس مسئلہ میں دو تہجوں کے درمیان ایک خیالی منظرہ کا بھی سہا بانہا ہے، اس کی بنیاد بھی امام شافعی ہی جیسے نظریہ پر ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا: اس قسم کے من گھڑت مناظروں اور افتادوں پر مجھے حافظ ابن قیم جیسے حضرات سے اتنی زیادہ حیرت نہیں ہے، جس قدر کہ فقہائے امت میں سے امام شافعی رحمہ اللہ ایسے جلیل القدر فقیہ کی طرف مذکورہ بالا طریق استدلال کی نسبت سے ہے، کیونکہ امور نگوین اور امور تخریج میں بڑا فرق ہے، اس لئے دونوں کو ساتھ ملا کر مسائل کا فیصلہ کرنا کسی طرح مناسب نہیں۔

محدث نووی کا انصاف

فرمایا: اس مسئلہ میں علامہ نووی رحمہ اللہ کا منصفانہ قول دیکھ کر مجھے بہت خوشی ہوئی، آپ نے شرح المہذب ۲۵۵۳ میں لکھا: ”ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے اس مسئلہ میں بہت سے قیاسات اور مناسبات بے فائدہ ذکر کی ہیں، نہ ہم ان کو پسند کرتے ہیں، نہ ان سے استدلال کو جائز سمجھتے ہیں، بلکہ ان کے لکھنے میں بھی تصحیح و تنقیح خیر کرتے ہیں۔“

علامہ شوکانی کا اظہار حق

قاضی شوکانی نے باوجود غلہا ہری ہونے کے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا: ”قائلین طہارت مٹی یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ اصل اشیاء میں طہارت ہے لہذا اس سے بغیر کسی دلیل کے عدول نہیں کر سکتے، لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مٹی کو زائل کرنے کے جو تعبدی طریقے مروی ہوئے ہیں، یعنی غسل، مسح، فرک، حت، سلت یا حک، ان سے تو اس کی نجاست ہی ثابت ہوتی ہے، کیونکہ کسی چیز کے نجس ہونے کی یہی دلیل کیا کم ہے کہ شریعت اس کے ازالہ کے طریقے بتلائے، پس صواب یہی ہے کہ وہ نجس ہے، اور اس کو طریقی مذکورہ میں سے کسی ایک طریقہ پر زائل کرنا جائز و درست ہے۔“ (نیل الاوطار ۱۵۳)

صاحب تحفۃ الاحوذی کی تائید

مذکورہ بالا عبارت نقل کر کے آپ نے لکھا: ”علامہ شوکانی کا یہ کلام حسن جید ہے“ (تحفۃ ۱۱۴) لیکن آگے چل کر آخر صفحہ میں غسل و فرک کی بحث لکھتے ہوئے آپ نے صرف حافظ ابن حجر کا قول نقل کر دیا ہے اور محدث علماوی رحمہ اللہ نیز محقق یعنی کے جوابی ارشادات کو نقل نہیں کیا، جو شان تحقیق و انصاف سے بعید ہے۔

صاحبِ مرعۃ کا رویہ

آپ نے علامہ شوکانی کا قول مذکور نقل کر کے اپنی استہداف و تصنیف کی طرح تائید و تحسین نہیں کی، اور پھر لکھا کہ ”خاہر بی بی ہے کہ منی نجس ہے“ اس کی طہارت غسل یا فرک وغیرہ سے ہو سکتی ہے، لیکن رطب و یابس کا فرق میرے نزدیک صحیح نہیں، کیونکہ مسند احمد و ابن خزیمہ کی حدیث عائشہ میں ترک غسل دونوں حالتوں میں ثابت ہے، اس حدیث کو حافظ نے فتح الباری میں ذکر کر کے اس سے سکوت کیا، اور ان احادیث کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان سے طہارت منی کا ثبوت نہیں ہوتا، بلکہ ان سے صرف کیفیتِ تطہیر معلوم ہوتی ہے، اور زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ نجس تو ہے مگر اس کی تطہیر میں خفت شروع ہے کہ بغیر پانی کے بھی پاک ہو سکتی ہے اور ہر نجس کو پانی سے پاک کرنا ضروری بھی نہیں ہے، ورنہ جو تین من نجاست نکلنے پر اس کی طہارت منی پر گزرنے سے نہ ہوتی، ناخ

علامہ شوکانی نے یہ بھی لکھا کہ اس مقام میں لمبی چوڑی بحثیں اور بہت کچھ قیل و قال ہوئے ہیں، اور مسئلہ اسکا متحق بھی ہے، لیکن بات بڑھ کر یہاں تک پہنچ گئی کہ بہت کمزور قسم کے دلائل بھی گھڑ لئے گئے، مثلاً بنی آدم کے شرف و کرامت اور منی کی طہارت سے حجت چڑھانا، ناخ

بحث مطابقت ترجمۃ الباب

امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمہ و عنوان باب میں تین امور کا ذکر کیا ہے، غسل منی فرک منی اور غسل رطوبت فرج، مگر جو حدیث لائے ہیں، ان سے بظاہر صرف امر اول کا فیصلہ نکلتا ہے، باقی دو کا نہیں اس لئے حدیث سے ترجمہ و عنوان کی مطابقت زیر بحث آگئی ہے۔ اور شارحین بخاری نے مختلف طور سے جواب دیں کا فرض ادا کیا ہے۔ مثلاً (۱) علامہ کرمانی نے فرمایا: اگر کہا جائے کہ حدیث الباب میں تو فرک منی کا ذکر نہیں ہے، تو میں کہوں گا حدیث میں غسل منی کا ذکر ہے، جس سے ثابت ہوا کہ فرک پراکتفا نہیں ہوگا، ترجمۃ الباب کا مطلب یہی تھا کہ منی کا حکم غسل و فرک کے لحاظ سے بتلایا جائے کہ ان میں سے کون سا حکم حدیث سے ثابت ہے اور واجب کیا ہے۔ نیز حدیث سے غسل رطوبت فرج کا حکم بھی معلوم ہو گیا، کیونکہ جماع کے وقت احتیاط منی سے چارہ نہیں، یا ترجمہ میں سب احادیث پیش نظر رہی ہوں گی جو اس باب میں وارد ہیں اور بعض امور پر دلالت کرنے والی حدیث پراکتفا کیا، اس طرح امام بخاری یہ کثرت کیا کرتے ہیں، یا ارادہ اس سے متعلق حدیث بھی ذکر کرنے کا ہوگا، مگر نہ لائے، یا اپنی شرط پر نہ پایا ہوگا (۲) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ حدیث فرک کو نہیں لائے، بلکہ حسبِ عادت اس کی طرف صرف اشارہ کر دیا، کیونکہ حضرت عائشہ سے غیر بخاری میں فرک کی روایات موجود ہیں، پھر حافظ نے وہ روایات ذکر کی ہیں، اور مسئلہ غسل رطوبت فرج کے بارے میں صریح حدیث مثلاً امام بخاری آخر کتاب الفسل میں لائیں گے، اگرچہ یہاں ذکر نہیں کی، گویا یہاں اس مسئلہ کا حدیث الباب سے استنباط کر لیتے، اس طرح کہ کپڑے پر جو منی لگ جاتی ہے، وہ اکثر اختلاف رطوبت فرج سے خالی نہیں ہوتی۔ (۳) علامہ قسطلانی نے فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث فرک ذکر نہیں کی، مگر اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے، جیسا ان کی عادت ہے، یا ارادہ اس سے متعلق حدیث لائے گا ہوگا، پھر کچھ ہے اس کو مانے کا موقع نہ ملا، یا اس کو اپنی شرط پر نہ پایا ہوگا۔ تیسری چیز غسل رطوبت فرج کے بارے میں قسطلانی نے حافظ کی رائے کا اتباع کیا ہے۔ (۴) حضرت ابوالحسن مولا نا گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا: پہلی بات تو باب کی دونوں حدیثوں سے ثابت ہے، دوسری اس پر قیاس سے ثابت ہوئی کہ جب نماز اٹھنے کے بقا کی صورت میں جائز ہوگئی تو اس کپڑے میں بھی قیاساً درست ہو جائے گی، جس سے فرک منی ہوا ہو، کیونکہ پوری طرح نجاست کا ازالہ دونوں میں نہیں

۱۔ علامہ ردی مثنیٰ نے ان دونوں روایات میں عمار کی وجہ سے ضعیف معمول قرار دیا ہے، اور ابن جبر کے حضرت عائشہ سے حدیث صحیح کی سبب سے متعلق بھی کہا ہے، (الجواہر المکی ۳۰۲-ج ۱ ص ۱۷۷ معارف السنن ۱۳۸۷-۱۳۸۸)

ہوا، البتہ تقلیل نجاست ہوگئی، اور عام ابتلا کے سبب مٹی کے بارے میں شریعت نے یہ سہولت دیدی ہے کہ باوجود نجاست اس کے کم کو معاف کر دیا، تیسری بات لفظ جنابت سے ثابت ہوئی کہ اس میں مرد و عورت دونوں کے اثرات جنابت شامل ہیں، لہذا ترجمہ الباب کے متبنوں اجزاء احادیث الباب سے ثابت ہو گئے (۵) محقق یعنی رحمہ اللہ چونکہ صاف سیدھی بات پسند کرتے ہیں اور کھینچ جان کے قائل نہیں، اس لئے وہ حافظ وغیرہ کی مندرجہ بالا توجیہات سے خوش نہیں ہیں اسی لئے انھوں نے لکھا: یہ اعتذار وارد ہے، کیونکہ قاعدہ سے جب کسی باب کا کوئی ترجمہ یا عنوان کسی چیز کے لئے قائم کیا ہے تو اس چیز کا ذکر حدیث الباب میں آنا چاہیے، اور اشارہ پر اکتفا کی بات بے وزن ہے، جبکہ مقصود و غرض ترجمہ یا اس سے متعلق حدیث کی معرفت ہے ورنہ محض ترجمہ یا عنوان قائم کرنے کا کیا فائدہ؟!

پھر نظر رہے کہ یہاں جو حدیث الباب ذکر ہوئی، ان میں نہ فرک کا ذکر ہے اور نہ "غسل مایصب من المرأة" اس کے بعد علامہ عینی نے لکھا کہ کرمانی نے جو عدد و تاویل پیش کی ہے وہ بھی یہاں کچھ مفید نہیں "ولکن حک الشیء یعنی وبضم" یعنی ہر ترجمہ یا باب کی مطابقت کو ضروری طور پر ثابت کرنے کا التزام غلو کی حد تک پہنچا دیتا ہے۔ (عمدة القاری ۱: ۹۰۶)

صاحب لامع الدراری کا تبصرہ

آپ نے یہاں لکھا "علامہ عینی رحمہ اللہ نے حافظ ابن حجر کے کلام پر حسب عادت سخت گرفت کی ہے اور ان کی بات کو بے وزن کہا ہے، لیکن خود بھی کوئی توجیہ یا ثابت ترجمہ کے لئے پیش نہیں کی، بلکہ اسی طرف مائل ہونے کے ترجمہ الباب کے اجزاء میں سے جز اول کے سوا اور اور کوئی جز و ثابت نہیں ہوتا۔" (لامع الدراری ۱: ۹۳)

ہمیں حضرت شیخ الحدیث دامت فیوضہم کی عظمت اور جلالِ قدر کا پوری طرح اعتراف ہے مگر اس قسم کے نقد مذکور سے اختلاف بھی ہے، اس لئے کہ اگر اہل علم کے یہاں علمی غلطیوں کا احساس زیادہ ہوا کرتا ہے، امام بخاری جیسے جلیل القدر محدث نے امام اعظم کے متعلق کیسے کیسے سخت الفاظ استعمال فرمادیے تو اس کی بنا زیادہ غلط فہمیوں پر تھی، مگر اس قسم کے علمی انتقادات کو حسب عادت وغیرہ الفاظ سے بے وزن بتلانا مناسب نہیں، اگر ایسا ہی ہے تو محقق عینی اور ابن حزم میں کوئی فرق نہ ہو سکے گا، ہم محقق عینی کی اس بات کو نہایت قوی قدر اور جہنی برصاف سمجھتے ہیں کہ تراجم ابواب بخاری کی ہر جگہ اور پوری مطابقت ضروری نہیں، اور اس بارے میں کھینچ جان کر کے کوئی تاویل نکالنا نام و تحقیق کے معیار سے وزن دار نہیں ہے، چنانچہ بعض مواقع میں وہ ایسی تاویل کو "جرح قتل" سے استدعا کے برابر فرمادیتے ہیں۔

فقہ البخاری: ہو سکتا ہے کہ "فقد البخاری" جو ان کے "تراجم ابواب" میں سویا ہوا ہے، اس کا ثبوت غیر احادیث بخاری سے ہوتا ہو، یا بعض ان احادیث بخاری کے اشارات سے ہوتا ہو، جو دوسرے ابواب میں ذکر ہوئی ہیں، مگر علامہ عینی کا اعتراض اپنی جگہ پھر بھی اٹل ہے کہ ترجمہ الباب کی باتوں کا ثبوت اگر اسی باب کی احادیث بخاری سے نہیں ہو پاتا، تو ایسے تراجم و عنوانات کا کچھ فائدہ نہیں، کیونکہ اصل غرض و مقصد تو ان کے مطابق احادیث رسول اللہ ﷺ کی معرفت ہونی چاہیے، جب وہ ان مواقع پر موجود ہیں تو فقہ بغیر حدیث رہ گئی جس کی قیمت و مرتبت اپنی جگہ تھی، اعلیٰ ہو مگر وہ صحیح بخاری مجدد کے لئے شایانِ شان نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم و عہدہ تم وا حکم

تحقیق: لفظ حدیث "غسل الجنایہ" پر علامہ کرمانی نے لکھا کہ جنابت تو معنوی چیز ہے، اس کو دھونے کا کیا مطلب؟ لہذا یا تو مضاف محذوف ہے یعنی اثر جنابت، یا موصوف جنابت، دوسری صورت یہ کہ جنابت بول کر مٹی مجازی مٹی کے لئے گئے ہیں "تسمیة الشیء بام السب" کے طریقہ پر، کیونکہ اس کا وجود سبب بعد صلوة وغیرہ ہے، محقق عینی نے اس کو قتل کر کے لکھا کہ یہ بھی ہو سکتا ہے حضرت عائشہ نے مٹی پر اسم جنابت کا اطلاق فرمایا ہو، لہذا فقہ بر محمد و یا بجاز ماننے کی بھی ضرورت نہیں۔

دلیل حنفیہ: محقق یعنی نے لکھا کہ یہ حدیث بھی حنفیہ کے لئے حجت ہے کہ مٹی نجس ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی تعبیر ”کنت اغسل الجبابہ من ثوب النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ اس پر دل ہے، اور کثرت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسا وہ کیا ہی کرتی تھیں، جو مزید دلیل نجاست ہے۔ علامہ کما فیہ پر نفقہ: آپ نے لکھا تھا ”اس حدیث سے نجاست مٹی پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ ممکن ہے غسل مٹی کا سبب یہ ہو کہ اس کی گذرگاہ (پیشاب کی نالی) نجس ہے، یا پھر اختلاط رطوبت فرج ہو، اس مذہب کے مطابق جس میں رطوبت مذکورہ نجس ہے“ اس محقق یعنی نے نقد کیا کہ ”محققین علماء میں علامہ تشریح کی تحقیق سے مستقر مٹی اور مستقر بول الگ الگ ہیں، اور ایسے ہی ان دونوں کے مخرج بھی جدا جدا ہیں لہذا گذرگاہ کی نجاست والی بات ہے تحقیق ہے، اور نجاست رطوبت فرج کا مسئلہ اختلافی ہے، اس کی وجہ سے بھی استدلال مذکور کو کمزور نہیں کہہ سکتے۔“ (مدونہ القاری: ۹۱۰-۱۰۱۱)

بَابُ إِذَا غَسَلَ الْجَنَابَةَ أَوْ غَيْرَهَا فَلَمْ يَذْهَبْ أَنْزَهُ

(اگر مٹی یا کوئی اور نجاست دھوئے اور اس کا نشان زائل نہ ہو تو کیا حکم ہے؟)

(۲۲۸) حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ سَأَلْتُ الزَّاجِدَ قَالَ سَأَعْمُرُ وَبُنْ مَيْمُونُ قَالَ سَمِعْتُ سُلَيْمَانَ بْنَ يَسَارٍ فِي الثُّوْبِ تَغْيِيلَهُ الْجَنَابَةَ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ كُنْتُ أَغْبِلُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ يَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ وَآثَرُ الْغَسْلِ فِيهِ بَقَعَ الْمَاءُ:

(۲۲۹) حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ سَأَلَ زُهَيْرٌ قَالَ سَأَعْمُرُ وَبُنْ مَيْمُونُ بْنُ مَيْمُونٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا كَانَتْ تَغْيِيْلُ الثَّوْبَ مِنَ ثَوْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ أَزَاهُ فِيهِ بَقْعَةً أَوْ بَقْعًا.

ترجمہ (۲۲۸): حضرت عمر بن ميمون کہتے ہیں کہ میں نے اس کپڑے کے متعلق جس میں جنابت (ناپاکی) کا اثر آگیا ہو سليمان بن يسار سے سنا وہ کہتے تھے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے مٹی کو دھو ڈالی تھی، پھر آپ نماز کے لئے باہر تشریف لے جاتے اور دھونے کا نشان یعنی پانی کے دھبے کپڑے میں ہوتے تھے۔

ترجمہ (۲۲۹): سليمان بن يسار حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ رسول اکرم ﷺ کے کپڑے سے مٹی کو دھو ڈالی تھیں (وہ فرماتی ہیں کہ) پھر (کبھی) میں اس میں ایک ادھبہ یا کئی دھبے دیکھتی تھی۔

تشریح: محقق یعنی رحمہ اللہ نے لکھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس باب سے یہ ہے کہ کسی قسم کی نجاست دھونے کے بعد اگر اس کا اثر و نشان باقی رہ جائے تو اس کا شرعاً کچھ حرج نہیں ہے، جیسا کہ باب کی دونوں حدیثوں سے یہی بات ثابت ہوتی ہے، پھر لکھا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جو اس سے مراد اثر مٹی مشغول لیا ہے، وہ غلط ہے، کیونکہ وہ نجاست اگر بعینہ باقی رہی تو یہ طہارت کو ناقص کرنے والی ہے البتہ اس کا اثر رنگ وغیرہ دھونے کا ادھبہ باقی رہ گیا تو اس کا بے شک کچھ حرج نہیں ہے، لہذا اثر ما مراد ہے، اگر مٹی مراد نہیں ہے، چنانچہ حدیث الباب کا لفظ ”واثر الغسل فی ثوبہ بقع الماء“ بھی اس کو تکرار ہے۔

ترجمہ الباب میں اوغیر ہا سے مراد غیر جنابت ہے، جیسے دم حیض وغیرہ، لیکن امام بخاری نے اس باب میں کوئی حدیث ایسی ذکر نہیں کی جس سے ترجمہ کا یہ جز ثابت ہوتا۔

بحث و نظر: علامہ یعنی نے یہاں بھی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس کلام پر نفقہ کیا ہے کہ ”امام بخاری نے اگرچہ باب میں صرف حدیث جنابت ذکر کی ہے مگر غیر جنابت کو اس کے ساتھ قیاساً شامل کیا ہے، یا اس سے اشارہ الوداد کی حدیث ابی ہریرہ کی طرف کیا ہے، جس میں ہے کہ حضرت خولہ بنت یسار نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں عرض کیا: یا رسول اللہ! میرے پاس صرف ایک کپڑا ہے حالت حیض میں

وہ لوٹ ہو جاتا ہے تو کس طرح کروں؟ آپ نے فرمایا: جب تم پاک ہو جایا کرو تو اس کو صولیا کرو، عرض کیا: اگر اس سے خون نہ جائے یعنی پوری طرح صاف نہ ہو آپ نے فرمایا: بس پانی سے دھو لیتا کافی ہے، پھر اس کا اثر و نشان (رنگ وغیرہ) رہ جائے تو کوئی حرج نہیں۔

ترجمہ بلا حدیث غیر مفید

محقق یعنی رحمہ اللہ نے حافظ کے کلام مذکور کو نقل کر کے لکھا: یہاں تک تو بات معقول ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ ترجمۃ الباب میں ایک مسئلہ ذکر کرتے ہیں، پھر اسی پر دوسرے مسائل قیاس کرتے ہیں، یا کوئی حدیث باب میں لاتے ہیں، جس کی ترجمۃ الباب پر دلالت و مطابقت ہو، لیکن اس امر کو معقول و مفید نہیں کہا جاسکتا کہ ہم کہیں امام بخاری ترجمہ میں ایسی بات بھی کہہ رہے ہیں، جس کے لئے اس باب میں کوئی حدیث بھی موافق و مطابق نہیں لائے۔ اس کے علاوہ حافظ ابن حجر کا کہنا بھی محل نظر ہے کہ غیر جنابت کو قیاس سے ثابت کیا ہے کیونکہ قیاس سے ان کی مراد معلوم نہیں کون سا قیاس ہے، لغوی، اصطلاحی، شرعی، یا منطقی، اور اس کو قیاس فاسد کے سوا کیا کہیں؟! رہی اشارہ والی بات تو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ امام بخاری حدیث ابی داؤد مذکور سے واقف تھے یا نہیں؟ غرض یہ سب نکتہ و چین کی باتیں ہیں، یہ (جو مقام تحقیق کے مناسب نہیں) (عمدۃ القاری ۱۹۱)

حضرت شیخ الحدیث دام فیضہم کا ارشاد

آپ نے یہاں اصولی تراجم بخاری میں سے اصل ۳۴ کی طرف اشارہ فرمایا، جو مقدمہ لا مع ۱۰ میں حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے افادات میں سے ذکر کی گئی ہے اور لکھا کہ ”ممکن ہے اور غیر ہا کا اضافہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اسی اصل کے تحت کیا ہو، لہذا اس کو حدیث الباب سے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔“ (لا مع ۹۶)

حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم کا ارشاد مذکور نہایت اہم و مفید ہے، اور آپ نے اصل مذکور فیض الباری ۹۷-۱۰۱ سے اخذ کیا ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ امام بخاری کی عادت یہ بھی ہے۔ جب حدیث کا مضمون کسی خاص جزئی پر وارد ہو جو مران کے نزدیک وہ حکم عام ہو تو وہاں وہ لفظ او غیر ہا ترجمہ میں رکھ دیتے ہیں تاکہ افادہ تعلیم ہو، اور ایہام تخصیص نہ رہے، پھر اس پر وہ باب میں نہ کوئی دلیل لاتے ہیں، نہ اس کی تلاش کی ضرورت۔

جیسے ”باب الفتنۃ وهو واقف علی ظہر الدابة او غیرھا“ میں کیا (بخاری ۱۸) کہ حضور کریم ﷺ کا داہ پر ہوتا تو بعینہ اسی حدیث میں مذکور ہے گو دوسرے طریق سے مروی میں ہے، اس لئے امام بخاری نے وغیرہا کا لفظ ترجمہ میں بڑھا دیا، اور یہی ان کی عادت ہے کہ ترجمہ میں ایسا لفظ ذکر کر دیتے ہیں جس کا ذکر اس موقع کی حدیث الباب میں نہیں ہوتا بلکہ اسی حدیث میں دوسرے طریق سے مروی میں ہوتا ہے، پھر بعض مرتبہ وہ اس کو اس دوسرے طریق سے بخاری میں دوسری جگہ روایت کرتے ہیں اور عمدۃ القیر و الخ کے طور پر ترک کر دیتے ہیں اور بعض اوقات وہ لفظ بخاری میں ہوتا بھی نہیں، بلکہ دوسری جگہ ہوتا ہے، اور اسی کی رعایت سے وہ لفظ ترجمۃ الباب میں ذکر کر دیتے ہیں (یہاں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے صرف عادات بخاری کا ذکر کیا ہے، کوئی تبصرہ اس پر نہیں کیا ہے، فہم)

قولہ فلم یذہب اثرہ

علامہ یعنی رحمہ اللہ نے لکھا کہ اثرہ کی ضمیر کمل واحد من غسل الجنابة او غیرہا کی طرف راجع ہے، اور علامہ کرمانی نے بھی لکھا کہ اثرہ سے مراد اثر الغسل ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے ضمیر مذکر کی وجہ سے اثر الشیء افسوس لیا وہ صحیح نہیں ہے جیسے ہم پہلے لکھ چکے ہیں، اس

لئے کرمانی کی توجیہ زیادہ بہتر ہے، کیونکہ بقاءِ غسل معز نہیں، نہ کہ بقاءِ مغسول کردہ معز ہے، یہ دوسری بات ہے کہ کہیں ازلیہ اثر مغسول بہت دشوار ہو تو وہ شرعاً معاف ہے دوسرا نسخہ علامہ کرمانی نے فلم بذہب اثر یا کا بھی نقل کیا ہے، اس وقت تاویل مذکور کی بھی ضرورت نہیں رہتی، مگر کرمانی نے اس کی تعمیر اثر الجہاد سے جو کی وہ اس کو حافظ ابن حجر کی توجیہ مذکور سے متحد کر دیتی ہے، جس کی غلطی ظاہر ہے (مرقاۃ ۱: ۹۱۸)۔
 قولہ کسب الغسل: پر علامہ عینی نے لکھا کہ علامہ کرمانی نے اس کی مراد غسل اثر منی بتلائی ہے، جو صحیح نہیں، بلکہ مراد غسل منی ہے، اور ضمیر مذکر باعتبار منی جنابت کے ہے کہ اس کے معنی یہاں منی کے ہیں۔

بَابُ أَبْوَالِ الْإِبِلِ وَالذَّوَابِ وَالْغَنَمِ وَمَرَا بِضْهَا وَصَلَّى أَبُو مُوسَى فِي دَارِ الْبَرِيدِ وَالْمَرْقِيَيْنِ وَالْبَرِيَّةِ إِلَى جَنْبِهِ فَقَالَ هُنَا وَكَمْ سَوَاءٌ

(ابوہ، چہائے اور بکریوں کے پیشاب اور ان کے رہنے کی جگہوں) کا حکم کیا ہے) حضرت ابوموسیٰ نے دارالبرید میں نماز پڑھی جہاں کو برقا، حالانکہ اس کے قریب ہی جنگل یعنی صاف میدان تھا، آپ نے فرمایا یہ جگہ اور دیگر یعنی جنگل (دلوں) برابر ہیں،
 (۲۳۰) حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ خَرَّبٍ عَنْ خَمَادِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قَلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَدِمَ أَنَسٌ مِنْ عُكْلٍ أَوْ غَرْبَةٍ فَأَجْتَوَى الْمَدِينَةَ فَأَمَرَ هُمُ النَّبِيُّ ﷺ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِبَلْقَاحٍ وَأَنْ يُشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَآبِئِهَا فَاسْتَلْقَوْا فَلَمَّا صَحُّوا قَالُوا رَأَيْتُمُ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَسْنَا فَوَاللَّعْنِ لَفَجَاءَ الْغَبَرُ لِي أَوَّلَ الشَّهْرِ قَبِضْتُ فِي أَثَرِهِمْ، فَلَمَّا ارْتَفَعَ النَّهَارُ جِئْتُ بِهِمْ فَأَمَرَ بِقَطْعِ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمْ وَسِمَرَتْ أَعْيُنُهُمْ وَالْقُرَآءَةُ الْخَوْرَةُ يُسْتَفْزُونَ فَلَا يُسْفُونَ قَالَ أَبُو قَلَابَةَ فَهَوَّءَ لَاءً مَرُفُوًّا فَقَالُوا وَكَفَرُوا وَغَدَّ إِيصَابُهُمْ وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ:

(۲۳۱) حَدَّثَنَا إِدْرِيسُ قَالَ قَدِمْنَا خُفَيْةً قَالَ أَنَا أَبُو النَّجَّاحِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي قَبْلَ أَنْ يُعْنِيَ الْمَسْجِدَ فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ:

ترجمہ (۲۳۰): حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ کچھ لوگ عکلی یا عربیہ (قبیلوں) کے آئے اور مدینہ پہنچ کر وہ بیمار ہو گئے، تو رسول ﷺ نے انھیں دودھ دینے والی اونٹنیوں کے پاس لے جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ وہاں کی اونٹنیوں کا دودھ... اور پیشاب چیک چنانچہ وہاں چلے گئے اور جب اچھے ہو گئے تو رسول ﷺ کے چرواہے کوئل کے کرے جانوروں کو ہانک لے گئے۔ دن کے ابتدائی حصے میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس (اس واقعہ کی) خبر آئی تو آنے ان کے پیچھے آدمی بھیجے جب دن چڑھ گیا تو (تلاش کے بعد) وہ (طزین) حضور کی خدمت میں لائے گئے، آپ کے حکم کے مطابق (شدید جرم کی بناء پر) ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے گئے اور آنکھوں میں گرم لٹاؤں بھری گئیں اور (مدینہ کی) پتھر چلی زمین میں ڈال دیے گئے (پاس کی شدت سے) پانی مانگتے تھے، مگر انھیں پانی نہیں دیا جاتا تھا۔
 ابو قلابہ نے (ان کے جرم کی تکفیر ظاہر کرتے ہوئے) کہا کہ ان لوگوں نے (اول) چوری کی (پھر) قتل کیا، اور (آخر) ایمان سے پھر گئے اور اللہ اور اس کے رسولؐ سے جنگ کی۔

ترجمہ (۲۳۱): حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ مسجد کی تعمیر سے پہلے کربوں کے پاؤں سے نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔
 تفسیر: پہلی حدیث الباب میں جو واقعہ بیان ہوا ہے وہ قبیلہ عکلی و عربیہ کے لوگوں سے متعلق ہے، جن کی تعداد بہ روایت طبرانی والی عوانہ سات تھی، چار عربین کے اور تین عکلی کے تھے، لیکن بخاری کی روایت کتاب الجہاد سے تعداد آٹھ معلوم ہوتی ہے، تو تحقیق یعنی یہ یہ

فیصلہ فرمایا کہ آٹھواں شخص ان دونوں قیلوں کے علاوہ کسی اور قید کا مکران کے اجاب میں سے ہوگا۔ (مدۃ القاری: ۹۰۔)

پھر یہ واقعہ صحیح بخاری میں مختلف ایواب میں مزید بارہ جگہ آئے گا، اور ہر جگہ واقعہ میں کی زیادتی یا اجمال کو تفصیل ہے، مثلاً یہاں ذکر ہوا کہ وہ لوگ جب تندرست ہو گئے تو انھوں نے حضور اکرم ﷺ کے چرواہے کو قتل کر دیا، اور اونٹ کھول کر بٹکالے گئے، ۳۲۳ بخاری "سب اذا حرق المشوک المسلم هل یحرق" میں یہ بھی ہے کہ وہ اسلام چھوڑ کر کافر ہو گئے، اسی طرح ۶۰۲ "باب المغازی" اور ۵۲ "باب من خرج من ارض لا تلائمہ" میں ہے کہ وہ اپس ہو کر جب وعرہ کے کنارے پہنچ گئے تو اسلام کے بعد اختیار اختیار کر لیا ۶۳ تفسیر "مدۃ سب قولہ تعالیٰ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ" میں یہ بھی ہے کہ انھوں نے قتل نفس کیا، اور خدا اور رسول خدا سے بخار بہ کیا، اور اپنے ناروا طریقوں سے رسول اکرم ﷺ کو خوف زدہ کرنا چاہا ۱۰۰۵ کتاب المحاربین میں ہے کہ وہ مرتد ہو گئے اور چرواہوں کو قتل کیا۔

حدیث الباب کے تحت بہت سے مسائل نکلتے ہیں، ان کی تفصیل اور اختلاف ائمہ کی تشریح آگے رہی ہے، دوسری حدیث الباب سے اتنا معلوم ہوا کہ بناء مسجد سے پہلے حضور ﷺ بکریوں کے باڑوں میں نماز ادا فرما یا کرتے تھے، مقصد یہ کہ علاوہ دوسری صاف ستھری زمینوں کے وہاں بھی چونکہ سطح مستوی و صاف ہوتی تھی، اور اسی لئے ان میں لوگ بیٹھے اٹھتے تھے، تو نماز بھی وہاں پڑھی جاتی تھی، اس کا یہ مطلب نہیں کہ باڑے میں خاص ان جگہوں میں بھی نماز پڑھتے تھے جہاں بکریوں کے پیشاب اور چھینٹیاں وغیرہ ہوتی تھیں، کیونکہ اسی جگہوں میں نماز پڑھنا تو نفاق کے بھی خلاف تھا، اور لوگ گندی غلیظ جگہوں میں بیٹھنا بھی پسند نہیں کرتے تو نماز کے وہاں ادا کرنے کا کیا موقع ہے، اور اگر اس کو مان بھی لیں کہ نماز کے لئے ایسی جگہ کوئی وجہ عدم جواز کی نہیں ہے، جیسا کہ امام بخاری بظاہر سمجھتے تھے کہ جن جانوروں کا گوشت حلال ہے، ان کے پیشاب و گوبر بھی پاک ہیں، تب بھی اس حدیث سے ان کا مسئلہ ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ وہ بات بناء مسجد سے قبل کی ہے، خود راوی اسی کو بتا رہے ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حزم نے حضرت ابن عمرؓ کی روایت مسجد میں کتوں کے آنے جانے اور پیشاب کرنے کی نقل کر کے دعویٰ کیا ہے کہ یہ بات نجاستوں کے احکام نازل ہونے سے قبل کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: ابوالوازیل مالک اللہم کی نجاست و طہارت کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کے اقوال منقول ہیں، عام طور سے صحابہ میں یا تو امام احمد کی طرف کوئی قول منسوب ہی نہیں ہوا یا امام مالک کی طرح ان کو بھی طہارت کا قائل کہا گیا ہے، دوسرے یہ کہ وہ اؤدھاہری بھی طہارت کے قائل ہیں، مگر ابن حزم ظاہری شدت سے نجاست کے قائل ہیں اور انھوں نے اس پر فیصلہ میں سیر حاصل بحث کی ہے، جو قائل مطالعہ ہے، سب سے پہلے یہاں ہم مذاہب نقل کرتے ہیں:-

تفصیل مذاہب: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا:- حدیث الباب سے قائلین طہارت نے استدلال کیا ہے، اس طرح کے ابوالوازیل کے لئے تو اس میں صراحت ہے باقی دوسرے مالک اللہم جانوروں کو اس پر قیاس کر لیا، یہ قول امام مالک، امام احمد اور ایک حنفی سلف کا ہے، اور شافعیہ میں سے ان کی موافقت ابن خزیمہ، ابن المذہر، ابن حبان، اصطرخی، رویانی نے کی ہے، دوسرا مذاہب امام شافعی اور جہور کا ہے، جو تمام ابوالوازیل کی نجاست کے قائل ہیں، خواہ وہ مالک اللہم جانوروں کے ہوں یا غیر مالک اللہم کے (فتح الباری ۱: ۲۳۵)

تحقیق یعنی رحمہ اللہ نے لکھا:- امام مالک رحمہ اللہ نے حدیث الباب سے طہارت ابوالوازیل مالک اللہم پر استدلال کیا ہے اور یہی مذاہب، امام احمد، امام محمد بن الحسن، اصطرخی، شافعی، رویانی، شافعی کا بھی ہے، اور شافعی، عطاء، نخعی، زہری، ابن سیرین، حکم، اور ثوری کا بھی یہی قول ہے، ابو داؤد بن علیہ نے کہا کہ ہر حیوان کا پیشاب و گوبر پاک ہے، بخاری کے اور بھی قول و اؤدھاہریہ (کا بھی ہے، لکھا کہ ابن حزم فی منہجہ ۱: ۱۶۹)

امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام ابو یوسف، ابو ثور اور دوسرے بہت سے حضرات تمام ابوالوازیل (دارودا مالک اللہم و غیر مالک اللہم)

کو بخش کہتے ہیں بخیر اس مقدار کے جو معاف ہے (مدۃ القاری: ۹۱۔)

صاحب المانی الاخبار نے لکھا کہ یہی قول باوجود ظاہریت کے ابن حزم کا بھی ہے، اور انہوں نے اس بارے ”مخلی“ میں بسوط بحث کی ہے اور اس مذہب کو متفرق طریقوں سے ثابت و مدلل کیا ہے، اور اسی مذہب کو جماعت سلف سے نقل کیا ہے، جن میں حضرت ابن عمر، حضرت جابر حسن، ابن المسیب، زہری، ابن سیرین اور محمد ابن ابی سلیمان کا ذکر کیا ہے۔

امام احمد کا مذہب: اگرچہ حافظ دینی نے امام احمد کا مذہب صرف ایک ہی قول کے لحاظ سے ذکر کیا ہے، جس کی وجہ بظاہر اس کی شہرت ہے مگر ان کا دوسرا قول نجاست کا بھی منقول ہے چنانچہ محقق ابن قدامہ نے لکھا:۔

”ما قول الہم کا بول و روٹ ظاہر ہے، کلام خرقی سے یہی مفہوم ہوتا ہے اور یہی قول عطاء بنی، ثوری، و امام مالک رحمہ اللہ کا ہے، اور امام احمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ نجس ہے، اور یہی قول امام شافعی و ابو ثور کا ہے، اور حسن سے بھی ایسا ہی منقول ہے کیونکہ بول و روٹ آنحضرت کے ارشاد ”استنزز هو امن البول“ کے معنی میں داخل ہے۔“

علامہ ابن قدامہ جنہی کی اس نقل سے معلوم ہوا کہ مسئلہ زیر بحث میں امام احمد رحمہ اللہ کے دو قول ہیں، مگر وہ بول و روٹ اول ہے (الکوکب الدرری ۱۲۷) نیز لامع الدراری ۹۶۔ ۱ میں ہے کہ بظاہر امام بخاری نے امام مالک کے مذہب کی موافقت کی ہے، جو حنفیہ، شافعیہ اور جمہور کے خلاف ہے اور امام احمد رحمہ اللہ سے دونوں قول منقول ہیں، علامہ کرمانی نے لکھا کہ ابن بطال نے کہا: امام مالک ابوالی ما کول اللحم کی طہارت کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہ و امام شافعی فرماتے ہیں کہ سارے ایوال نجس ہیں، رسول اکرم ﷺ نے عکمل و عرینہ کے لوگوں کو ایوال پینے کی اجازت مرض کی وجہ سے دی تھی۔

حافظ ابن حزم نے بھی مخلی میں امام احمد کا مذہب نقل نہیں کیا، شاید انھوں نے بھی امام موصوف کے قول کی اہمیت نہیں دی کہ ان سے دونوں کی طرح کے اقوال منقول ہیں اور ۱۸۰۔ ۱ میں امام احمد رحمہ اللہ کے واسطے سے حضرت جابن بن زید کا یہ قول بھی نقل کیا کہ ”پیشاب سارے نجس ہیں۔“

راقم الخروف کے نزدیک اول قیول ہی صحیح مذہب کی اہمیت زیادہ ہے، پھر اس لئے بھی اس کی روشنی میں فہم معانی حدیث کی مہم سر کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے، اور ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ بھی درس میں مذہب کے بیان اور خصوصیت سے تائید حقیقت میں اس کے موافق دوسرے ائمہ مجتہدین و دیگر کبار علماء امت کی آراء کو بڑی اہمیت دیا کرتے تھے، اس لئے اوپر کی تفصیل میں اضافہ کیا گیا ہے۔

دلائل مذہب: قائلین طہارت کے دلائل یہ ہیں (۱) حدیث الباب جس سے اوٹ کے پیشاب کی طہارت نصاً اور دوسرے ما کول اللحم جانوروں کے پیشاب کی طہارت قیاً ساقابت ہوتی ہے۔ ابن العربی نے کہا کہ اس حدیث سے طہارت کے قائلین نے استدلال کیا ہے (۲) بکریوں کے پاؤں میں نماز ادا کرنے کی حدیث میں اجازت بھی دلیل طہارت ہے۔ (۳) حدیث براہ فرعون لا ہاس بیسول ما اکل لحمہ (واقطنی) حدیث جابر ما اکل لحمہ فلا ہاس بیولہ (واقطنی) (۴) اثرابی موسیٰ کہ دار البرید میں نماز پڑھی، جہاں جانوروں کا گوشت تھا، اور قریب ہی صاف ستھرے میدان میں نہ پڑھی، اور فرمایا کہ نماز یہاں اور وہاں برابر ہے، اس سے امام بخاری نے استدلال کیا ہے (۵) ابن المنذر نے کہا کہ اسل اشیاء میں طہارت ہے تا آنکہ نجاست ثابت ہو، اور عکمل و عرینہ کے لوگوں سے اس حکم طہارت کو خاص سمجھنا اس لئے صحیح نہیں کہ کوئی دلیل تخصیص نہیں ہے، دوسرے یہ کہ بازاروں میں بکریوں کی ہنگلیاں فروخت ہوتی ہیں، جن پر اہل علم نے بھی تکبر نہیں کی، تیسرے یہ کہ اوٹ کا پیشاب وادوں میں استعمال ہوتا رہا پہلے بھی اور اب بھی، اور اس کو بھی علماء نے بھی نہیں روکا (رحمہم اللہ ۱۰۰)۔

نیل الاوطار میں ابن المنذر کا استدلال مذکور نقل کر کے علامہ محمد الدین ابن حجر رحمہ اللہ کا قول نقل کیا: ”جب بکریوں کے پاؤں میں نماز کی اجازت مطلقاً دے دی گئی اور کوئی شرط حائل کی نہیں لگائی گئی کہ مثلاً کپڑا پورا یا وغیرہ بچھا کر پڑھی جائے، جو پیشاب سے بچانے،

ایسے ہی احکام اسلام سے ناواقف فومسلوں کو جب مطلقاً شرب بول اہل کی اجازت دے دی گئی، اور پھر ان کو نہ مذہب و نہ دھرم صاف کرنے کا حکم دیا گیا، اور نہ نماز وغیرہ کے لئے ان کو بدن اور کپڑوں سے لگے ہوئے پیشاب کو دھونے کا حکم دیا گیا، باوجودیکہ وہ لوگ اونٹ کا پیشاب پینے کے عادی بھی تھے (یعنی ایسی حالت میں اور بھی زیادہ ان کو پاکی کے احکام بتلانے کی ضرورت تھی) یہ سب امور اس کی دلیل ہیں کہ قائلین طہارت کا مذہب صحیح ہے (بتان امام مختصر نعل الاوطار ۹۰ و فقہ الاخوانی ۷۸)۔

صاحب فقہ نے نقل مذکور کے بعد اپنی طرف سے لکھا کہ میرے نزدیک بھی ظاہر قول طہارت بولی، ماکول المہم ہی کا ہے،

حافظ ابن حزم کے جوابات

اس سلسلہ میں نہایت مبسوط و مکمل بحث تو ”مخنی“ میں ہے، جو ۱۶۸۱ء تا ۱۸۲۱ء تک پھیلی ہوئی ہے، جس میں قائلین طہارت کے تمام حدیثی، اثری و عقلی دلائل کے کافی و شافی جوابات دیئے ہیں، اور امام احمد رحمہ اللہ کا انھوں نے کوئی مذہب ذکر نہیں کیا، جس سے معصوم ہوتا ہے کہ وہ ان کو قائلین نجاست میں سمجھتے ہیں، یا کم از کم قائل طہارت قرار دینے میں تو ضرور متامل ہیں۔ گو یا امام احمد کے جس قول کو شہرت دے دی گئی ہے، وہ ان کے نزدیک زیادہ قوی النسبت نہیں ہے اور ہمارا حاصل مطالعہ بھی یہی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

حافظ ابن حزم کی مذکورہ میر حاصل بحث کو مطالعہ کرنے کی گزارش کر کے ہم یہاں صرف امام طحاوی، ابن حجر، اور محقق عینی کے جوابات مختصر اذکر کر دینا چاہتے ہیں واللہ الموفق:۔

امام طحاوی کے جوابات

گو حافظ ابن حزم کی سی ہمہ گیری نہیں، مگر پھر بھی امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس موضوع پر حسب عادت دونوں طرف کے دلائل نہایت عمدگی سے محدثانہ طرز میں جمع کر دیئے ہیں، جو امانی الاحبار میں پوری تشریحات و انتحاحات کے ساتھ ۲۰۷ سے ۲۱۶ تک پھیلے ہوئے ہیں، جن کے مطالعہ سے ایک محقق عالم مستغنی نہیں ہو سکتا، افسوس ہے کہ طوالت کے ذریعے ہم ان کو بھی یہاں نقل نہیں کر سکے۔

محقق عینی کے ارشادات

حدیث الباب میں اجازت بحالیہ ضرورت تھی، لہذا بغیر ضرورت کے اس کو مطلق و مباح سمجھنا صحیح نہیں، جس طرح ربی کپڑا پہننا مردوں پر حرام ہے، مگر حرب کے موقع پر اور مرض خارش کے سبب، نیز سخت سردی میں بھی جب دوسرا کپڑا نہ ہو مباح ہے، غرض شریعت میں جو از وقت ضرورت کے احکام بہ کثرت موجود ہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کو بہ طریق وحی معلوم ہو گیا ہوگا کہ ان لوگوں کی شفا ایسی صورت سے مقدر ہے، اور جب شفا کا یقین ہو تو حرام چیز کا تناول شرعاً جائز ہونے میں کچھ شبہ ہی نہیں ہے، جیسے تناول مردار و خنک بھوک کی حالت میں، اور شراب پینا شدت پیاس اور لہما تا کرنے کے لئے، کہ بغیر اس کے جو ان کا خضر ہو، حافظ ابن حزم نے لکھا کہ یہ بات یقینی طور پر ثابت ہو چکی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عکمل و عینہ کے لوگوں کو شرب بول کا حکم ان کے مرض سے شفا کے لئے بالطور تدبیراً ہی کے دیا تھا، چنانچہ اس سے ان کو صحت بھی حاصل ہو گئی، اور تدبیراً ہی بھی ضرورت شرعیہ کی تحت آتی ہے، قال تلمی ”الامسا اضطر و تم الیسہ“ لہذا جس امر کے لئے انسان مجبور و مضطر ہو جائے، وہ حرام نہیں رہتا، خواہ وہ کھانے کی چیزوں میں سے ہو یا پینے کی، علاوہ اس کے شمس الاحمد نے یہ بھی لکھا کہ ”حضرت انسؓ کی حدیث بروایت قتادہ میں صرف شرب البان کی رخصت دینے کا ذکر ہے اس میں شراب ابوال کا کوئی ذکر نہیں ہے، البتہ روایت حمید الطویل میں اس کا ذکر ہے، پھر جبکہ حدیث مذکور میں حکایت قول نہیں، بلکہ صرف حکایت حال ہے تو ابوال

”مسلم“ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جواب شراب اور دوسرے مسکرات کے ساتھ خاص ہے اور مسکرات اور غیر مسکرات میں فرق اس لئے ہے کہ مسکرات کی حالت اختیار میں استعمال پر بعد شرعی عائد ہوتی ہے، غیر مسکرات میں چیزوں کے استعمال پر حالت اختیار میں بھی کوئی شرعی حد نہیں ہے، دوسرے اس لئے کہ شراب پینے کے مقاصد بہت ہیں، تیسرے اس لئے کہ ایام جاہلیت میں ان لوگوں کا اعتقاد تھا کہ شراب شفا ہے، اس غلط اعتقاد کی شریعت نے مخالفت کی، امام طاہری رحمہ اللہ نے اس کو بیان کیا ہے، اس کے برعکس ابوال اہل کا معاملہ ہے کہ ابن المنذر نے حضرت ابن عباس سے مرفوعاً روایت کی کہ ان سے فساد معدہ کے مرض کو شفا حاصل ہوتی ہے لہذا ایسی چیز کو جس کا دواء ہونا حدیث رسول ﷺ سے ثابت ہوا، ایسی چیز پر قیاس نہیں کر سکتے، جس کا دواء ہونا حدیث سے ثابت ہو چکا ہے۔ اللہ اعلم۔

اس طریقہ پر (جو ہم نے اختیار کیا ہے) جمع بین الادلہ کی صورت ہو جاتی اور ان سب کے موافق عمل بھی ہو جاتا ہے (فتح الباری ۱: ۲۳۵)۔

ذکر حدیث براء و حدیث جابرؓ

ان دونوں احادیث دارقطنی کے جواب میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے انھیں الجبر میں کہا کہ ”دونوں کی اسناد نہایت ضعیف ہیں۔“ صاحب تحفہ نے لکھا کہ یہ دونوں حدیث ضعیف ہیں، احتجاج واستدلال کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ (تحفہ الاحوالی ۱: ۷۸)۔

علامہ کوثری رحمہ اللہ کے افادات

محدث شہید ابو بکر بن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے اپنے مصنف میں جن مسئلہ کے بارے میں امام اعظم پر بکیر کی ہے، ان میں شرب ابوال کا مسئلہ بھی لیا ہے، چنانچہ یہی حدیث الباب جس کے تحت ہم بحث کر رہے ہیں، ذکر کر کے آپ نے آخر میں لکھا: ”کہتے ہیں ابو یوسف نے اونٹ کے پیشاب پینے کو مکروہ قرار دیا ہے“ اس پر علامہ کوثری رحمہ اللہ نے ”السنکات الطریفہ فی الحدیث عن ردود ابن ابی شیبہ علی ابی حنیفہ ۱۰۵ھ میں لکھا: ”مشم اور ابو یوسف دونوں تہ لیس کرتے ہیں اور انھوں نے صحت بھی کیا ہے اور ابوال اہل کا ذکر صرف بعض روایات میں ہے، جبکہ حدیث عین کی روایت کرنے والے بھی صرف حضرت انسؓ ہیں، پھر زیادتی تفسیر چونکہ مجہور کے نزدیک مقبول ہے، اس پر نظر کر کے ابوال کی زیادتی مان کر اس کا شرب بطور دواء جائز بھی تسلیم کر لیا گیا ہے لیکن ان کی نجاست و طہارت کا مسئلہ پھر بھی زیر بحث و محل خلاف رہا ہے، بعض نے نجس کہا اور بطور تہ اوی کے شرب کو جائز قرار دیا (کیونکہ ان سے تہ اوی بہر حال اطباء کے یہاں بھی مسلم ہے، لہذا ذکر فی قانون ابن سینا) بعض نے کہا کہ ان کے ابوال طاهر ہیں، اور ایسے ہی تمام ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب بھی ان کے نزدیک پاک ہیں، امام ابو حنیفہؒ یہاں اپنے اصول پر چلے ہیں کہ زائد کو سوند و تن کے لحاظ سے ناقص پر لوثائیں گے، جیسا کہ ”شرح ظل الترمذی لابن رجب“ میں ہے، چنانچہ آپ نے لفظ البان پر اقرار کیا جو تمام روایات میں موجود ہے۔ اس لئے آپ نے ابوال اہل کو نجس اور ان کا شرب حرم قرار دیا ہے، جس طرح باقی ابوال ہیں کہ ان سے اجتناب و احتراز کا حکم بہت سی احادیث معروفہ میں آچکا ہے، پھر بھی اگر کوئی امام ابو یوسفؒ کی (ایسی صحیح و برتر) رائے و تحقیق کو نظر انداز کرنے پر تل جائے اور انھوں کے پیشاب پینے کو پسند کرے اس پر مصر ہو تو وہ جانے، ہم تو ازلہً صریحہً تو یہ کہ وجہ سے احتراز و اجتناب ہی کے راست پر چلتے رہیں گے تمام جانوروں کے پیشاب کی نجاست کے قائل صرف امام صاحبؒ ہی نہیں بلکہ ان کے ساتھ امام شافعی، ابو یوسف، ابو ثور اور بہت سے دوسرے کا جبر ہیں۔

۱۔ مطلب یہ ہے کہ اس بارے میں ابن ابی شیبہ کا صرف امام صاحب کو مطعون اور محض اعتراض تھا کیا مناسب ہے، امام شافعی کی وفات ۲۰۴ھ میں ہو چکی ہے، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی ۱۸۱ھ میں اور بخاری ابن ابی شیبہ کی وفات ۲۴۵ھ میں ہوئی ہے اور ہمارے نزدیک تو امام احمد کا قول بھی نجاست ہی کا راجع ہے جیسا کہ ابن قدامہ حنبلی سے نقل کرتے ہیں، اگرچہ مشہور و مرقول ہو گیا ہے، مگر دوسرے سب حضرات کو چھوڑ کر صرف امام صاحب پر ملن کرنا ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۳ پر)

اس کے بعد علامہ کوثری رحمہ اللہ نے شمس الانامہ سرخی کا وہ قول نقل کیا جو ہم محقق یعنی کے ارشادات میں بھی نقل کر کے آئے ہیں، اور علامہ کوثری نے جدید افادہ یہ کیا کہ خود علامہ سرخی سے لطاعت کی غلطی سے بات ایسی درج ہو گئی ہے کیونکہ البان کی روایت پر اقتصار کرنے والے حیدرناطول ہیں، لہذا وہ نہیں، کیونکہ قہودہ تو ابوال کی زیادتی نقل کرنے والے ہیں الخ ”اصحاحیہ کھم عدول“ کا مطلب؟

اس کے بعد علامہ کوثری نے بڑے کام کی بات یہ لکھی ہے کہ امام صاحب اگرچہ اصحاحیہ کھم عدول کے قائل ہیں، مگر وہ ان کی عصمت کے مدعی نہیں ہیں، کیونکہ قلب ضبط اور نسیان بوجہ کبریا وغیرہ کی غلطی سب کے ساتھ لگی ہوئی ہیں، ظاہر ہے کہ حضرت انسؓ بھی (جو حدیثِ عکلم و عرینہ کے راوی ہیں) معمرین صحابہ میں سے ہیں، اور آخر عمر میں تو خطا و غلطی سے کسی طرح بھی معصوم نہ تھے، اس لئے قلب ضبط یا نسیان کا احتمال موجود ہے، حجاج ظالم نے جب ان سے اہدِ عقوبت ثابت بہ سنت نبویہ کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے سادہ لوحی سے یہی عکلم و عرینہ والی عقوبت سنا دی (جس سے حجاج کو اپنے نت نئے مظالم کے لئے بڑی سزا مل گئی ہوگی) حجاج ترمذی میں ہے کہ حضرت حسن بصری کو جب یہ واقعہ معلوم ہوا تو بہت رنجیدہ ہوئے، اگر حضرت انسؓ آخر عمر میں بھی محفوظ التوی اور مستقیل ہوتے تو اس روایت کو سنا کر حجاج کی جو روئے ظلم کی ہم کو مد نہ پہنچاتے، ممکن ہے امام صاحب نے ان کی روایت مذکورہ کو حدیث و نجاست ایسے ہم مسئلہ میں بھی ایسی ہی وجوہ سے توقف و تاہل کی نظر سے دیکھا ہو، علامہ کوثری رحمہ اللہ نے یہ نہایت اہم حدیثی فائدہ بھی آخر میں لکھا کہ سنن ابی داؤد طبع کستلیہ کے ۳۰۵-۱ میں حدیث ابی ذرؓ اسٹرب من البانھا کے بعد ہے کہ بعض رواۃ کو ابوالہا کے لفظ میں شک ہے، جس کے بارے میں ابوداؤد کا قول نقل ہوا کہ اس کی روایت حماد بن زید نے ابی یوسف سے کی ہے اور لفظ ابوالہا ذکر نہیں کیا، ابوداؤد نے اس پر کہا کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ لفظ ابوالہا تو صرف حدیث انسؓ میں ہے، جس کی روایت صرف اہل بصرہ نے کی ہے، انھیں بعض الرواۃ سے بعض رواۃ عن انسؓ مراد ہیں۔ لہذا یہ بات محقق ہو گئی کہ تحریم ابوالی اہل کا مستند ایسا نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے امام صاحب پر طعن کیا جائے، اس کے بعد علامہ کوثری نے لکھا کہ اس مسئلہ میں محدث محقق مولانا محمد انور شاہ کشمیری نے بھی فیض الباری میں سیر حاصل بحث کی ہے (جلد ۷: ۱۰۷)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف یہ نسبت میرے نزدیک صحیح نہیں ہے کہ انھوں نے پورے باب انجاسات میں داؤد ظاہری کا مذہب اختیار کیا ہے، جیسا کہ کرمانی نے نقل کیا ہے، کیونکہ وہ خود مجتہد فی الفقہ ہیں، جو چاہتے ہیں ان کے مسائل میں سے لے لیتے ہیں اور جو چاہتے ہیں چھوڑ دیتے ہیں اور کسی باب کے چند مسائل کسی مذہب کے موافق اختیار کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ باقی سب مسائل بھی اسی کے موافق لئے ہیں، دوسرے یہ کہ سب اصحاب ظاہری کی طرف بھی یہ نسبت صحیح نہیں کہ وہ مطلقاً تمام ازہال و ابوالی حیوانات کو طہا ہر کہتے ہیں، بجز خنزیر، کلب و انسان کے، کیونکہ ابن حزمؒ بھی بہت بڑے ظاہری ہیں، جو عام ظاہریہ کے اس باب میں سخت مخالف ہیں۔ (۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹-۱۸۰-۱۸۱) ان کی تردید بھی کی ہے ملاحظہ ہو ”المنہج“

مسئلہ امام بخاری رحمہ اللہ

فرمایا: میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ صرف ابوالی اہل و غنم و دواب کی طہارت کے قائل ہیں۔ اور مرابض کا ذکر کر کے ازہال کی (بقیہ صفحہ سابقہ) علامہ ابن حزم نے منہج ۱۸۰-۱۸۱ میں حضرت ابن عمرؓ سے غسل بولنا کا حکم نقل کیا ہے، اور امام احمد کی روایت سے حضرت جابر سے تمام ابوال کا نجس ہونا ذکر کیا ہے، حسن سے ہر چاہش کو دھونے کا قول، ابن المصیب سے ”ارش بارش و العصب و العصب من ابوالی لکھا“ نقل ہے حضرت سفیان بن عیینہ کے واسطے سے محمد بن سیرین کا عمل چکا ذکر کا پیشاب دھونے کا، ذہری سے ابوالی اہل کو دھونے کا قول، حماد بن ابی سیمان سے اونٹ اور کبریٰ کے پیشاب کو دھونے کا ارشاد ثابت ہے ظاہر ہے کہ یہ سب حضرات بھی محدث ابن ابی شیبہ سے مقدم تھے پھر بھی صرف امام صاحب کی بات ٹھکی۔ واللہ المستعان۔ (مؤلف)

طہارت بھی مانتے ہیں، مگر اس کے لئے حیوانات میں سے صرف اہل و غنم کو متعین کیا ہے جو حدیث میں مذکور ہیں اور ترجمہ میں دو اب کا لفظ اپنی طرف سے زیادہ کیا، جس پر حدیث سے کوئی دلیل نہ تھی، اس لئے اس کو مبہم رکھا ہے پھر دو اب سے بھی مراد میرے نزدیک وہ حیوانات تھے جن جو سواری میں کام آتے ہیں اور ابوالیٰ کی طہارت و نجاست کے بارے میں کوئی حکم صراحت سے نہیں کیا ہے جیسی ان کی عادت ہے کہ جب احادیث میں طرفین کے لئے سوا دھوتا ہے تو فیصلہ ناظرین پر چھوڑ دیا کرتے ہیں اور ایک جانب کا فیصلہ خود نہیں کرتے بجز خاص ضرورت کے۔

غرض حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے زیر بحث مسئلہ میں امام بخاری رحمہ اللہ کے مسلک کے بارے میں حافظ ابن حجر اور دوسرے حضرات سے الگ ہے جو سمجھتے ہیں کہ انھوں نے بالکلیہ یا ظاہر یہ یا مسلک پوری طرح اختیار کیا ہے۔

بسر قین پر نماز: قولہ والسر قین پر فرمایا کہ ابوسویٰ نے سر قین (گوبر وغیرہ) کے پاس اس طرح نماز پڑھی کہ اگر چاہتے تو اس سے ذرا سا فاصلہ کر قریب ہی کی پاک صاف و ستھری زمین میں بھی پڑھ سکتے تھے، مگر اس کی پروا انہیں کی، خیال کیا کہ یہاں اور وہاں برابر ہے اور اگر فی السرقین کی صورت لی جائے، تب بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ سر قین پر نماز پڑھی، کیونکہ ظریف میں توسع ہے، جس طرح بخاری میں ہی آگے آئے گا کہ اونٹ مسجد سے باہر تھا، مگر راوی حدیث نے تعبیر یہ کر دی کہ وہ مسجد کے اندر تھا، یہاں حضرت رحمہ اللہ نے اعرابی اختلاف کی طرف اشارہ فرمایا، کیونکہ والسر قین رفع کے ساتھ بھی مروی ہوا ہے اور السرقین جر کے ساتھ بھی، پہلی صورت رفع کی ہے کہ دار یا دریہ میں نماز پڑھی جبکہ پاس ہی گوبر تھا اور بی، وہی اس سے بھی زیادہ صاف ستھری میدان و جنگل کی زمین تھی، دوسری صورت یہ کہ دار لا بریدہ اور دار السرقین میں نماز پڑھی یعنی بکریوں کے طویلہ میں جہاں گوبر بھی تھا یہ مطلب بہر صورت نہیں کہ خود نماز بھی خاص گوبر کے اوپر پڑھی مگر قی (پھر اشکال ہوا کہ قسطانی میں تو ابن ابی شیبہ سے ”فصلی محتالی روٹ و تین“ مروی ہے) وہاں نماز لید اور بوسہ پر پڑھی (اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت اعمش سے کیجئے کی ہے اور شعبہ و سفیان نے اعمش سے ”فصلی محتالی روٹ و تین“ ملے مکان قید سر قین“ (اس مکان میں نماز پڑھی جس میں گوبر تھا) روایت کیا ہے، ان دونوں کی روایت و کیجئے سے راجح ہے اور بخاری کی روایت رفع والی تو سب سے زیادہ راجح ہے۔

فرمایا: بول انسان اور بچہ نماز تو بالاحرام نجس ہے، بالکلیہ اللھم جانوروں کے ابوال و انا بال (چیشاب و گوبر) میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ و امام شافعی دونوں کو نجس کہتے ہیں، اور امام مالک و زفر کا مذہب طہارت کا ہے، امام محمد سے بھی ایک قول طہارت کا منقول ہے ان حضرات نے ابوال کی طہارت حدیث عربین سے اخذ کی ہے اور بکریوں کے پاڑوں میں نماز کی اجازت سے طہارت ازال کا مسئلہ لیا ہے، پہلے ہم حدیث مذکور کے متعلق جو حدیث الباب بھی ہے بحث کرتے ہیں۔

اس میں چار باتیں محل بحث ہیں (۱) طہارت و نجاست ابوال (۲) حرام سے مذکور کا جواز عدم جواز (۳) حدود کا مسئلہ (۴) شلک کا حکم: محکمہ اول: حدیث الباب کو طہارت ابوال کے لئے حجت جب ہی بنا سکتے ہیں کہ ان کے چبنے کی اباحت طہارت پر مبنی ہو، لیکن اگر وہ بطور دوا تھی، تو اس سے طہارت پر استدلال کی طرح صحیح نہیں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک چیز کی نفی حرام بھی ہو اور شارع کی طرف سے کسی ضرورت کی بناء پر اس کے استعمال کی اجازت و اباحت بھی ہو جائے، پھر راویوں کے الفاظ سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ وہ لے ظاہر یہ کہ یہاں تمام حیوانات کے ازال و ابوال پاک ہیں، بخیر انسان کے، جیسا کہ ابن حزم نے داؤد وغیرہ سے نقل کیا ہے (مکمل ۱۶۹-۱۷۱) شافعیہ و حنفیہ کے مذاہب میں بھی حموز اسراف سے ”کہ ان کے یہاں ہر جانور کا یکساں حکم ہے، حتیٰ کہ یہاں اول و نفلا ت، بالکلیہ اللھم کو خاص اول کی وجہ سے نجاست حنفیہ کا حکم دیا گیا ہے اور پرندوں کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ نفلا ت سے اڑنے اور بیٹھ کرنے والے پرندوں کو بڑے چارہ وغیرہ کا فضل پاک ہے اور دوسرے پرندوں مرغی، بطور مرغی کا فضل صافین کے نزدیک نجس خفیف ہے اور امام صاحب کے نزدیک غلیظ ہے۔ (لفظ علی اللہ ابوب الاربعہ) افریقہ مذکور کو ابن حزم نے زیادہ نمایاں کر کے حنفی کی ترویج کی ہے کہ نجاست کی تقسیم امام ابو حنیفہ سے پہلے کسی نے نہیں کی وغیرہ اور اپنا مسلک امام شافعی کے ساتھ مطابق و متحد بتلایا ہے۔ (مستمل)

پیشاب کا پینا بطور دوا و علاج کے تھا کیونکہ انھوں نے بیان واقعہ کے اندر ہی ان لوگوں کے مرض کا ذکر ”فما جسد المصدینۃ“ سے کیا ہے لہذا یہ بات صاف اور صحیح ہوگئی کہ شرب ابوال کاکم صرف استشفاء کے لئے تھا اور الفاظ حدیث سے کوئی اشارہ تک بھی اس امر کا نہیں ملتا کہ وہ حکم طہارت پر مبنی تھا۔ نیز صحیح بخاری ۸۶۰ ’باب البان الاثن‘ میں یہ بھی تصریح کی ہے کہ مسلمان ابوال اہل سے علاج کرتے تھے اور اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، ایسی صورت میں ظاہر ہے ذہن میں یہی بات فوری طور پر آئی ہے کہ حدیث عربین میں بھی اونٹ کا پیشاب پینا بطور تدائی ہی تھا، ابن سینا نے لکھا کہ اونٹ کے دودھ سے استشفاء کو فائدہ ہوتا ہے بلکہ بعض اطباء نے تو یہ بھی کہا ہے کہ اونٹ کے پیشاب کی بو سے اس مرض کو نفع ہوتا ہے اسی لئے یہ بات بھی زبردست آسکتی ہے کہ وہ تدائی بطور شرب بھی یا بطریق شوق (سوگھنے) کے تھی، کیونکہ بعض احادیث سے یہ بات بھی مترشح ہوتی ہے کہ وہ سوگھنے کے طور پر تھی پینے سے نہ تھی آس کی صورت یہ ہے کہ کھدی میں تو حضرت انسؓ سے صرف شرب البان کا ذکر ہے۔ اذا غر جثم الی ذود لہا فنبتم من البانہا کہا کہ قہارہ نے حضرت انسؓ سے ابوالہا کی بھی روایت کی ہے اور نسائی ج ۲ ص ۱۶۶ ج ۲ میں بھی ایسا ہی ہے اور اس میں سعید بن المسیب سے ایک روایت لیشر بوا من البانہا کی ہے، اس میں بھی ابوال کا ذکر نہیں ہے، دوسری روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے ان لوگوں کو اونٹنیوں کی طرف بھیج دیا اور انھوں نے ان کے دودھ و پیشاب پینے، یعنی اس سے یہ بات نہیں نکلتی کہ شرب مذکور آپ کے حکم و ایما سے تھا، اس لئے کہ روایت میں ابوال کو اسباب سے الگ بیان کرنا کسی میں البان پر اقتضار کرنا، اور کسی میں شرب مذکور کا حکم حضور کی طرف منسوب ہونا، اور کسی میں نہ ہونا، وغیرہ امور غور و تامل کی دعوت ضرور دیتے ہیں، پھر بعض طریق میں البان کا لفظ مقدم اور ابوال کا موع ہے، ایسی صورت میں غلط فہمیتا وہ باراد کے طریقہ پر دوسرے کے لئے دوسرا فعل محذوف بھی مان سکتے ہیں۔ ان لیشر بوا من البانہا و یستشفون ابو الہا، اور مصنف عبد الرزاق میں ابراہیم نخعی سے نقل ہوا کہ ابوال اہل میں کچھ حرج نہیں اور لوگ اس سے شوق کرتے تھے، معلوم ہوا کہ وہ بھی طریقہ علاج تھا، لہذا وہ قریب حد فاصل کا ہوا جائے گا، مگر اس بارے میں ایک وجہ سے تردد ہے کہ کھادی میں اسی روایت میں یستشفون کی جگہ یستفون با ابوال الاہل نقل ہوا ہے، اس سے مصنف مذکور لفظ میں تردد و شبہ پیدا ہو گیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے آخر میں فرمایا کہ یہ سب بحث ہو سکتی ہے، مگر میرے نزدیک مختار یہی ہے کہ بظاہر ان لوگوں نے پیشاب بھی پیا ہوگا، لیکن وہ تھا بہر حال تدائی ہی کے طور پر، اس میں کوئی تردد تامل نہیں ہے۔

نکتہ دوم: عمرات شرعیہ سے علاج دوا جائز ہے یا نہیں، اس بارے میں تاقلین مذہب حنفی کے کلام میں اضطراب ہے مثلاً کنز میں ہے کہ ابوال کو نہ دوا کے طور پر پنی سکتے ہیں نہ بغیر دوا کے، مگر کہ تب الرضاع میں ہے کہ حاصل مذہب تو عدم جواز ہی ہے پھر مشائخ نے قیود و شرائط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، درخت رائے عدم جواز امام صاحب کے نزدیک، اور در الخیار میں جواز امام ابو یوسف سے نقل ہے، نہایہ میں ذخیرہ سے جواز نقل ہوا بشرطیکہ اس سے شفا معلوم ہو۔ اور اس کے سوا دوسری دوا معلوم نہ ہو، خانیہ میں ہے کہ جس سے شفا حاصل ہو اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں، جیسے ضرورت کے وقت پیاسے کے لئے شراب درست ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ جواز تدائی کا اختلاف در حقیقت ظن کی صورت میں ہے اور جب شفاء و صحت یقینی ہو تو جواز میں اتفاق ہے۔ لکھنوی میں اس کی تصریح ہے مگر یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ ان کی مراد کیا ہے، اتفاق ان کے کا یا مشائخ کا، فتح القدیر میں ہے کہ تدائی حرم سے مطلقاً جائز ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر یہی بات صحیح ہے کہ اصل مذہب میں مطلق عدم جواز تھا اور مشائخ نے ضرورت و عدم ضرورت کی تفصیل کر دی تو یہ ان کی مخالفت نہیں ہے اور اس کی صحت کے وجہ و قرار ان بھی ہیں، مثلاً کھادی میں امام عظیم سے نقل ہوا کہ ادانت لے علامہ کثری کے قادات میں بھی ہم اوراد (باب لہجہ حکم) کے حوالے سے اس کی تائید ذکر کر چکے ہیں، مؤلفؒ سوانی ج ۴ ص ۹۳ میں ہے کہ حیدر کے کاتب و خطا ابوال کی روایت کرتے ہیں اور ہم نے اس کا پتہ نہ لے سکیں نہ سنا سنائی ہے ۱۲ میں بھی اسی طرح ہے اور نہ ہی میں طریق انسؓ سے بھی ابوال کا ذکر تھا نہیں ہے۔ (العرف لفظی ص ۳۹)

کی بندش سونے کے ساتھ درست ہے، پس جب وہ جائز ہو گیا تو تداوی بالحرم بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی، ایسے ہی رشتہ کی کپڑا پہننے کا جواز جہود کے موقع پر ہے، غرض مذہب میں ہنگامی سختی بھی ہے اور مستثنیات بھی ہیں، اور عدم جواز مطلق جو منقول ہے وہ پیش بندی اور سد ذرائع کے طور پر ہے تاکہ لوگ محرمات شرعیہ کا ارتکاب بے ضرورت نہ کرنے لگیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے ذہن میں تداوی بالحرم کی ضرورتیں پیش نہ آئی ہوں، طحاوی میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے عربی کو سونے کی ناک بھانے کی اجازت دی تھی، کیونکہ چاندی کی ناک میں بوبہ پیدا ہوگئی تھی، اسی طرح حضرت زبیر بن العوام اور عبدالرحمن بن عوف کو عارض کی وجہ سے رشتہ کی کپڑے پہننے کی اجازت دی تھی۔

احادیث ممانعت تداوی بالحرام

فرمایا: ممانعت کی بہت سی احادیث طحاوی و ابوداؤد میں موجود ہیں، ان میں سے لاتداوا و بحرام ہے (حرام سے دوامت کرو) اور مسلم میں ہے انھا داء و لیست بدواء (وہ بیماری ہے دو انہیں ہے) طحاوی میں ہے ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم (اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے شفا محرمات میں نہیں رکھی) جس کی تاویل عالمگیری میں اچھی نہیں کی گئی۔

ممانعت کی عرض کیا ہے؟

فرمایا: یہ ہے کہ شفا کی تلاش و جستجو حرام سے نہ کی جائے کہ باوجود حلال چیزوں کے بھی ان کو چھوڑ کر حرام کو اختیار کیا جائے، پس مقصد یہ ہے کہ جب تک حلال میسر ہو حرام کے ساتھ تداوی نہ کی جائے، جس کی طرف جہل کا لفظ شیر ہے، کیونکہ وہ حقیقت سے ہٹ کر دوسری صورت اختیار کرنے پر بولا جاتا ہے قرآن مجید میں ہے و تجعلون رزقکم انکم تکذبون (یعنی وہ حق تعالیٰ کی طرف سے تمہارا رزق و روزی نہیں ہے، لیکن تم اس کو خود اپنی طرف سے خود اپنا رزق و نصیب بنا لیتے ہو) اسی طرح حق تعالیٰ نے تمہارے لئے شفا کو حلال میں رکھی ہے اور تم اس کو حرام سے طلب کرتے ہو، اور حرام کو حلال کی جگہ پانی طرف سے کرتے ہو، تو کیا ان کے طریق کار کی قباحت بتلائی ہے باقی احادیث ممانعت میں بھی کراہت تداوی بالحرم ہی بتلائی ہے، اور حالت اختیار میں اس کو طلب کرنے سے روکا ہے اور الفاظ میں مطلق ممانعت بلا استثناء ضرورت و اضطرار وغیرہ بطور سبذ ذرائع اختیار کی گئی ہے۔

ایک غلط توجیہ پر تنبیہ

فرمایا: بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا ہے کہ حرام میں بالکل شفا ہے ہی نہیں، اور انہوں نے آیت ”فیہما اثم کبیر و منافع للناس“ میں بھی تاویل کی ہے کہ منافع سے مراد منفع تجارت ہیں منافع بدنیہ میرے نزدیک یہ غلط ہے بلکہ منافع مطلق مراد ہیں صرف منافع تجارت نہیں کیونکہ ماکول و مشروب اشیاء خود بالذات مطلوب ہوتی ہیں، بقول کی طرح نہیں کہ وہ آئہ تحصیل غیر ہوتے ہیں اور خود بالذات مطلوب نہیں ہوتے پس اگر ہم نے صرف منافع تجارت مراد لیں گے اور دوسرے ذاتی منافع مراد نہ لیں گے تو گویا ہم ان کو نفوذ کے حکم میں کر دیا صحیح نہیں، اور قرآن مجید نے تو یہاں خود ہی ایسی غیر معمولی مشکل اور گتھی سلجھا دی جو انسانی انکار و انکار کی دسڑوں سے باہر تھی، کہ شریعت جب کسی چیز کو حرام قرار دیتی ہے تو اس میں بدن کی کوئی منفعت ہوتی رہتی ہے یا نہیں؟ قرآن مجید نے ایک اصلی تعلیم کی طرف رہنمائی فرمادی کہ ہر وجود بقاء و منافع کے بھی بہت سی چیزیں حرام کر دی گئیں، جس کی علت یہ ہے کہ ان کا نقصان نفع کے مقابلہ میں زیادہ ہے، چنانچہ فرمایا: والیہما اکبر من نفعہما، تسلیم کیا کہ ان میں نفع بھی ہے مگر چونکہ نقصان و گناہ زیادہ ہے اس لئے حرام کر دیا گیا، یہ بات بغیر حق تعالیٰ کے بتلانے کے معلوم نہ ہو سکتی تھی، کیونکہ وہی خوب جانتے ہیں کہ اثم بڑا ہے یا نفع زیادہ ہے۔

عجیب بات: فرمایا: حدیث الباب کو اگر تداوی پر محمول کریں تو اس سے طہارت ابوال کا مسئلہ نہیں نکلا جاسکتا اور طہارت پر محمول کریں تو تداوی باحرام کا مسئلہ مستطاب نہیں ہو سکتا، پھر معلوم نہیں کس طرح بعض حضرات نے اسی ایک حدیث سے دونوں مسئلے نکال لئے ہیں۔

ایک مشکل اور اس کا حل

محترم المقام حضرت مولانا محمد بدر عالم صاحب دام ظلّم نے فیض الباری ۳۳۷-۳۳۸ میں حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف سے یہ بات نقل کی کہ امام غمّادی عند الضرورت بھی جواز تداوی باحرام کا ماسوی المسکرات سے خاص کرتے ہیں اس کے بعد امام غمّادیؒ کی معافی الا ثمار مطالعہ کر کے ان کو اشکال پیش آیا کہ امام غمّادیؒ نے تو ایسا نہیں کہا، چنانچہ حاشیہ میں انھوں نے یہی اشکال پیش کیا، پھر لکھا کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی یہی سمجھا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ والی بات مطابق نہیں ہوتی، اس کے نیچے محترم علامہ بنوریؒ نے ایک رائے لکھی، وہ بھی وہاں دیکھی جاسکتی ہے، پھر موصوف نے معارف السنن میں غائباً بہ اتباع "العرف الشذی" یہی بات حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف منسوب کی کہ امام غمّادیؒ کے نزدیک تداوی باحرام جائز ہے، مگر فراس سے مشتبی ہے، اس سے تداوی ان کے نزدیک کسی حالت میں جائز نہیں، ص ۳۸۷-۳۸۸۔

راقم الحروف کو بھی اس اشکال پر رک جانا پڑا، اور اصل کی فکر ہوئی، اور محض خدا سے عظیم ذبیحہ کے فضل سے یہ مشکل حل ہوئی، جو درالمد والمدہ۔ صورت واقعہ یہ ہے کہ امام غمّادیؒ نے جواز تداوی باحرام سے خرد و دیگر مسکرات کو مستثنیٰ کیا اور نہ حضرت شاہؒ نے یہ بات انکی طرف منسوب کی ہے، یہ شخص مخالف ہوا ہے اور ایسے عجائب و غرائب بہت سے ہیں کہ حضرتؒ نے درس میں فرمایا کچھ اس کا رس میں گئی کچھ اور، ولی اللہ العالیٰ۔

ہمارے علم میں ابھی تک ایسی کبھی بات نہیں آئی جو حضراتؒ نے اپنے درس یا تالیف میں فرمائی ہو، ہاں! جب فہم معانی قرآن و حدیث میں بڑے بڑوں سے غلطی کا امکان ہے تو فہم معانی کلام انور میں غلطی کا امکان کیوں نہیں ہے؟!

تحقیق: بات صرف اتنی تھی کہ حدیث "ان اللہ لم یجعل شفاء کم فی ما حرم علیکم" کو دوسرے گروہ کے حضرات (قائلین طہارت ابوال، نے اپنی دلیل کا مقدمہ بنایا کہ حضور ﷺ نے شرب ابوال کو شفا قرار دیا، یہ پہلا جز و مقدمہ تھا، دوسرا جزو یہ حدیث مذکور ہوئی، نتیجہ نکلا کہ ابوال حلال و طاهر ہیں، اس کے جواب میں امام غمّادیؒ نے فرمایا کہ حدیث مذکور دو صورتیں خمر ہے، ہر خمر چیز نہیں ہے اس لئے شرب بول کے بارے میں اس کا پیش کرنا بے محل ہے اور قتایا کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ شراب کے اندر شفاء و صحت کا عقیدہ رکھتے تھے اس لئے اس کی محبت و عقیدت کی بڑا کانٹے کے لئے حضور ﷺ نے اس طرح زور دے کر اس کے اندر شفاء نہ ہونے کی بات فرمائی کہ جس طرح تم خیال کرتے ہو، اس میں کچھ بھی شفا نہیں ہے) (یاحب تحقیق شاہ صاحبؒ اس میں شفا مافوق الطبیعیہ نہیں ہے۔) حضرت شاہ صاحبؒ نے یہی بات آمار السنن کے حواشی خطوط ۱۸ میں بھی لکھی ہے کہ امام غمّادیؒ نے اس کی مراد کو مسکر پر مقصود کیا اور شوافع میں سے امام بیہقیؒ نے بھی ایسا ہی سمجھا ہے، اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ مسئلہ تداوی بالمسکر کی طرف منتقل ہو گئے اور لکھا کہ حنفیہ کا قاضی یہی ہے کہ وہ بھی جائز ہے اور حدیث مذکور ان کے خلاف اس لئے نہیں کہ اس میں شفاء سے مراد شفاء زائد علی الطبیعیہ ہے جیسے عمل میں ہے (کہ اس کو شفاء للناس کہا گیا، حالانکہ دنیا کی اور بھی لاکھوں چیزوں میں شفا ہے) پھر فرمایا کہ شاید لفظ ان اللہ لم یجعل شفاء امتی سے بھی اسی طرف اشارہ ہے کہ حرکات شرعیہ میں حق تعالیٰ نے اپنی طرف سے خاص شفاء زائد علی الطبیعیہ نہیں رکھی یہ صورت تو جب ہے کہ ہم اس حدیث کا مضمون بطور اخبار سمجھیں، اور اگر بطور عدم تجویز شرعاً کہیں تو اس کو حالت اختیار پر محمول کریں گے جیسا کہ عباد نے کہا ہے، صرف ضرورت پر محمول نہ کریں گے (یعنی تداوی بالمسکر کا جواز صرف ضرورت پر نہیں بلکہ اس سے زائد مرحلہ اضطراب کے وقت صحیح ہوگا) پھر شاہ صاحبؒ نے لکھا کہ شاید امام غمّادیؒ نے بھی یہی معنی شفاء کے لئے ہیں اور فتح میں اس کو پوری طرح نہ لیا گیا، اس لئے اس پر حواہ کر کے چھوڑ دیا۔

غائبانہ آخری جملہ حافظ کی طرف اشارہ ہے کہ انھوں نے ۲۳۵۔ میں امام طحاوی کی طہارت مذکورہ معانی الآثار کا حوالہ دیا ہے اور وہ یہی سمجھے ہیں کہ امام طحاوی مد اوی بالمسکر کسی صورت میں بھی جائز نہیں سمجھتے، آخر میں حافظ نے یہ جملہ لکھا ”قالہ الطحاوی بمعناہ“ اس سے ان کی ذمہ داری کچھ بکنی ہو جاتی ہے، مگر ظاہر ہے کہ حافظ ابن حجر جو مد اوی بالجمر والمسکر کو قیوت ضرورت بھی ناجائز سمجھ رہے ہیں اس کی تائید امام طحاوی کے قول سے نہیں لی سکتی، ممکن ہے ان کو امام طحاوی کی مراد سمجھنے میں واقعی کچھ مغالطہ ہی ہوا ہو مگر حضرت شاہ صاحب کو ہرگز مغالطہ نہیں ہوا اور ان کے درس ترمذی و بخاری کے حوالہ سے جو یہ بات نقل ہوئی کہ امام طحاوی نے اس بات کو ہمارے ائمہ میں سے کسی کی طرف منسوب نہیں کیا، (معارف السنن ۲۷۷۔ و المعارف الشذی ۲۸) یہ جملہ کہ امام طحاوی عند الضرورت بھی صرف ماسوی بالمسکرات کو جائز سمجھتے ہیں اور نہیں معلوم یہ صرف ان ہی کی تحقیق ہے یا دور کی کا مذہب بھی ہے (فیض الباری ۱۳۲۔) یہ جتن بھی حضرت نے صرف اس تحقیق کے بارے میں فرماتے ہوں گے کہ امام طحاوی حدیث مذکور کو مسکرات پر مقصور کرتے ہیں، مطلب یہ کہ قصر مذکور والی رائے ہمارے ائمہ میں سے کسی کی طرف منسوب نہیں ہوئی، یتبعی شافعی نے اس کو لکھا ہے، مسئلہ مد اوی بالمسکر سے اس کا کچھ تعلق نہیں ہے نہ ہو سکتا ہے، کیونکہ معانی الآثار موجود ہے، ہر شخص دیکھ اور سمجھ سکتا ہے کہ امام طحاوی نے اس کو مطلقاً ممنوع قرار نہیں دیا، اور غائبانہ اس لئے تحقیق عینی نے بھی یہ بات امام طحاوی کی طرف منسوب نہیں کی بلکہ حافظ ابن حجر خود چونکہ اسی کے قائل ہیں کہ حدیث مذکور دوسرے مسکر سے مخصوص ہے لہذا اس کی حرمت کسی ضرورت و اضطرار کے وقت بھی رفع نہ ہوگی۔

حافظ پر نقد: محقق عینی نے حافظ موصوف کی بات نقل کر کے لکھا کہ اس میں نظر ہے، اس نے کہ خصوصیت کا دعویٰ بلا دلیل ہے اور ناقابل قبول، پھر لکھا کہ جواب قاطع یہی ہے کہ حدیث مذکور حالت اختیار پر محمول ہے، جیسا ہم ذکر کر چکے ہیں، (عمدة القاری ۱۹۲۰۔) یعنی محدث کا مورد حالت اختیار ہے، حالت اضطرار نہیں ہے، اور حافظ پر امام طحاوی کے متعلق گرفت عینی نے غائبانہ اس لئے نہیں کی کہ حافظ نے فرق بین المسکر وغیرہ بالمسکر کی بات کو تو امام طحاوی کے قول یا معنی سے مؤید کہا ہے، ”گے خود اپنی رائے نکلی ہے کہ غیر مسکرات میں گنجائش جواز ہے، کیونکہ ان سے واد ہونے کی شارح نے صراحت نہیں کی، اور مسکرات کے واد اور غیر شفا ہونے کی صراحت کر دی ہے، اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کر سکتے۔ غرض ہمیں یقین ہے کہ امام طحاوی کی طرف مد اوی بالمسکر کے عدم جواز مطلق کی نسبت جس نے بھی سمجھی غلطی کی، اور حضرت شاہ صاحب نے تو ایسی بات ہرگز نہیں فرمائی اور محقق قول فقہاء حنفیہ کا یہی ہے کہ حالت اضطرار (یعنی شدید ضرورت کے وقت میں مد اوی بالمسکر بھی جائز ہے مثلاً کسی کا گلا خشک ہو جائے، اور وہ پانی وغیرہ نہ ہونے کے سبب مرنے لگا تو بقدر ضرورت شراب کا استعمال جائز ہوگا۔

مزید تائید: تفسیر مظہری میں ہے۔ یہ یہ مطلب نہیں کہ حق تعالیٰ نے حرام میں شفا پیدا نہیں کی، کیونکہ خلاف منطوق آیت ہے، اور تحریر کی وجہ سے منافع خلقیہ منکری نہیں ہو سکتے۔ بلکہ معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں رخصت اور کھلی اجازت اس امر کی نہیں دی کہ حرام سے شفا حاصل کرو، یعنی غیر حالت اضطرار میں اجازت نہ ہوگی، اور نہ یہ میں تمہیں سے نقل کیا کہ ”مد اوی بالحرم جائز ہے، مثلاً خمر و بول سے بشرطیکہ کوئی مسلمان طبیب یہ فیصلہ کر دے کہ اس میں کسی خاص شخص یا مرض کے لئے شفا ہے اور اس کے لئے دوسری مباح دوا موجود نہ ہو جو اس کے قاتل مقام ہو سکے، اور حرمت ضرورت کے سبب اٹھ جاتی ہے، اس لئے اس کو مد اوی بالحرم نہ کہیں گے، اور اس کی حدیث عبد اللہ بن مسعود ان اللہ لم يجعل شفاءکم فی ما حرم علیکم (شامل نہ ہوگی اور ممکن ہے انھوں نے اس حدیث کو اس وقت کسی خاص بیماری کے متعلق بیان کیا ہو، جس کی دوسری دوا غیر ممنوع و حرام سب کے لئے معروف و مشہور ہو، اور اسی طرح ابن حزم نے بھی خصوصی میں لکھا۔ ”یقینی طور سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مرد اور خمر پر بھوک سے ہلاکت کے خوف پر مباح ہے، گویا حق تعالیٰ نے مملکت بھوک سے شفا کی ایسی چیز میں رکھ دی جو دوسرے حالات میں حرام ہے، اسی کو ہم دوسرے الفاظ میں اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک چیز جب تک ہم پر حرام ہے اس میں کوئی

شفا ہمارے لئے نہیں ہے لیکن جب حالتِ اضطراب میں ہوں گے تو وہ چیز اس وقت ہم پر حرام نہ رہے گی، بلکہ حلال ہو جائے گی، اور اس... کو شفا بھی کہہ سکتے ہیں، یہی حدیث کے ظاہر سے مفہوم ہو رہا ہے (امانی الاحبار ۱۱۰)۔

قصر منع مرجوح ہے

فرمایا اگر امامِ محمدی و متبعلی نے حدیثِ ابن مسعود کو مسکریہ پر مفسور کیا ہے۔... اور حدیثِ ام سلمہ روایتِ صحیح ابن حبان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مگر میرے نزدیک اولیٰ یہی ہے کہ حدیث کو ظاہر پر رکھا جائے اور اس میں مسکریہ کی تخصیص و تاویل نہ کی جائے، البتہ اس کو حالتِ اختیار کے ساتھ متقید کہا جائے جیسا کہ محقق یعنی نے کہا ہے اور حالتِ اضطراب میں تدوین ہر حرام چیز کے ساتھ جائز ہے، جبکہ اس کی قائم مقام دوسری چیز موجود نہ ہو، پھر یہ کہ شفا کا لفظ امورِ مبارکہ میں بولا جاتا ہے، دوسرے امور میں منفعت کہی جاتی ہے شفا نہیں، جیسا حق تعالیٰ نے آیت ”فیہما اثم کبیر و منافع للناس“ میں ارشاد فرمایا، لہذا شریعہ میں منفعت ہو سکتی ہے، جس پر لسانِ شرع میں شفا کا اطلاق نہ ہو گا، حاصل یہ کہ حدیثِ الباب سے ابوال مال کا قول الھم کو بخش کہنے والوں کا استدلال درست ہے، اور ان کا اس کو تدوین پر محمول کرنا بھی صحیح ہے۔

بحث سوم: تیسری بحث حدیثِ الباب کے تحت حدود و قصاص کی ہے کہ قصاص میں ممانعت ضروری ہے یا نہیں؟ شافعیہ چونکہ ممانعت فی القصاص بکل معنی الکلمہ قائل ہیں اور اس میں یہاں تک ان کے یہاں غصہ ہے کہ احرار و لواطت کے سوا ہر عمل میں برابری قصاص کا حکم کرتے ہیں، تو وہ حدیثِ الباب سے اپنی ادعا کی ممانعت بھی ثابت کرتے ہیں، کیونکہ جس طرح عقل و عریضہ کے لوگوں نے چرہا ہوں کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر کر ان کو اندھا کیا تھا، ایسا ہی حضور ﷺ نے قصاصان کے ساتھ بھی کر لیا لیکن حنفیہ جو ایسی ممانعت فی القصاص کے قائل نہیں جو مثلہ کی حد تک پہنچا دے، اس لئے وہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ معاندان کے ساتھ بطور حدود و قصاص نہ تھا، بلکہ سائرہ تھا، تاکہ آئندہ لوگ اس قسم کی جرأت نہ کریں اور اگرچہ ابھی تھا تو وہ بعد کو مسخ ہو گیا، کیونکہ مثلہ کی تمام صورتیں مسخ ہو گئیں۔

بحث چہارم منسوخی مثلہ

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ: ابن شاپین نے حدیثِ عمران بن حصین دوبارہ نبی و ممانعت مثلہ کو ذکر کر کے کہ یہ حدیث ہر قسم کے مثلہ کو منسوخ کرتی ہے، ابن الجوزی نے اس پر کہا کہ حج کا دعویٰ تاریخ کا محتاج ہے میں کہتا ہوں کہ اس کا ثبوت باب الجہاد بخاری کی حدیثِ ابی ہریرہ ہے، جس میں آگ سے عذاب دینے کی اجازت کے بعد ممانعت وارد ہے، اور عینین کا قصہ اسلامِ ابی ہریرہ سے قبل کا ہے، گویا وہ اجازت و ممانعت دونوں کے موقع پر موجود تھے، نیز قزاقہ نے ابن سیرین سے نقل کیا کہ عریضین کا قصہ حدود کے احکام نازل ہونے سے پہلے کا ہے اور موسیٰ بن عقبہ سے بھی مغازی میں ایسا ہی منقول ہے، علم نے یہ بھی لکھا کہ نبی کریم ﷺ نے اس کے بعد آیتِ مائدہ کی وجہ سے مثلہ کی ممانعت فرمادی، اور اسی کی طرف بخاری کا بھی میلان ہے، نیز امام الحرمین نے نہایہ میں امام شافعیؒ سے بھی یہی نقل کیا ہے۔“

قاضی عیاض کا اشکال اور جواب

حافظ نے اسی موقع پر یہ بھی لکھا: قاضی عیاض کو اشکال گذرا کہ عقل و عریضہ کو مرتے وقت پانی کیوں نہیں دیا گیا، حالانکہ اس بارے میں اجماع ہو چکا ہے کہ جو شخص قتل کیا جائے اور پانی مانگے تو اس کو منع نہیں کر سکتے پھر جواب دیا کہ ایسا حضور ﷺ کے حکم سے نہیں ہوا، اور نہ آپ نے ممانعت فرمائی تھی لیکن یہ جواب نہایت ضعیف ہے کیونکہ اس کی اطلاع تو حضور کو ضرور پہنچی ہے، لہذا اس پر آپ کا سکوت بھی ثبوتِ حکم کے لئے کافی ہے، علامہ نووی نے جواب دیا کہ محارب مرتد کے لئے کوئی حرمت یا رعایت پانی پلانے وغیرہ کی نہیں ہے، چنانچہ یہ مسئلہ بھی اسی

لئے ہے کہ جس شخص کے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ اس سے صرف فرض طہارت ادا کر سکے تو اس پر ضروری نہیں کہ اسلام سے مرتد ہونے والے کو پانی پلائے اور تیمم کرے بلکہ اس پانی کو طہارت میں استعمال کرے خواہ وہ مرتد پیاس سے مرہی جائے۔ علامہ خطابی نے جواب دیا کہ نبی کریم ﷺ نے اسی طریقہ سے ان کی موت کا ارادہ فرمایا ہوگا، بعض نے جواب دیا کہ ان کو پیاسا رکھنے میں یہ حکمت تھی کہ انھوں نے اونٹنیوں کے دودھ پینے کے بعد اس نعمت کی ناشکری کی تھی جس سے ان کو شفا حاصل ہوئی اور بھوک و پیاس دور ہوئی تھی لہذا اس کے لئے مناسب رہا۔ پیاسا رکھنا یہ ہو سکتی تھی یا یہ بات اس لئے تھی کہ ان لوگوں نے اس رات میں حضور ﷺ اور آپ کے اہل و عیال کے لئے جو دودھ ان کی اونٹنیوں کا آیا کرتا تھا، اس کو روک لیا تھا، اور ولایت نہائی سے معلوم ہوا کہ آپ نے ان پر بدو عابھی کی تھی کہ جس نے آپ کے اہل بیت و پیاسا رکھا وہ بھی پیاسا ہی رہے۔ اس لئے یہ صورت پیش آئی، اس کو ابن سعد نے ذکر کیا ہے، واللہ اعلم (فتح الباری ۱/۲۳)۔

ازبال کا مسئلہ: یہاں تک ماکول اللحم جانوروں کے اہوال کی بحث تھی، دوسری حدیث اباب میں چونکہ ان کی لید و گوہر کا مسئلہ بھی زیر بحث آجاتا ہے، اور بظہر اہم بخاری نے ان کی طہارت تسلیم کر لی ہے، اس لئے اس کو بھی لکھ چاہیے۔

تفصیل مذاہب: گھوڑے، گدھے و گھجڑ کی لید (جس کو عربی میں روٹ کہتے ہیں جمع ارواث) گائے بھینس کا گوہر (جس کو عربی میں خبی کہتے ہیں۔ جمع خبثاء) اونٹ و بکھرے کی مینگی (جس کو عربی میں بعر کہتے ہیں۔ جمع البعر) یہ سب امام اعظمؒ کے نزدیک نجس خلیفہ ہیں، اور اہم ابو یوسف و امام محمد کے نزدیک ان کی نجاست خفیف ہے جیسے کہ امام اعظمؒ اور ابو یوسف کے نزدیک ماکول اللحم جو پاؤں کا پیشاب جس خفیف تھا، امام مالک و زفر ماکول اللحم جو پاؤں کی لید گوہر وغیرہ کو بھی اہوال کی طرح ظاہر کہتے ہیں، امام احمد کا اس بارے میں کوئی مذہب عام طور سے نقل نہیں ہوا، ممکن ہے اس میں بھی دو قول ہوں، امام شافعی تو اہوال و ازبال ماکول اللحم کو بھی نجس خفیف فرماتے ہیں یعنی اس بارے میں ان کے مذہب میں سب سے زیادہ سختی و تنگی ہے، باقی غیر ماکول اللحم جانوروں کے فضلات (گوہر و پیشاب وغیرہ) تو وہ سارے ہی ائمہ مجتہدین سے نزدیک نجس ہیں، اور ان کی طہارت کے قائل صرف ظاہر یہ ہیں، اور ظاہر یہ میں سے بھی حافظ ابن حزم ان کے ثبوت سے مخاف ہیں، امام محمد کی طرف جو ارواث و اباب ماکول اللحم کی طہارت کا قول منسوب ہوا ہے وہ ان سے روایت شاذہ ہے۔ مشہور روایت ان سے نجاست ہی کی ہے اس لحاظ سے یہ کہن درست ہے کہ ہمارے سب ائمہ خفیفہ ارواث کی نجاست پر متفق ہیں، جیسا کہ حضرت سنبوئیؒ نے بھی فرمایا (لمع الدرداری ۹۷) کہ حرقین کی نجاست پر اتفاق ہے، اور اس پر جو حضرت شیخ احمد رحمۃ اللہ علیہ دام ظلم نے کہا ہے کہ "یہ سبقت قلم ہے، کیونکہ جو بھی طہارت اہوال ماکول اللحم کا قائل ہے، وہ ان کے ارواث کی طہارت کا بھی قائل ہے" یہ استدراک ہمارے نزدیک صحیح نہیں، جیسا کہ اوپر تفصیلی مذاہب سے ظاہر ہے اور بظہر حضرت گنگوہیؒ کی مراد اپنے ائمہ خفیفہ ہیں، جو نجاست پر متفق ہیں۔ بدائع ۶۲-۶۱ میں ہے۔ "امام علماء کے نزدیک تمام ارواث نجس ہیں، البتہ امام زفر روٹ ماکول اللحم کو ظاہر کہتے ہیں اور یہی قول امام مالک کا ہے۔"

امام زفر کے بارے میں بھی جہاں تک ہم سمجھتے ہیں، نقل مذہب میں تسامع ہوا ہے، اور بظاہر نجاست خفیفہ کی جگہ طہارت منسوب ہوئی ہے کیونکہ تعلق المجد ۱۲۵ میں ہے:- "بعرہ" (مینگی) کے بارے میں ہمارے ائمہ ثلاثہ نجاست پر متفق ہیں فرق یہ ہے کہ امام صاحب اس کی نجاست غلیظہ اور صاحبین (ابو یوسف و محمد) خفیفہ کہتے ہیں۔ اور امام زفر ارواث ماکول اللحم میں صاحبین کے ساتھ ہیں یعنی نجاست خفیفہ بتلاتے ہیں، اور غیر ماکول اللحم میں امام صاحب کے ساتھ ہیں یعنی نجاست غلیظہ فرماتے ہیں، یہی بات بدایہ ۶۱-۶۰ میں بھی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تو ان میں التشریع علی طریقہ ابی حنیفہ و اصحابہ ۵۷-۵۸ میں لکھا:- "گدھے، گائے، ہاتھی وغیرہ کی لید گوہر ہمارے تمام ائمہ کے نزدیک

نہیں ہیں، البتہ اتنی تفصیل ہے کہ امام اعظمؒ ان کی نجاست کو غلط کہتے ہیں، کیونکہ ان کے بارے میں نص وارد ہے (یعنی حدیث بخاری کہ حضرت ابن مسعودؓ استیحا کے لئے ڈھیلے لائے، جن میں لید کا ٹکڑا بھی تھا تو حضور اکرم ﷺ نے اس کو پھینک کر فرمایا کہ یہ نجس ہے) چونکہ نص مذکور کے خلاف کوئی دوسری معارض و مقابل نص نہیں ہے، اس لئے نجاست غلط کا حکم متعین ہے اور ایسی نجاست صرف قدر درہم تک معاف ہے اس سے زیادہ ہو تو نماز صحیح نہ ہوگی، بخلاف ابوال کے کہ وہاں احتراز بول کے حکم والی احادیث کے معارض و مقابل حدیث عربین آگئی، اس لئے امام صاحب کے اصول پر تعارض اولیٰ کی وجہ سے نجاست کو تخفیف قرار دینا پڑا۔ صاحبین (امام ابو یوسف و امام محمد) کا اصول دوسرا ہے کہ تخفیف کا حکم علماء و مجتہدین کے باہم اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ اجتہاد ائمہ و جوہر عمل کے لئے حجت و دلیل ہے (اس میں اختلاف کے سبب کمزوری آگئی تو حکم کمزور ہو گیا) اور چونکہ امام مالکؒ ارواٹھ ماکول اللہ کو طابہر قرار دے رہے ہیں، اس لئے حکم نجاست میں سختی آگئی، لہذا ان کے نزدیک ایسی نجاست کپڑے کو لگ جانے کو معافی کی حد قدر درہم سے زیادہ ہوگئی، اس کے علاوہ دوسری وجہ ارواٹھ مذکورہ میں نجاست نجاست کی عموم بلوی بھی ہے، جو تخفیف حکم کا شریعت میں عام اصول ہے، ہدایہ میں ہے کہ امام محمدؒ جب ری گئے اور سر کوں پر گھوڑوں گدھوں کی سواری عام وہ کثرت ہونے کے سبب سے لید و گوہر کی نجاست سے بچنا دشوار دیکھا تو آپ نے زیادہ مقدار کو بھی مانع صلوٰۃ قرار نہیں دیا جس سے بعض لوگوں نے سمجھا کہ آپ نے قول نجاست ہی سے رجوع کر لیا ہے، حالانکہ بظہر آپ کا یہ فیصلہ عموم بلوی کے سبب سے قدر معافی کی زیادتی کے لئے تھا، جو قول نجاست پر بھی صحیح ہوتا ہے۔

امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ ”موضیٰ نص میں عموم بلوی کا اعتبار نہ چاہیے، جب گوہر کا ٹکڑا حضور علیہ السلام کے صریح ارشاد کے باعث نجس قرار پایا تو اس میں عام ابتلا سے ترمیم نہیں کر سکتے، جیسے آدمی کا پیشاب نصی سے نجس ثابت ہوا تو اس میں عام ابتلا کے سبب تخفیف نہیں کر سکتے حالانکہ انسان کے لئے خود اپنی پیشاب کے تلوث سے بچنا ہر وقت اور بھی زیادہ دشوار ہے۔“

بحث کافی لمبی ہوگئی، مگر ہم نے چاہا کہ بہت سی کام کی باتیں اور طلبہ و اہل علم کے لئے مثالی تحقیق کے نمونے سامنے آجائیں، جو انوار الہاری کا بڑا مقصد ہے، اکثر کتابوں میں تشنہ چیزیں لکھی جاتی ہیں، ایک جگہ زیادہ سے زیادہ کٹھری ہوئی تحقیقات جمع ہو جائیں تو اچھا ہے واللہ العلیٰ اس کے بعد چند دوسرے متفرق علمی افادات پیش کئے جاتے ہیں وہ یہ نفعین:-

(۱) حضرت اقدس مولانا گنگوہی رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:- ”امام ترمذی کا باب التشدید فی البول کے بعد باب ما جاء فی بول ما یوکل لحمہ کو اناس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جو کچھ شدت پیشاب کے احکام میں ہے، وہ اس قسم کے علاوہ میں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ماکول اللہ کا پیشاب بھی ماکول و طہر ہے اور اسی لئے امام ترمذی نے مثلاً کے بارے میں تو جواب دی کی، مگر پیشاب پینے کے بارے میں کوئی جواب دی ضروری نہیں سمجھی، کیونکہ وہ ان کے نزدیک پاک تھا ہی، جواب کی ضرورت نہ تھی۔“ (الکوکب الدرۃ ۱: ۴۸)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ امام ترمذی نے اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا مسلک بھی نظر انداز کر دیا، بلکہ یہ بھی آخر حدیث میں لکھ دیا:- اکثر اہل علم کا یہی قول ہے کہ ماکول اللہ جانوروں کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں (وہ پاک ہیں) حالانکہ حافظ ابن حجر نے تصریح کی ہے کہ امام شافعی اور جمہور علماء کا مسلک نجاست ابوال ماکول اللہ کا ہے اور ہم یہ بھی لکھ چکے ہیں کہ امام شافعیؒ نجاست کے قول میں نہ صرف امام اعظمؒ سے

متفق ہیں، بلکہ ان سے بھی زیادہ سخت ہیں، اور امام احمد بھی حسب تحقیق تحقق ابن قدامہ نجاست ہی کے قائل ہیں، صرف امام مالک قائل طہارت دہ جاتے ہیں، لیکن ہے امام ترمذی عذاب قبر کی وجہ کو صرف بول انسان پر محمول کرتے ہوں، اور من ابیول والی روایت کو امام بخاری کے اتباع میں مرجوح قرار دیتے ہوں اور اسی لئے امام شافعی کے مسلک کو حدیثی نقطہ نظر سے ضعیف خیال کرتے ہوں مگر ہم پہلے بھی لکھ آئے ہیں کہ من ابیول والی روایت کو حافظ ابن حزم وغیرہ نے زیادہ راجح قرار دیا ہے۔

دارقطنی میں حدیث ابی ہریرہؓ "اکثر عذاب القبر من البول" "مروی ہے جس کو انھوں نے صحیح کہا، اور مستدرک میں حاکم نے بھی اس کی روایت کی اور اس کو صحیح علی شرط ائمہین بتلایا اور کہا کہ میں اس میں کوئی علت نہیں جانتا اور بخاری و مسلم نے اس کو ذکر نہیں کیا، پھر دوسری حدیث حضرت ابن عباسؓ کی ذکر کی "عامة عذاب القبر من البول" (اکثر عذاب قبر پر شائبہ سے نہ بچنے کے سبب ہوتا ہے) مستدرک ۱۸۳-۱۸۴)۔

”صلواتی مراض الغنم“ کا جواب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: جب تک کسی حدیث کے تمام متون و طرق کو نہ دیکھا جائے، صحیح رائے قائم نہیں ہو سکتی، کیونکہ راویوں کے طرق بیان مختلف ہوتے ہیں اور صرف ان کے طرق بیان کی بنا پر کوئی فیصلہ کرنا درست نہیں، تا وقتیکہ شارع علیہ السلام کا مقصد و غرض نہ متعین ہو جائے، حدیث مذکور کے الفاظ سے بظاہر بکریوں کے باڑہ میں نماز پڑھنا مطلوب شرعی معلوم ہوتا ہے، حالانکہ یہی حدیث لمعادوی میں اس طرح ہے کہ ایک شخص نے حضور اکرم ﷺ سے پوچھا، کیا میں بکریوں کے باڑہ میں نماز پڑھ سکتا ہوں؟ آپ نے جواب میں فرمایا:۔ ہاں! اس سے معلوم ہوا کہ وہ امر ابتدائی نہ تھا بلکہ مسائل کے جواب میں تھا اور اس سے صرف جواز و ایاحت معلوم ہوئی، دوسری حدیث ابی ہریرہؓ میں ہے کہ جب تمہیں بکریوں کے باڑے اور اونٹوں کے طوے کے اور کوئی جگہ نماز پڑھنے کی نہ ملے تو بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھ لیا کرو اونٹوں کے طوے میں نہیں۔

اس سے مزید یہ بات معلوم ہوئی کہ جب دوسری جگہ موجود ہو تو بکریوں کے باڑے سے بھی وہ زیادہ بہتر ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ حدیث مذکور کا تعلق عربوں کے تمدن و عادات سے تھا، بکریاں کو بہت عزت تھی، ان کو مسیح جگہوں پر رکھتے تھے اور وہی خود ان لوگوں کے رہنے سہنے کی جگہ بھی ہوتی تھی اور وہیں ایک گوشہ میں نماز پڑھنے کی جگہ بھی بنالیتے تھے، جس کا ثبوت موطا امام محمد کی حدیث ابی ہریرہؓ سے ملتا ہے، جس میں بکریوں کو آرام سے رکھنے اور ان کے باڑے صاف ستھرے بنانے کی ترغیب دی گئی اور ان کے ایک گوشہ میں نیکو ہو کر نماز پڑھنے کا ارشاد ہوا۔ الفاظ حدیث یہ ہیں:۔ احسن الی غنمک و اطب مر احما و صل فی نا حیثھا (موطا امام محمد ۱۲۵-۱)۔

تحقیق یعنی نے مراض الغنم میں نماز پڑھنے اور معائن اہل میں نہ پڑھنے کے متعلق چند احادیث جمع کر دی ہیں، جن سے اس تفریق کی وجہ بھی سمجھ میں آ جاتی ہے:۔

(۱)۔ عن ابی ذرعة مرفوعاً:۔ الغنم من ذواب الجنة فامسحوا غامھا و صلو الی مراضھا (بکریاں جنت کے

لہ آپ نے لکھا کہ جن حوالوں نے ”من بول“ روایت کیا، ان سے اوپر والوں نے ان سے معارض کیا، چنانچہ ہنادین السمری، زہیر بن حرب، دھرم بن ابی نعیم اور محمد بن یسار سب ہی نے کتب سے ”من البول“ روایت کیا، اور ابن عون و ابن جریر نے بھی اپنے پاپ سے، انھوں نے منسوخ سے انھوں نے مجاہد سے بھی ”من البول“ ہی کی روایت کی، اسی طرح شعبہ و عبد بن حمید نے بھی منسوخ عن مجاہد ”من البول“ ہی روایت کیا ہے اور شعبہ ابو معاویہ، ضریر، و عبد الواحد بن زیاد سب نے انھیں سے بھی ”من البول“ ہی کی روایت کی ہے، لہذا اگرچہ روایتیں دو توفیق ہیں، مگر ان لوگوں کی روایت میں دوسروں کے مقابلہ میں زیادتی ہے، اور عدلی کی زیادتی کو قبول کرنا ضروری ہے، اس لئے اس کو بھی ماننا چاہیے اور اس طرح طہارت اہوال کے قائلین کے تمام حیلے خواتم ہو جاتے ہیں اور یہ بات ضروری طور سے ثابت ہو گئی کہ برج شائبہ اور گور سے احتراز واجب شرعا واجب ضروری ہے (المجلد ۱۸۰-۱)۔

چھ پاؤں میں سے ہیں، ان کی ریت صاف کر دیا کرو، اور ان کے پاؤں میں نماز پڑھ لیا کرو۔)

(۲)۔ مسند بزار میں ہے:۔ احسنو البہا و امیطو اعینہ الاذی (بکریوں کے ساتھ اچھا سلوک کرو، اور ان کے ارد گرد سے نجاست اور کوڑا کرکٹ دور کر دیا کرو)

(۳)۔ عبداللہ بن المغفل سے مروی ہے:۔ صلو الھی موابض الغنم ولا تصلو الھی اعطان الابل فانہا خلقت من الشیاطین۔ قتال البہقی کذا و واہ الجماعہ۔ (بکریوں کے پاؤں میں نماز پڑھ لیا کرو، مگر اونٹوں کے طویلے میں مت پڑھو، کیونکہ ان کی پیدائش شیاطین میں سے ہے)

(۴)۔ ایک حدیث کے کلمات یہ ہیں:۔ اذا ادركتم الصلوة وانتم فی مراح الغنم فصلو البہا فانہا مکینة و برکة واذا ادركتم الصلوة وانتم فی اعطان الابل فاکر جو امسها فانہا جن خلقت من الجن الاتری اذا نفرت کیف تشمخ بانہا (عمدہ القاری ۹۲۲-۱) (اگر تمہیں نماز کا وقت ہو جائے اور تم بکریوں کے باڑے میں ہو تو وہیں نماز پڑھ لو، کیونکہ ان کے پاس سیکندہ برکت ہے، لیکن اگر نماز کا وقت ہو جائے اور تم اونٹوں کے طویلے میں ہو تو وہاں سے نکل جاؤ کیونکہ وہ جن ہیں، ان ہی میں سے ان کی پیدائش ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب وہ بگڑتے ہیں تو کیسے ناک چڑھاتے ہیں۔ یعنی سخت غضبناک ہو جاتے ہیں۔)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ابن حزم نے حدیث صلو الھی موابض الغنم کو فی السند حدیث ابی داؤد سے منسوخ کہا ہے جس میں مساجد کی طہیبت تحظیف کا حکم وارد ہوا ہے، شاید انھوں نے فتح مذکور کا دیکھ کر نجاست ابوال وازبال کا قول اختیار کرنے کے سبب سے کیا ہو، میں تو اس کے بارے میں فیصلہ نہیں کر سکتا، تاہم اتنی بات میرے نزدیک محقق ہے کہ امت محمدیہ سے دقت کا اہتمام و مراعات مطلوب ہے، جس طرح نبی اسرائیل سے اکلہ و مقامات کی مراعات مطلوب تھی اور اسی لئے وہ نمازیں صرف ان مقامات میں پڑھ سکتے تھے جو نماز کے لئے بنائے جاتے تھے، اور اوقات کی رعایت ان کے لئے زیادہ اہم تھی۔

بنیاد مساجد سے پہلے مراہض غنم میں نماز پڑھتے تھے، پھر مسجدوں میں جمع ہونے لگے، جیسا کہ بخاری باب الصلوۃ فی مراہض الغنم میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ بنیاد مسجد سے پہلے مراہض غنم (بکریوں کے باڑے) میں نماز پڑھا کرتے تھے اور ۷۔۸۔۹۔۱۰۔۱۱۔۱۲۔۱۳۔۱۴۔۱۵۔۱۶۔۱۷۔۱۸۔۱۹۔۲۰۔۲۱۔۲۲۔۲۳۔۲۴۔۲۵۔۲۶۔۲۷۔۲۸۔۲۹۔۳۰۔۳۱۔۳۲۔۳۳۔۳۴۔۳۵۔۳۶۔۳۷۔۳۸۔۳۹۔۴۰۔۴۱۔۴۲۔۴۳۔۴۴۔۴۵۔۴۶۔۴۷۔۴۸۔۴۹۔۵۰۔۵۱۔۵۲۔۵۳۔۵۴۔۵۵۔۵۶۔۵۷۔۵۸۔۵۹۔۶۰۔۶۱۔۶۲۔۶۳۔۶۴۔۶۵۔۶۶۔۶۷۔۶۸۔۶۹۔۷۰۔۷۱۔۷۲۔۷۳۔۷۴۔۷۵۔۷۶۔۷۷۔۷۸۔۷۹۔۸۰۔۸۱۔۸۲۔۸۳۔۸۴۔۸۵۔۸۶۔۸۷۔۸۸۔۸۹۔۹۰۔۹۱۔۹۲۔۹۳۔۹۴۔۹۵۔۹۶۔۹۷۔۹۸۔۹۹۔۱۰۰۔۱۰۱۔۱۰۲۔۱۰۳۔۱۰۴۔۱۰۵۔۱۰۶۔۱۰۷۔۱۰۸۔۱۰۹۔۱۱۰۔۱۱۱۔۱۱۲۔۱۱۳۔۱۱۴۔۱۱۵۔۱۱۶۔۱۱۷۔۱۱۸۔۱۱۹۔۱۲۰۔۱۲۱۔۱۲۲۔۱۲۳۔۱۲۴۔۱۲۵۔۱۲۶۔۱۲۷۔۱۲۸۔۱۲۹۔۱۳۰۔۱۳۱۔۱۳۲۔۱۳۳۔۱۳۴۔۱۳۵۔۱۳۶۔۱۳۷۔۱۳۸۔۱۳۹۔۱۴۰۔۱۴۱۔۱۴۲۔۱۴۳۔۱۴۴۔۱۴۵۔۱۴۶۔۱۴۷۔۱۴۸۔۱۴۹۔۱۵۰۔۱۵۱۔۱۵۲۔۱۵۳۔۱۵۴۔۱۵۵۔۱۵۶۔۱۵۷۔۱۵۸۔۱۵۹۔۱۶۰۔۱۶۱۔۱۶۲۔۱۶۳۔۱۶۴۔۱۶۵۔۱۶۶۔۱۶۷۔۱۶۸۔۱۶۹۔۱۷۰۔۱۷۱۔۱۷۲۔۱۷۳۔۱۷۴۔۱۷۵۔۱۷۶۔۱۷۷۔۱۷۸۔۱۷۹۔۱۸۰۔۱۸۱۔۱۸۲۔۱۸۳۔۱۸۴۔۱۸۵۔۱۸۶۔۱۸۷۔۱۸۸۔۱۸۹۔۱۹۰۔۱۹۱۔۱۹۲۔۱۹۳۔۱۹۴۔۱۹۵۔۱۹۶۔۱۹۷۔۱۹۸۔۱۹۹۔۲۰۰۔۲۰۱۔۲۰۲۔۲۰۳۔۲۰۴۔۲۰۵۔۲۰۶۔۲۰۷۔۲۰۸۔۲۰۹۔۲۱۰۔۲۱۱۔۲۱۲۔۲۱۳۔۲۱۴۔۲۱۵۔۲۱۶۔۲۱۷۔۲۱۸۔۲۱۹۔۲۲۰۔۲۲۱۔۲۲۲۔۲۲۳۔۲۲۴۔۲۲۵۔۲۲۶۔۲۲۷۔۲۲۸۔۲۲۹۔۲۳۰۔۲۳۱۔۲۳۲۔۲۳۳۔۲۳۴۔۲۳۵۔۲۳۶۔۲۳۷۔۲۳۸۔۲۳۹۔۲۴۰۔۲۴۱۔۲۴۲۔۲۴۳۔۲۴۴۔۲۴۵۔۲۴۶۔۲۴۷۔۲۴۸۔۲۴۹۔۲۵۰۔۲۵۱۔۲۵۲۔۲۵۳۔۲۵۴۔۲۵۵۔۲۵۶۔۲۵۷۔۲۵۸۔۲۵۹۔۲۶۰۔۲۶۱۔۲۶۲۔۲۶۳۔۲۶۴۔۲۶۵۔۲۶۶۔۲۶۷۔۲۶۸۔۲۶۹۔۲۷۰۔۲۷۱۔۲۷۲۔۲۷۳۔۲۷۴۔۲۷۵۔۲۷۶۔۲۷۷۔۲۷۸۔۲۷۹۔۲۸۰۔۲۸۱۔۲۸۲۔۲۸۳۔۲۸۴۔۲۸۵۔۲۸۶۔۲۸۷۔۲۸۸۔۲۸۹۔۲۹۰۔۲۹۱۔۲۹۲۔۲۹۳۔۲۹۴۔۲۹۵۔۲۹۶۔۲۹۷۔۲۹۸۔۲۹۹۔۳۰۰۔۳۰۱۔۳۰۲۔۳۰۳۔۳۰۴۔۳۰۵۔۳۰۶۔۳۰۷۔۳۰۸۔۳۰۹۔۳۱۰۔۳۱۱۔۳۱۲۔۳۱۳۔۳۱۴۔۳۱۵۔۳۱۶۔۳۱۷۔۳۱۸۔۳۱۹۔۳۲۰۔۳۲۱۔۳۲۲۔۳۲۳۔۳۲۴۔۳۲۵۔۳۲۶۔۳۲۷۔۳۲۸۔۳۲۹۔۳۳۰۔۳۳۱۔۳۳۲۔۳۳۳۔۳۳۴۔۳۳۵۔۳۳۶۔۳۳۷۔۳۳۸۔۳۳۹۔۳۴۰۔۳۴۱۔۳۴۲۔۳۴۳۔۳۴۴۔۳۴۵۔۳۴۶۔۳۴۷۔۳۴۸۔۳۴۹۔۳۵۰۔۳۵۱۔۳۵۲۔۳۵۳۔۳۵۴۔۳۵۵۔۳۵۶۔۳۵۷۔۳۵۸۔۳۵۹۔۳۶۰۔۳۶۱۔۳۶۲۔۳۶۳۔۳۶۴۔۳۶۵۔۳۶۶۔۳۶۷۔۳۶۸۔۳۶۹۔۳۷۰۔۳۷۱۔۳۷۲۔۳۷۳۔۳۷۴۔۳۷۵۔۳۷۶۔۳۷۷۔۳۷۸۔۳۷۹۔۳۸۰۔۳۸۱۔۳۸۲۔۳۸۳۔۳۸۴۔۳۸۵۔۳۸۶۔۳۸۷۔۳۸۸۔۳۸۹۔۳۹۰۔۳۹۱۔۳۹۲۔۳۹۳۔۳۹۴۔۳۹۵۔۳۹۶۔۳۹۷۔۳۹۸۔۳۹۹۔۴۰۰۔۴۰۱۔۴۰۲۔۴۰۳۔۴۰۴۔۴۰۵۔۴۰۶۔۴۰۷۔۴۰۸۔۴۰۹۔۴۱۰۔۴۱۱۔۴۱۲۔۴۱۳۔۴۱۴۔۴۱۵۔۴۱۶۔۴۱۷۔۴۱۸۔۴۱۹۔۴۲۰۔۴۲۱۔۴۲۲۔۴۲۳۔۴۲۴۔۴۲۵۔۴۲۶۔۴۲۷۔۴۲۸۔۴۲۹۔۴۳۰۔۴۳۱۔۴۳۲۔۴۳۳۔۴۳۴۔۴۳۵۔۴۳۶۔۴۳۷۔۴۳۸۔۴۳۹۔۴۴۰۔۴۴۱۔۴۴۲۔۴۴۳۔۴۴۴۔۴۴۵۔۴۴۶۔۴۴۷۔۴۴۸۔۴۴۹۔۴۵۰۔۴۵۱۔۴۵۲۔۴۵۳۔۴۵۴۔۴۵۵۔۴۵۶۔۴۵۷۔۴۵۸۔۴۵۹۔۴۶۰۔۴۶۱۔۴۶۲۔۴۶۳۔۴۶۴۔۴۶۵۔۴۶۶۔۴۶۷۔۴۶۸۔۴۶۹۔۴۷۰۔۴۷۱۔۴۷۲۔۴۷۳۔۴۷۴۔۴۷۵۔۴۷۶۔۴۷۷۔۴۷۸۔۴۷۹۔۴۸۰۔۴۸۱۔۴۸۲۔۴۸۳۔۴۸۴۔۴۸۵۔۴۸۶۔۴۸۷۔۴۸۸۔۴۸۹۔۴۹۰۔۴۹۱۔۴۹۲۔۴۹۳۔۴۹۴۔۴۹۵۔۴۹۶۔۴۹۷۔۴۹۸۔۴۹۹۔۵۰۰۔۵۰۱۔۵۰۲۔۵۰۳۔۵۰۴۔۵۰۵۔۵۰۶۔۵۰۷۔۵۰۸۔۵۰۹۔۵۱۰۔۵۱۱۔۵۱۲۔۵۱۳۔۵۱۴۔۵۱۵۔۵۱۶۔۵۱۷۔۵۱۸۔۵۱۹۔۵۲۰۔۵۲۱۔۵۲۲۔۵۲۳۔۵۲۴۔۵۲۵۔۵۲۶۔۵۲۷۔۵۲۸۔۵۲۹۔۵۳۰۔۵۳۱۔۵۳۲۔۵۳۳۔۵۳۴۔۵۳۵۔۵۳۶۔۵۳۷۔۵۳۸۔۵۳۹۔۵۴۰۔۵۴۱۔۵۴۲۔۵۴۳۔۵۴۴۔۵۴۵۔۵۴۶۔۵۴۷۔۵۴۸۔۵۴۹۔۵۵۰۔۵۵۱۔۵۵۲۔۵۵۳۔۵۵۴۔۵۵۵۔۵۵۶۔۵۵۷۔۵۵۸۔۵۵۹۔۵۶۰۔۵۶۱۔۵۶۲۔۵۶۳۔۵۶۴۔۵۶۵۔۵۶۶۔۵۶۷۔۵۶۸۔۵۶۹۔۵۷۰۔۵۷۱۔۵۷۲۔۵۷۳۔۵۷۴۔۵۷۵۔۵۷۶۔۵۷۷۔۵۷۸۔۵۷۹۔۵۸۰۔۵۸۱۔۵۸۲۔۵۸۳۔۵۸۴۔۵۸۵۔۵۸۶۔۵۸۷۔۵۸۸۔۵۸۹۔۵۹۰۔۵۹۱۔۵۹۲۔۵۹۳۔۵۹۴۔۵۹۵۔۵۹۶۔۵۹۷۔۵۹۸۔۵۹۹۔۶۰۰۔۶۰۱۔۶۰۲۔۶۰۳۔۶۰۴۔۶۰۵۔۶۰۶۔۶۰۷۔۶۰۸۔۶۰۹۔۶۱۰۔۶۱۱۔۶۱۲۔۶۱۳۔۶۱۴۔۶۱۵۔۶۱۶۔۶۱۷۔۶۱۸۔۶۱۹۔۶۲۰۔۶۲۱۔۶۲۲۔۶۲۳۔۶۲۴۔۶۲۵۔۶۲۶۔۶۲۷۔۶۲۸۔۶۲۹۔۶۳۰۔۶۳۱۔۶۳۲۔۶۳۳۔۶۳۴۔۶۳۵۔۶۳۶۔۶۳۷۔۶۳۸۔۶۳۹۔۶۴۰۔۶۴۱۔۶۴۲۔۶۴۳۔۶۴۴۔۶۴۵۔۶۴۶۔۶۴۷۔۶۴۸۔۶۴۹۔۶۵۰۔۶۵۱۔۶۵۲۔۶۵۳۔۶۵۴۔۶۵۵۔۶۵۶۔۶۵۷۔۶۵۸۔۶۵۹۔۶۶۰۔۶۶۱۔۶۶۲۔۶۶۳۔۶۶۴۔۶۶۵۔۶۶۶۔۶۶۷۔۶۶۸۔۶۶۹۔۶۷۰۔۶۷۱۔۶۷۲۔۶۷۳۔۶۷۴۔۶۷۵۔۶۷۶۔۶۷۷۔۶۷۸۔۶۷۹۔۶۸۰۔۶۸۱۔۶۸۲۔۶۸۳۔۶۸۴۔۶۸۵۔۶۸۶۔۶۸۷۔۶۸۸۔۶۸۹۔۶۹۰۔۶۹۱۔۶۹۲۔۶۹۳۔۶۹۴۔۶۹۵۔۶۹۶۔۶۹۷۔۶۹۸۔۶۹۹۔۷۰۰۔۷۰۱۔۷۰۲۔۷۰۳۔۷۰۴۔۷۰۵۔۷۰۶۔۷۰۷۔۷۰۸۔۷۰۹۔۷۱۰۔۷۱۱۔۷۱۲۔۷۱۳۔۷۱۴۔۷۱۵۔۷۱۶۔۷۱۷۔۷۱۸۔۷۱۹۔۷۲۰۔۷۲۱۔۷۲۲۔۷۲۳۔۷۲۴۔۷۲۵۔۷۲۶۔۷۲۷۔۷۲۸۔۷۲۹۔۷۳۰۔۷۳۱۔۷۳۲۔۷۳۳۔۷۳۴۔۷۳۵۔۷۳۶۔۷۳۷۔۷۳۸۔۷۳۹۔۷۴۰۔۷۴۱۔۷۴۲۔۷۴۳۔۷۴۴۔۷۴۵۔۷۴۶۔۷۴۷۔۷۴۸۔۷۴۹۔۷۵۰۔۷۵۱۔۷۵۲۔۷۵۳۔۷۵۴۔۷۵۵۔۷۵۶۔۷۵۷۔۷۵۸۔۷۵۹۔۷۶۰۔۷۶۱۔۷۶۲۔۷۶۳۔۷۶۴۔۷۶۵۔۷۶۶۔۷۶۷۔۷۶۸۔۷۶۹۔۷۷۰۔۷۷۱۔۷۷۲۔۷۷۳۔۷۷۴۔۷۷۵۔۷۷۶۔۷۷۷۔۷۷۸۔۷۷۹۔۷۸۰۔۷۸۱۔۷۸۲۔۷۸۳۔۷۸۴۔۷۸۵۔۷۸۶۔۷۸۷۔۷۸۸۔۷۸۹۔۷۹۰۔۷۹۱۔۷۹۲۔۷۹۳۔۷۹۴۔۷۹۵۔۷۹۶۔۷۹۷۔۷۹۸۔۷۹۹۔۸۰۰۔۸۰۱۔۸۰۲۔۸۰۳۔۸۰۴۔۸۰۵۔۸۰۶۔۸۰۷۔۸۰۸۔۸۰۹۔۸۱۰۔۸۱۱۔۸۱۲۔۸۱۳۔۸۱۴۔۸۱۵۔۸۱۶۔۸۱۷۔۸۱۸۔۸۱۹۔۸۲۰۔۸۲۱۔۸۲۲۔۸۲۳۔۸۲۴۔۸۲۵۔۸۲۶۔۸۲۷۔۸۲۸۔۸۲۹۔۸۳۰۔۸۳۱۔۸۳۲۔۸۳۳۔۸۳۴۔۸۳۵۔۸۳۶۔۸۳۷۔۸۳۸۔۸۳۹۔۸۴۰۔۸۴۱۔۸۴۲۔۸۴۳۔۸۴۴۔۸۴۵۔۸۴۶۔۸۴۷۔۸۴۸۔۸۴۹۔۸۵۰۔۸۵۱۔۸۵۲۔۸۵۳۔۸۵۴۔۸۵۵۔۸۵۶۔۸۵۷۔۸۵۸۔۸۵۹۔۸۶۰۔۸۶۱۔۸۶۲۔۸۶۳۔۸۶۴۔۸۶۵۔۸۶۶۔۸۶۷۔۸۶۸۔۸۶۹۔۸۷۰۔۸۷۱۔۸۷۲۔۸۷۳۔۸۷۴۔۸۷۵۔۸۷۶۔۸۷۷۔۸۷۸۔۸۷۹۔۸۸۰۔۸۸۱۔۸۸۲۔۸۸۳۔۸۸۴۔۸۸۵۔۸۸۶۔۸۸۷۔۸۸۸۔۸۸۹۔۸۹۰۔۸۹۱۔۸۹۲۔۸۹۳۔۸۹۴۔۸۹۵۔۸۹۶۔۸۹۷۔۸۹۸۔۸۹۹۔۹۰۰۔۹۰۱۔۹۰۲۔۹۰۳۔۹۰۴۔۹۰۵۔۹۰۶۔۹۰۷۔۹۰۸۔۹۰۹۔۹۱۰۔۹۱۱۔۹۱۲۔۹۱۳۔۹۱۴۔۹۱۵۔۹۱۶۔۹۱۷۔۹۱۸۔۹۱۹۔۹۲۰۔۹۲۱۔۹۲۲۔۹۲۳۔۹۲۴۔۹۲۵۔۹۲۶۔۹۲۷۔۹۲۸۔۹۲۹۔۹۳۰۔۹۳۱۔۹۳۲۔۹۳۳۔۹۳۴۔۹۳۵۔۹۳۶۔۹۳۷۔۹۳۸۔۹۳۹۔۹۴۰۔۹۴۱۔۹۴۲۔۹۴۳۔۹۴۴۔۹۴۵۔۹۴۶۔۹۴۷۔۹۴۸۔۹۴۹۔۹۵۰۔۹۵۱۔۹۵۲۔۹۵۳۔۹۵۴۔۹۵۵۔۹۵۶۔۹۵۷۔۹۵۸۔۹۵۹۔۹۶۰۔۹۶۱۔۹۶۲۔۹۶۳۔۹۶۴۔۹۶۵۔۹۶۶۔۹۶۷۔۹۶۸۔۹۶۹۔۹۷۰۔۹۷۱۔۹۷۲۔۹۷۳۔۹۷۴۔۹۷۵۔۹۷۶۔۹۷۷۔۹۷۸۔۹۷۹۔۹۸۰۔۹۸۱۔۹۸۲۔۹۸۳۔۹۸۴۔۹۸۵۔۹۸۶۔۹۸۷۔۹۸۸۔۹۸۹۔۹۹۰۔۹۹۱۔۹۹۲۔۹۹۳۔۹۹۴۔۹۹۵۔۹۹۶۔۹۹۷۔۹۹۸۔۹۹۹۔۱۰۰۰۔۱۰۰۱۔۱۰۰۲۔۱۰۰۳۔۱۰۰۴۔۱۰۰۵۔۱۰۰۶۔۱۰۰۷۔۱۰۰۸۔۱۰۰۹۔۱۰۱۰۔۱۰۱۱۔۱۰۱۲۔۱۰۱۳۔۱۰۱۴۔۱۰۱۵۔۱۰۱۶۔۱۰۱۷۔۱۰۱۸۔۱۰۱۹۔۱۰۲۰۔۱۰۲۱۔۱۰۲۲۔۱۰۲۳۔۱۰۲۴۔۱۰۲۵۔۱۰۲۶۔۱۰۲۷۔۱۰۲۸۔۱۰۲۹۔۱۰۳۰۔۱۰۳۱۔۱۰۳۲۔۱۰۳۳۔۱۰۳۴۔۱۰۳۵۔۱۰۳۶۔۱۰۳۷۔۱۰۳۸۔۱۰۳۹۔۱۰۴۰۔۱۰۴۱۔۱۰۴۲۔۱۰۴۳۔۱۰۴۴۔۱۰۴۵۔۱۰۴۶۔۱۰۴۷۔۱۰۴۸۔۱۰۴۹۔۱۰۵۰۔۱۰۵۱۔۱۰۵۲۔۱۰۵۳۔۱۰۵۴۔۱۰۵۵۔۱۰۵۶۔۱۰۵۷۔۱۰۵۸۔۱۰۵۹۔۱۰۶۰۔۱۰۶۱۔۱۰۶۲۔۱۰۶۳۔۱۰۶۴۔۱۰۶۵۔۱۰۶۶۔۱۰۶۷۔۱۰۶۸۔۱۰۶۹۔۱۰۷۰۔۱۰۷۱۔۱۰۷۲۔۱۰۷۳۔۱۰۷۴۔۱۰۷۵۔۱۰۷۶۔۱۰۷۷۔۱۰۷۸۔۱۰۷۹۔۱۰۸۰۔۱۰۸۱۔۱۰۸۲۔۱۰۸۳۔۱۰۸۴۔۱۰۸۵۔۱۰۸۶۔۱۰۸۷۔۱۰۸۸۔۱۰۸۹۔۱۰۹۰۔۱۰۹۱۔۱۰۹۲۔۱۰۹۳۔۱۰۹۴۔۱۰۹۵۔۱۰۹۶۔۱۰۹۷۔۱۰۹۸۔۱۰۹۹۔۱۱۰۰۔۱۱۰۱۔۱۱۰۲۔۱۱۰۳۔۱۱۰۴۔۱۱۰۵۔۱۱۰۶۔۱۱۰۷۔۱۱۰۸۔۱۱۰۹۔۱۱۱۰۔۱۱۱۱۔۱۱۱۲۔۱۱۱۳۔۱۱۱۴۔۱۱۱۵۔۱۱۱۶۔۱۱۱۷۔۱۱۱۸۔۱۱۱۹۔۱۱۲۰۔۱۱۲۱۔۱۱۲۲۔۱۱۲۳۔۱۱۲۴۔۱۱۲۵۔۱۱۲۶۔۱۱۲۷۔۱۱۲۸۔۱۱۲۹۔۱۱۳۰۔۱۱۳۱۔۱۱۳۲۔۱۱۳۳۔۱۱۳۴۔۱۱۳۵۔۱۱۳۶۔۱۱۳۷۔۱۱۳۸۔۱۱۳۹۔۱۱۴۰۔۱۱۴۱۔۱۱۴۲۔۱۱۴۳۔۱۱۴۴۔۱۱۴۵۔۱۱۴۶۔۱۱۴۷۔۱۱۴۸۔۱۱۴۹۔۱۱۵۰۔۱۱۵۱۔۱۱۵۲۔۱۱۵۳۔۱۱۵۴۔۱۱۵۵۔۱۱۵۶۔۱۱۵۷۔۱۱۵۸۔۱۱۵۹۔۱۱۶۰۔۱۱۶۱۔۱۱۶۲۔۱۱۶۳۔۱۱۶۴۔۱۱۶۵۔۱۱۶۶۔۱۱۶۷۔۱۱۶۸۔۱۱۶۹۔۱۱۷۰۔۱۱۷۱۔۱۱۷۲۔۱۱۷۳۔۱۱۷۴۔۱۱۷۵۔۱۱۷۶۔۱۱۷۷۔۱۱۷۸۔۱۱۷۹۔۱۱۸۰۔۱۱۸۱۔۱۱۸۲۔۱۱۸۳۔۱۱۸۴۔۱۱۸۵۔۱۱۸۶۔۱۱۸۷۔۱۱۸۸۔۱۱۸۹۔۱۱۹۰۔۱۱۹۱۔۱۱۹۲۔۱۱۹۳۔۱۱۹۴۔۱۱۹۵۔۱۱۹۶۔۱۱۹۷۔۱۱۹۸۔۱۱۹۹۔۱۲۰۰۔۱۲۰۱۔۱۲۰۲۔۱۲۰۳۔۱۲۰۴۔۱۲۰۵۔۱۲۰۶۔۱۲۰۷۔۱۲۰۸۔۱۲۰۹۔۱۲۱۰۔۱۲۱۱۔۱۲۱۲۔۱۲۱۳۔۱۲۱۴۔۱۲۱۵۔۱۲۱۶۔۱۲۱۷۔۱۲۱۸۔۱۲۱۹۔۱۲۲۰۔۱۲۲۱۔۱۲۲۲۔۱۲۲۳۔۱۲۲۴۔۱۲۲۵۔۱۲۲۶۔۱۲۲۷۔۱۲۲۸۔۱۲۲۹۔۱۲۳۰۔۱۲۳۱۔۱۲۳۲۔۱۲۳۳۔۱۲۳۴۔۱۲۳۵۔۱۲۳۶۔۱۲۳۷۔۱۲۳۸۔۱۲۳۹۔۱۲۴۰۔۱۲۴۱۔۱۲۴۲۔۱۲۴۳۔۱۲۴۴۔۱۲۴۵۔۱۲۴۶۔۱۲۴۷۔۱۲۴۸۔۱۲۴۹۔۱۲۵۰۔۱۲۵۱۔۱۲۵۲۔۱۲۵۳۔۱۲۵۴۔۱۲۵۵۔۱۲۵۶۔۱۲۵۷۔۱۲۵۸۔۱۲۵۹۔۱۲۶۰۔۱۲۶۱۔۱۲۶۲۔۱۲۶۳۔۱۲۶۴۔۱۲۶۵۔۱۲۶۶۔۱۲۶۷۔۱۲۶۸۔۱۲۶۹۔۱۲۷۰۔۱۲۷۱۔۱۲۷۲۔۱۲۷۳۔۱۲۷۴۔۱۲۷۵۔۱۲۷۶۔۱۲۷۷۔۱۲۷۸۔۱۲۷۹۔۱۲۸۰۔۱۲۸۱۔۱۲۸۲۔۱۲۸۳۔۱۲۸۴۔۱۲۸۵۔۱۲۸۶۔۱۲۸۷۔۱۲۸۸۔۱۲۸۹۔۱۲۹۰۔۱۲۹۱۔۱۲۹۲۔۱۲۹۳۔۱۲۹۴۔۱۲۹۵۔۱۲۹۶۔۱۲۹۷۔۱۲۹۸۔۱۲۹۹۔۱۳۰۰۔۱۳۰۱۔۱۳۰۲۔۱۳۰۳۔۱۳۰۴۔۱۳۰۵۔۱۳۰۶۔۱۳۰۷۔۱۳۰۸۔۱۳۰۹۔۱۳۱۰۔۱۳۱۱۔۱۳۱۲۔۱۳۱۳۔۱۳۱۴۔۱۳۱۵۔۱۳۱۶۔۱۳۱۷۔۱۳۱۸۔۱۳۱۹۔۱۳۲۰۔۱۳۲۱۔۱۳۲۲۔۱۳۲۳۔۱۳۲۴۔۱۳۲۵۔۱۳۲۶۔۱۳۲۷۔۱۳۲۸۔۱۳۲۹۔۱۳۳۰۔۱۳۳۱۔۱۳۳۲۔۱۳۳۳۔۱۳۳۴۔۱۳۳۵۔۱۳۳۶۔۱۳۳۷۔۱۳۳۸۔۱۳۳۹۔۱۳۴۰۔۱۳۴۱۔۱۳۴۲۔۱۳۴۳۔۱۳۴۴۔۱۳۴۵۔۱۳۴۶۔۱۳۴۷۔۱۳۴۸۔۱۳۴۹۔۱۳۵۰۔۱۳۵۱۔۱۳۵۲۔۱۳۵۳۔۱۳۵۴۔۱۳۵۵۔۱۳۵۶۔۱۳۵۷۔۱۳۵۸۔۱۳۵۹۔۱۳۶۰۔۱۳۶۱۔۱۳۶۲۔۱۳۶۳۔۱۳۶۴۔۱۳۶۵۔۱۳۶۶۔۱۳۶۷۔۱۳۶۸۔۱۳۶۹۔۱۳۷۰۔۱۳۷۱۔۱۳۷۲۔۱۳۷۳۔۱۳۷۴۔۱۳۷۵۔۱۳۷۶۔۱۳۷۷۔۱۳۷۸۔۱۳۷۹۔۱۳۸۰۔۱۳۸۱۔۱۳۸۲۔۱۳۸۳۔۱۳۸۴۔۱۳۸۵۔۱۳۸۶۔۱۳۸۷۔۱۳۸۸۔۱۳۸۹۔۱۳۹۰۔۱۳۹۱۔۱۳۹۲۔۱۳۹۳۔۱۳۹۴۔۱۳۹۵۔۱۳۹۶۔۱۳۹۷۔۱۳۹۸۔۱۳۹۹۔۱۴۰۰۔۱۴۰۱۔۱۴۰۲۔۱۴۰۳۔۱۴۰۴۔۱۴۰۵۔۱۴۰۶۔۱۴۰۷۔۱۴۰۸۔۱۴۰۹۔۱۴۱۰۔۱۴۱۱۔۱۴۱۲۔۱۴۱۳۔۱۴۱۴۔۱۴۱۵۔۱۴۱۶۔۱۴۱۷۔۱۴۱۸۔۱۴۱۹۔۱۴۲۰۔۱۴۲۱۔۱۴۲۲۔۱۴۲۳۔۱۴۲۴۔۱۴۲۵۔۱۴۲۶۔۱۴۲۷۔۱۴۲۸۔۱۴۲۹۔۱۴۳۰۔۱۴۳۱۔۱۴۳۲۔۱۴۳۳۔۱۴۳۴۔۱۴۳۵۔۱۴۳۶۔۱۴۳۷۔۱۴۳۸۔۱۴۳۹۔۱۴۴۰۔۱۴۴۱۔۱۴۴۲۔۱۴۴۳۔۱۴۴۴۔۱۴۴۵۔۱۴۴۶۔۱۴۴۷۔۱۴۴۸۔۱۴۴۹۔۱۴۵۰۔۱۴۵۱۔۱۴۵۲۔۱۴۵۳۔۱۴۵۴۔۱۴۵۵۔۱۴۵۶۔۱۴۵۷۔۱۴۵۸۔۱۴۵۹۔۱۴۶۰۔۱۴۶۱۔۱۴۶۲۔۱۴۶۳۔۱۴۶۴۔۱۴۶۵۔۱۴۶۶۔۱۴۶۷۔۱۴۶۸۔۱۴۶۹۔۱۴۷۰۔۱۴۷۱۔۱۴۷۲۔۱۴۷۳۔۱۴۷۴۔۱۴۷۵۔۱۴۷۶۔۱۴۷۷۔۱۴۷۸۔۱۴۷۹۔۱۴۸۰۔۱۴۸۱۔۱۴۸۲۔۱۴۸۳۔۱۴۸۴۔۱۴۸۵۔۱۴۸۶۔۱۴۸۷۔۱۴۸۸۔۱۴۸۹۔۱۴۹۰۔۱۴۹۱۔۱۴۹۲۔۱۴۹۳۔۱۴۹۴۔۱۴۹۵۔۱۴۹۶۔۱۴۹۷۔۱۴۹۸۔۱۴۹۹۔۱۵۰۰۔۱۵۰۱۔۱۵۰۲۔۱۵۰۳۔۱۵۰۴

جو پینے والوں کے لئے لذیذ و خوشگوار ہوتا ہے) فرشتے کے معنی گور کے ہیں جب تک وہ اوچھڑی میں رہے، حق تعالیٰ نے اپنی شان و قدرت تبارکی کو گردنوں جیسی گندگی بخش چیزوں کے درمیان میں سے دودھ جیسی پاکیزہ و خوش مزہ چیز نکالنے میں، معلوم ہوا کہ گردنوں و دونوں بخش ہیں۔

(۲)۔ ترمذی شریف "کتاب الاطعمہ" میں حدیث ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے جلالہ (پلیدی کھانے والے جانور) کا گوشت کھانے اور دودھ پینے سے منع فرمایا۔ جلالہ۔ جلد کھانے والی، جس کے معنی پتھری کے ہیں (قاموس وغیرہ) اس سے پتھری کی نجاست ہی ثابت ہوئی۔

(۳)۔ حدیث میں ہے کہ جو شخص مسجد میں جائے تو اپنے جوتے سے نجاست کو دور کر لے (ابوداؤد باب الصلوٰۃ فی السجۃ) اس میں صرف انسان کا براز یا غیر ماکول اللحم جانوروں کے فضلات مراد لینا نہایت مستحب ہے۔

(۴)۔ نبی کریم ﷺ نے مہربانہ میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔

(۵)۔ حضور ﷺ نے گوبر کا کھڑا یہ فرما کر پھینک دیا کہ یہ رُس (پلیدی و گندگی) ہے،

(۶)۔ حدیث ابی ہریرہؓ مرثوعاً استسجن هو امن البول فان عامة عذاب القبر منه (ابن خزیمہ وغیرہ) پیشاب سے بچو کہ عذاب قبر اسی کے سبب ہوگا۔ "ظاہر ہے کہ یہ تمام ابوال کو شامل ہے اور وعید کی وجہ سے ان سے بچنا واجب ہے۔

(۷)۔ حضرت ابن عباسؓ سے دو شخصوں کے عذاب قبر والی حدیث جو بخاری میں گذر چکی اور مسلم میں بھی مروی ہے اس میں من البول کا لفظ ہے جو جس بول کو شامل ہے، اور بول انسان کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

صاحب تحفہ کا صدق و انصاف

آپ نے یہ دونوں حدیث ذکر کر کے ابن بطال وغیرہ کا جواب نقل کیا کہ من البول سے بھی مراد بول انسان ہی ہے جیسا کہ بخاری نے سمجھا ہے، لہذا اس سے عام مراد لے کر استدلال صحیح نہیں، پھر لکھا کہ ہم نے فریقین کے دلائل مع ما لہما و علیہما کے ذکر کر دیے ہیں، آگے تم خود غور کرو کہ کون حق پر ہے اور میرے نزدیک قول ظاہر بطراست بول والوں کا ہی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (تحفۃ الاخوان ۷۸-۷۹) کیا "ما لہما و علیہما" کا یہی مطلب عربی زبان میں لیا جاتا ہے کہ اپنی رائے کے موافق قول کو تو اچھی طرح بیان کر دیا جائے اور مخالف کے جوابات حذف کر دیے جائیں، ہم قائلین نجاست کے جوابات تفصیل سے لکھ چکے ہیں، اور کیا من البول اور من بولہ کی بحث میں ابن حزم نے اتمام حجت نہیں کر دی ہے اور شافعی جوابات نہیں دیئے ہیں؟ آخر ان کو حذف کر دینا کہاں کا انصاف ہے؟ واللہ المستعان۔

(۸)۔ ابن عابدین نے اس حدیث بطراستی سے استدلال کیا ہے "انفقوا البول فانه اول ما يحاسب به العبد فی القبر" (پیشاب سے احتراز کرو، کیونکہ قبر میں سب سے پہلے محاسبہ اسی پر ہوگا) اس کی اسناد حسن ہے

ان کے علاوہ بھی احادیث اور آثار صحابہ و تابعین نجاست ابوال وازبال کے ثبوت میں بہ کثرت موجود ہیں، و فیہما ذکرنا کتابا وشفاء لمافی الصدور، ان شاء اللہ تعالیٰ

بَابُ مَا يَقَعُ مِنَ النَّجَسَاتِ فِي الشَّمَنِ وَالْمَاءِ وَقَالَ الزُّهْرِيُّ لَا بَاءَ مَنْ بِالْمَاءِ مَا لَمْ يَغْتَبِرْهُ فَعَمَّ اَوْرُئِغْ اَوْ لَوْقْ
وَقَالَ خَمَادٌ لَا بَاءَ مَنْ يَرِيْشُ النِّجَاسَةَ وَقَالَ الزُّهْرِيُّ فِيْ عِظَامِ الْمَوْتِ نَحْوُ الْفَيْلِ وَغَيْرِهِ اَذْرَسْتُ نَاسًا مِنْ سَلَفِ
الْعُلَمَاءِ يَنْتَحِطُونَ بِهَا وَيَذْهَبُونَ فِيْهَا لَا يَرَوْنَ بِهَا مَاءً وَقَالَ ابْنُ سَبِيْنٍ وَابْنُ اَهْمِيْمَ لَا يَأْتِيْنَ بِمَجَاوِزَةِ الْعَاجِ .

(وہ نجاستیں جو بھی اور پانی میں گر جائیں۔ زہری نے کہا کہ جب تک پانی کی بو، ذائقہ اور رنگ نہ بدلے (نجاست پڑ جانے کے باوجود) اس میں کچھ حرج نہیں اور حرماء کہتے ہیں پانی میں مردار پرندوں کے پڑ جانے سے کچھ حرج نہیں (واقع ہوتا) مردار جانوروں کی جیسے

ہاتھی وغیرہ کی ہڈیاں اس کے بارے میں زہری کہتے ہیں کہ میں نے پہلے لوگوں کو ان کی کنگھیاں کرتے اور ان ہڈیوں کے برتنوں میں تیل رکھتے ہوئے دیکھا ہے وہ اس میں کچھ ترش نہیں سمجھتے تھے، ابن سیرین اور ابراہیم کہتے ہیں کہ ہاتھی دانت کی تجارت میں کچھ حرج نہیں)

(۲۳۲) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ وَحَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مِثْمُونَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَّلَ عَنْ فَارَظٍ سَقَطَ فِي سَمْنٍ فَقَالَ أَلْقُوا هَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُوا مِنْكُمْ.

(۲۳۳) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ تَنَا مَعْنُ قَالَ تَنَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مِثْمُونَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَّلَ عَنْ فَارَظٍ سَقَطَ فِي سَمْنٍ فَقَالَ خَلُّوْهُ هَا وَخَاوْهُ لَهَا فَاطْرُ حَوْهَ قَالَ مَعْنُ تَنَا مَالِكٌ مَالًا أَجْصِيهِ يَقُولُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مِثْمُونَةَ.

(۲۳۴) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ أَنَا مَعْمَرُ عَنْ هَمَامِ بْنِ مَنِبِّهٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُّ عِلْمٍ يُكَلِّمُهُ الْمُسْلِمُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَكُونُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كَهَيْئَتِهَا ذُطِعَتْ تَقَعْرُ ذِمَا أَلْوُنُ لَوْ لَوْنُ اللَّحْمِ وَالْعُرْفُ عُرْفُ الْجَمَلِ.

ترجمہ (۲۳۲) :- حضرت میمونہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے چوہے کے بارے میں پوچھا گیا جو گھی میں گر گیا تھا، آپ نے فرمایا اس کو نکال دو اور اس کے آس پاس کے گھی کو نکال بھیج دو اور اپنا (بقیر) گھی استعمال کرو۔

ترجمہ (۲۳۳) :- حضرت میمونہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے چوہے کے بارے میں دریافت کیا گیا جو گھی میں گر گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس چوہے کو اس کے آس پاس کے گھی کو نکال کر بھیج دو، معن کہتے ہیں کہ مالک نے کئی ہی بار یہ حدیث ابن عباس سے اور انھوں نے حضرت میمونہ سے روایت کی۔

ترجمہ (۲۳۴) :- حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا :- اللہ کی راہ میں مسلمان کو جو زخم لگتا ہے وہ قیامت کے دن اسی حالت میں ہوگا جس طرح وہ لگا تھا، اس میں سے خون بہتا ہوگا، جس کا رنگ (تو) خون کا سا ہوگا اور خوشبو مسک کی سی ہوگی۔

تشریح :- امام بخاری نے پانی، گھی وغیرہ میں نجاست گرنے کے مسائل بیان کرنے کے لئے باب ہائے عامہ اور اس کے عنوان و ترجمہ الباب ہی میں اس امر کی بھی وضاحت کر دی کہ مردار چیز اگر چہ نجس ہے مگر اس کے پر وغیرہ جن میں جان نہیں ہوتی اگر پانی وغیرہ میں گر جائیں تو اس سے وہ نجس نہیں ہوگا۔

تحقیق یہی ہے کہ کھانا حضرت حماد بن ابی سلیمان سے مروی ہے کہ مردار کا اون پاک ہے اور اس کو دھو لینا چاہیے! اور ایسے ہی مردار کے پر بھی، اور یہی مذہب امام عظیمہ اور آپ کے اصحاب کا بھی ہے، امام بخاری نے امام زہری کے حوالہ سے یہ بھی لکھا کہ مردار کی ہڈیاں بھی پاک ہیں جیسے ہاتھی وغیرہ کی کہ بہت سے علماء سلف ان کی ہڈیوں کی کنگھیاں استعمال کرتے تھے اور ان سے بنی ہوئی کٹوریوں میں سر کا تیل رکھتے اور استعمال کرتے تھے۔

تحقیق یہی ہے کہ کھانا کہ مردار جانور کی ہڈیوں سے بنی ہوئی کنگھیاں اور تیل کی کٹوریاں امام صاحبؒ کے مذہب میں بھی درست ہیں، امام بخاری نے مزید لکھا کہ ابن سیرین و ابراہیم (غنی) ہاتھی دانت کی تجارت کو جائز کہتے تھے تحقیق یہی ہے کہ فرمایا کہ بعض لوگوں نے ہر جانور کی ہڈی کو بھی حلال کہا ہے۔

لہذا اثر مذکور کا ذکر بے سود ہے، کیونکہ مردار کی ہڈی کی طہارت تو پہلے ہی معلوم ہو چکی تھی، مگر ان لوگوں کا قول غلطی کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا، جس نے کہا کہ ہاشمی دانت کے سوا کسی اور ہڈی کو عاج کہنا درست نہیں ہے، لہذا امام بخاری کا یہ اضافہ مزید فائدہ اور وضاحت سے خالی نہیں۔

اس کے بعد امام بخاری نے پہلی حدیث الباب سے یہ ثابت کیا کہ گھی میں چوہا گر جائے تو حوض طہارت کے ارشاد سے چوہے اور اس کے آس پاس کے گھی کو پھینک کر باقی گھی کا کھانا جائز ہے، دوسری حدیث نے بھی بتلایا کہ چوہے کو اور اس کے ارد گرد کے متاثر شدہ گھی کو پھینک دیا جائے، تیسری حدیث سے معلوم ہوا کہ خدا کی راہ میں جہاد کرتے ہوئے جو زخم بھی لگے وہ قیامت کے دن اسی حالت میں دکھلایا جائے گا، حتیٰ کہ اس وقت اس سے خون بہتا ہوا بھی دیکھا جائے گا، البتہ اتنا فرق ہوگا کہ اس خون کا رنگ تو اسی دنیا کے خون جیسا ہوگا، مگر اس کی خوشبو مکھک جیسی ہوگی۔

احادیث مذکورہ بالا پر بہت سے اہم اور طویل الذیل مباحث قائم ہوئے ہیں، جن کو ہم حتیٰ الامکان سمیٹ کر یکجا کرنے کی سعی کریں گے، و بعدہ التوفیق جل ذکرہ:-

بحث و نظر: طہارت و نجاست ابلیج چونکہ نہایت ہی اہم اور مہتمم بالشان ہے، اس لئے امام طحاویؒ نے سب سے پہلے ”معانی الآثار“ میں اس سے ابتداء کی ہے، اور ”ہاب السواء یقع فیہ النجاسة“ لکھا ہے، پھر احادیث و آثار کی روشنی میں غیر معمولی حزن تہیب سے کلام کیا ہے کہ بایں شاید، اس وقت ہم بخاری کے ”ہاب ما یقع من النجاسات فی السمن و العاء“ پر نگہ رہے ہیں اور اس سلسلہ میں امام بخاریؒ نے جو کچھ ذکر کیا، اس کی تشریح ہو چکی ہے، مگر جس خوبی سے اس باب کے بھی سارے تعلقات کو امام طحاویؒ نے ایک جگہ ذکر فرمایا ہے وہ مطالعہ سے تعلق رکھتا ہے، ضرورت ہے کہ امام طحاویؒ کے اس باب کو مستقل رسالہ کی صورت میں مع تشریحات و مباحث کے اردو میں مرتب کر دیا جائے تو وہ امام صاحب موصوف کے عہد و تحقیقی شان کا ایک نمونہ ہونے کے ساتھ نہایت گراں قدر مفید و نافع مجموعہ ہوگا، پھر محقق یعنی اس سلسلہ میں جو کچھ عمدۃ القاری میں لکھا ہے، اور اس سے زیادہ کا حوالہ ”شرح معانی الآثار“ کے لئے دیا ہے (عمدہ ۹۲۵-۱) کو بھی محدثانہ تحقیقات کا شاہکار ہے،

حضرت العلامة مولانا محمد یوسف صاحب دامت برکاتہم نے ”امانی الاحبار“ میں جابجا محقق یعنی کی دونوں شروحات معانی الآثار کے اقتباسات لئے ہیں جو کتاب مذکور کی جان ہیں، مگر کسی وجہ سے وہ محالہ بالا تفصیل کو نہ لے سکے، اگر آئندہ ایڈیشن میں اس کو لے لیا جائے تو بڑی کمی پوری ہو جائے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حافظ ابن حزم نے ”مکلی“ میں اسی بحث ۱۳۵-۱ سے ۱۶۵-۱ تک پھیلا دیا ہے، وہی قابل مطالعہ ہے، انھوں نے سارے ائمہ مجتہدین کے مذاہب کی نام تمام تردید کی ہے، اور مسلک ظاہریہ کی تائید میں پورا زور صرف کر دیا ہے آخر میں چند صحابہ و تابعین کے آثار و اقوال اپنے مسلک کی تائید میں نقل کر کے یہ بھی لکھ دیا کہ ان حضرات کی تقلید بہ نسبت ابو حنیفہ، مالک و شافعی کی زیادہ بہتر تھی، امام احمد کا مذہب کچھ نہیں لکھا، نہ اس کی تردید کی، بظاہر اس لئے کہ ان کا مذہب مالک نہیں، ان کا ایک قول مالکیہ کے ساتھ ہے تو دوسرا شافعیہ کے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تفصیل مذاہب: حضرت مولانا عبدالحی صاحبؒ نے ”التعلیق المنجد علی الموطأ الامام محمدؒ“ ۶۷ ”باب الوضوء ما یشرب منه السباع و تلبغ فیہ“ میں لکھا: ”اس باب میں پندرہ مذاہب ہیں۔

(۱) مذہب ظاہریہ: پانی کسی حالت میں بھی نجس نہیں ہوتا، خواہ اس کا رنگ، مزہ اور بو بھی بدل جائے۔

(۲) مذہب مالکیہ: پانی نجس نہیں، جزاں صورت کے کہ اس کا رنگ، بو یا مزہ بدل جائے۔

اس کے بعد بے شائبہ تعصب کہا جاسکتا ہے کہ میاہ کی طہارت و نجاست کے بارے میں سب سے زیادہ اوثق بالا حدیث والا آثار اور نظری لحاظ سے بھی سب سے زیادہ کامل و مکمل مذہب حنفیہ کا ہے اور اس کو ہم کافی دلائل و تفصیل سے پہلے لکھ چکے ہیں لہذا اب احادیث الباب کے دوسری تعلقات لکھتے جاتے ہیں:-

قال الزہری لا باس بالماء ما لم یغیرہ الخ

امام بخاری نے ترجمۃ الباب کے اندر امام زہری کا یہ قول بھی ذکر کیا کہ پانی کے اندر کوئی نجس چیز گر جائے تو جب تک اس کی وجہ سے پانی کا مزہ، رنگ و بو نہ بدلے وہ پاک ہی رہے گا، حافظ ابن حجر نے اس پر لکھا:- اس کا مطلب یہ ہے کہ قلیل و کثیر پانی میں کوئی فرق نہیں ہے، اعتبار صرف تغیر کا ہے، امام زہری کے اس مذہب کو اگرچہ ایک جماعت علماء نے اختیار کیا ہے، مگر ابو سعید نے کتاب الطہارۃ میں اس پر نقد کیا ہے کہ اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ ایک شخص اگر پانی کے لوٹے میں چھٹاپ کر دے اور پانی کا نصف نہ بدلے تو اس پانی سے وضو وغیرہ جائز ہو جائے، حالانکہ یہ امر مکروہ اور قبیح ہے لہذا "فقہین" کے قول سے قلیل و کثیر کی تفریق کر کے اس مسئلہ میں مدو لی جائے گی، رہا یہ کہ امام بخاری نے حدیث فقہین کی تخریج نہیں کی، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی اسناد میں اختلاف تھا، لیکن اس کے درادی ثقہ ہیں اور امامہ کی ایک جماعت نے اس کی صحیح کی ہے البتہ مقدار فقہین پر اتفاق نہیں ہوا، اور امام شافعی نے احتیاطاً اس کو پانچ حجازی قرعے قرار دیا ہے، اور اسی سے حدیث مرفوعہ ابن عباس الماء لا یجسہ شیئاً کی تفصیل کی گئی ہے الخ (فتح الباری ۱: ۲۳۸)

محقق عینی کا نقد: فرمایا:- حدیث فقہین سے اس بارے میں نصرت کیسے حاصل کر سکتے ہیں جبکہ ابن العربی نے کہا کہ اس کا مدار علت پر ہے، یا اس کی روایت میں اضطراب ہے، یا وہ موقوف ہے، اور یہی بات کیا کم ہے کہ امام شافعی نے اس کی روایت و لیدان کثیر سے کی ہے، جو باطنی ہے اور اس کی روایت مختلف ہے، فقہین بھی، فقہین ائمہ کا بھی ہے، اور ہون و ہون اور ہون فرما بھی ہے، ابو ہریرہ اور عبید اللہ بن عمر پر موقوف بھی ہے، بھری نے کہا:- "ابن مندہ نے روایت کے لحاظ سے اس کی صحت علی شرط مسلم بتلائی ہے لیکن اس اعتبار روایت سے اس سے اعراض کیا ہے کہ اس میں کثیر اختلاف و اضطراب ہے اور شاید امام مسلم نے اسی لئے اس کو ترک کیا ہے"۔ میں کہتا ہوں کہ اسی اختلاف اسنادی کی وجہ سے امام بخاری نے بھی اس کی تخریج نہیں کی ہے، محقق ابو عمر نے تہذیب میں کہا امام شافعی نے حدیث فقہین کی وجہ سے جو مذہب اختیار کیا ہے، وہ ازرو سے نظر ضعیف اور برو سے اثر غیر ثابت ہے کیونکہ اہل علم کی ایک جماعت نے اس میں نقل سے کلام کیا ہے، علامہ ابویوسی نے کتاب الاسرار میں لکھا کہ یہ خبر ضعیف ہے اور بعض حضرات نے اس لئے بھی اس کو قبول نہیں کیا کہ صحابہ تابعین نے اس پر عمل نہیں کیا۔ الخ (مواعظ القاری ۱: ۹۳۳)

محکم فکر یہ: قارئین انوار الباری نے ملاحظہ کیا کہ مالکیہ کے مذہب کو کس طرح علماء امت نے کمر و بتلائی اور حافظ ابن حجر نے اس کی امداد و نصرت حدیث فقہین سے کرنی چاہی تو اس پر بھی اکابر امت نے کیا کچھ کہا ہے، یہ حال مالکیہ اور شافعیہ کے مذہبوں کا ہے، جن کے متعلق ہمارے مولانا عبدالحی صاحبؒ نے اپنے کثیر مطالعہ اور طویل تحقیق کی بنا پر یہ لکھ دیا تھا کہ ہمارے نزدیک اس بارے میں سب سے زیادہ قابل ترجیح تو مالکیہ کا مذہب ہے اور دوسرے درجہ میں شافعیہ کا مذہب ہے اور تیسرے درجہ پر حنفیہ کا مذہب ہے حقیقت یہی ہے اور بالکل حقیقت کہ بقول علامہ کوثریؒ مولانا موصوف دوسراں کے لکچر اور پردہ پیکنڈے کی وجہ سے بعض مسائل میں غیر معمولی طور پر متاثر ہو گئے تھے، اور اس تاثر کے بعد جو کچھ لکھ گئے، اس سے اہل حدیث نے فائدہ اٹھانے کی پوری کوشش کی، اور حنفی مذہب کو بدنام کیا، کہ دیکھو تمہارے علامہ عبدالحی صاحب جیسے متقی عالم بھی اس کے خلاف لکھ گئے ہیں، لیکن حق بات تو حق ہی ہو کر رہتی ہے، ان کے بعد علامہ کوثریؒ، علامہ شوق قدوسیؒ، علامہ کشمیریؒ، علامہ خلیل احمد انیسویؒ، علامہ مفتی، سید مہدی حسن وغیرہ پیدا ہوئے، جنہوں نے فقہ حنفی کے دلائل و براہین کو نمایاں کیا، اپنے اکابر محدثین، محققین امام لحامی،

محدث زبلی، محقق عینی وغیرہم کی تحقیقات عالیہ بھی پیش کیں اور دوسرے علماء امت کے محققانہ منصفانہ اقوال وارشادات بھی نمایاں کئے، جن سے صحیح رائے قائم کرنے میں بڑی سہولت ہوئی، جزاھم اللہ عنا وعن سائر الامۃ المحمديہ مدحیر الجزاء۔

راقم الحروف بھی ان ان ہی حضرات اکابر کے نقش قدم پر چلنے اور آگے بڑھنے کی سعی میں مصروف ہے، امید ہے کہ ناظرین انوار الباری عابائدہ عاؤں سے دستور میری مدد کرتے رہیں گے۔ واللہ الموفق۔

اقادیت النور: قال الزہری فی عظام الموتی نحو النہل پر فرمایا: اس سے امام بخاری مسئلہ مہامہ کے ذیل میں دوسرے متعلقات باب کی طرف منتقل ہوئے ہیں، معلوم ہوا کہ امام بخاری ہاتھی کو نجس العین نہیں سمجھتے، جس طرح امام زہری نہیں سمجھتے تھے ورنہ نجس العین جانوروں کے تو تمام اجزائے نجس ہوتے ہیں، اور جس طرح باقی حیوانات کے اجزاء ہڈی، سینک، بال، اون مردار ہونے کی حالت میں بھی طاہر ہی ہوتے ہیں، اس طرح نجس العین کے نہیں ہوتے، جیسے تخریر کے۔

قال ابن سیرین وبراہیم لابأس بتجارة العاج

اس پر فرمایا: تجارت ہاتھی دانت کا ذکر یہاں امام بخاری نے ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے کر دیا ہے، ورنہ مسئلہ طہارت و نجاست کا اصل تعلق تو اس جانور کے گوشت سے ہوتا ہے، پھر اسی گوشت کے تابع اس جانور کا جھونکا بھی ہوتا ہے، باقی دوسرے معاملات کا

سلسلہ ہمارے اندر میں سے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہاتھی نجس العین نہیں ہے، البتہ امام محمد اس کو نجس العین قرار دیتے ہیں (مجموع الفتاویٰ ۱۰۹۵) اور دلائل ۸۶۱ میں ہے: ہاتھی کی کھال کے متعلق ابو حنیفہ میں ہے کہ امام محمد کے نزدیک دباغت سے پاک نہیں ہوگی، اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ دباغت سے پاک ہو جاتی ہے کیونکہ وہ ان کے نزدیک نجس العین نہیں ہے۔

لہذا اس موقع پر فیض الباری ۳۳۲ میں جو اس کا امام ابو یوسف کے نزدیک نجس العین ہونا نکلیا گیا ہے وہ سبقت، قلم ہے اور نہ یہ بات حضرت شاہ صاحب نے فرمائی ہے ممکن ہے کہ وقت غلطی ہوئی ہو اور اس قسم کی غلطیاں العرف ہندی و فیض الباری میں دوسری بھی ہیں، حضرت شاہ صاحب کا حائفہ بنظر تھا ورنہ بیان شاہ اب اور نقلی حالات وغیرہ میں کسی غلطی نہیں کرتے تھے، یعنی اس معاملہ میں نہایت متبعت تھے، دوسری فرد گزاشت یہ ہوئی کہ تالیفات مذکورہ کو اشاعت کے لئے دہینے سے قبل حوالوں کی صحیح مراجعت سب کے ذکر یہ نہیں کی گئی ورنہ اس کی اہم اخطا جو کتاب کی شان کے خلاف فیض طبع نہ ہوئی، العرف ہندی تو پھر بھی ایک عالم کی زمانہ قلم کی تالیف ہے، اس لئے وہ معذور سمجھے جاسکتے ہیں، لیکن فیض الباری کو تو ایک جید عالم نے تالیف کیا ہے جن کو کہ ۳۳۰ مہرال کاوری جربہ حاصل تھا اور خصوصیت سے سربراہ ارتدہ و بخاری شریف وغیرہ بھی پڑھائی ہے، اس لئے ایسے مواقع سے گزرتے ہوئے قلبی ذہن ہوتی ہے، یہ ضرور ہے اور میں جانتا ہوں کہ تالیف فیض الباری کے وقت دوسری مصروفیات میں زیادہ مشغول تھے اور اس کی بلند پایہ تحقیقی تالیف کے لئے مطالعہ سب مراجعت حالات کے لئے وقت نہ نکال سکے، اور ان حالات میں ان کو بھی بڑی حد تک معذور سمجھنا چاہیے، اس لئے ان دونوں طبعی القدر کتابوں کی عظمت و افادیت سے صرفہ نظر یا ان کا اختلاف ہرگز مقصود نہیں، حاشا لوکل دوسرے کسی بھی ایسی کوئی کتاب یا بے توفیق چاہے پڑھی افسوس ہوتا ہے کہ نہ یہ قیام ڈالیں کہ اس کی وقت بھی حضرت شاہ صاحب کے قلم نہ لکھے ہوئے لوں اور ورنہ ہر بخاری کو اٹھا کر نہ دیکھا، نہ صبر جانے کے وقت ان کو ساتھ لیا کہ بہت کچھ املاحات و اضافات فیض الباری کی طہارت کے وقت ان سے ہو سکتی تھیں، اس وقت علم بھی تازہ اور زبیدہ مختصر تھا۔

جس زمانہ میں حضرت شاہ صاحب کی خدمت القدس میں رہ کر نیل القدر قدین وغیرہ کی بدداشتیں مرتب کیں تو حضرت نے مولانا بشیر احمد صاحب (بجٹ) مرحوم سے فرمایا تھا۔ "مولوی صاحب! یہ صاحب اگر ہمیں پہلے سے جڑا جاتے تو ہم بہت کام کر لیتے"۔ حضرت کی اس قسم کی حوصلہ افزائی سے بھی کبھی خیال اس قسم کے کام نہ ہوا، جس کی بڑی وجہ نجس عینی کے اعتدلی معاملات کی ذمہ داری تھی، کیونکہ ایسی ایمنوں کے ساتھ کوئی تالیف کا مرقم نہ کیا ہو سکتا، دوسری وجہ یہ کہ حضرت کے بڑے بڑے علم مرتبہ کے علاوہ موجود تھے میرے جیسے نااہل آدمی کا علم اور اس کی تالیف خدمات کا خیال کہاں ہو سکتا لیکن کافی وقت گزر جانے پر دوسری قسم کے انداز سے سامنے آئے تو اس طرف کچھ کچھ توجہ شروع ہوئی، اور اب جو کچھ ہو سکتا ہے اس کے لئے چاہن کیا نہ کا آخر تک عزم کر کے اس راوی میں قدم رکھا ہے، ہوما توفیقی الا بالہ العلیٰ العظیم، علیہ توکلت و الیہ انیب (مؤلف)

تعلق دور کا ہے، اور خاص طور سے تجارت کا جواز تو ملک پر مبنی ہے، طہارت و نجاست پر نہیں۔

نجس چیز سے نفع حاصل کرنے کی صورت

یہ امر زیر بحث ہے کہ جو چیز نجس ہو جائے، اس سے پھر کوئی فائدہ حاصل کر سکتے ہیں یا نہیں؟ حنفیہ فرماتے ہیں کہ تیل میں چوہا گر جائے تو اس کو فروخت کرنا اور چراغ میں جلا نا جائز ہے لیکن ناپاک ہونے کی سبب اس کو مساجد میں نہیں جلا سکتے (اور بیع کرنے کی صورت میں خریدنے والے کو بتا دینا چاہیے تاکہ ہو کھانے میں استعمال نہ کرے) معلوم ہوا کہ انقطاع کی بعض صورتیں جائز ہیں، البتہ مردار کی چربی اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ اس سے کسی قسم کا انقطاع بھی درست نہیں، حتیٰ کہ کشتیوں پر بھی اس کو نہیں مل سکتے۔ غرض کہ جواز انقطاع دلیل طہارت ہو یہ کوئی ضابطہ و قاعدہ کلیہ نہیں ہے، اس لئے اجزاء مردار کی فروخت کا جواز بھی دلیل طہارت نہیں بن سکتا۔

صاحب تحفۃ الاحوذی کی تحقیق

آپ نے لکھا: ”مجمعی میں چوہا گر کر مر جائے، یا کوئی اور نجاست گر جائے تو وہ نجس ہو جاتا ہے، اس کا کھانا جائز نہیں، اور ایسی ہی اس کی بیع و فروخت بھی اکثر اہل علم کے نزدیک جائز نہیں البتہ امام ابوحنیفہؒ نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا ہے اور ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ اس سے نفع حاصل کرنا بھی جائز نہیں، اور وہ امام شافعیؒ کے دوقول میں سے ایک ہے، دوسرے کہتے ہیں کہ چراغ میں جلانے اور کشتی میں لگانے وغیرہ کا انقطاع جائز ہے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا اور امام شافعیؒ کا اظہار القولین ہے۔“ (تحفہ ۸۰-۳)

لیکن حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھا کہ نجس تیل کو چراغ میں جلانے کے بارے میں مذہب مالک و شافعی و احمد میں دوقول ہیں، اور اظہار القولین جواز ہے، جیسا کہ ایک جماعت صحابہ سے بھی یہی منقول ہے، معلوم ہوا کہ جواز اصحاب کے قائل امام احمد بھی ہیں، جن کا ذکر صاحب تحفہ نے نہیں کیا، پھر یہ کہ صاحب تحفہ نے جواز بیع کا قائل صرف امام ابوحنیفہؒ کو بتلایا، حالانکہ حافظ ابن تیمیہؒ نے کافر سے جواز بیع کا قول امام احمد کا بھی نقل کیا (فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۰۳-۱) گویا ادھوری بات لکھنا یا امام صاحب کو منفرد کھانا بھی کوئی کاروبار ہے؟ یا امام احمدؒ چونکہ ان حضرات اہل حدیث کے نزدیک ائمہ میں سب سے بڑے محدث ہیں، اس لئے ان کو دوسرے ائمہ کے ساتھ اور خصوصاً امام صاحب کے ساتھ دیکھنا یا دکھانا باہر خاطر بن جاتا ہے، حالانکہ امام احمدؒ کے بیشتر مسائل میں کئی کئی اقوال ملتے ہیں وہ بہ کثرت امام اعظمؒ کے اقوال سے مطابق ہوتے ہیں، جو حنا بلد و حضرات اہل حدیث کے لئے صاحب تقرب و مواسات تھا نہ کہ موجب بعد و نفیض و تعصب وغیرہ، والی اللہ المستجیب۔

حافظ ابن حزم کا اعتراض

آپ چونکہ جمعی کا مسئلہ جس میں چوہا گر جائے دوسری سب پہنے والی چیزوں سے الگ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس کے ہارے میں حدیث آگئی، اسی پر حکم کو مختصر رکھیں گے، قیاس سے دوسری چیزوں کا وہ حکم نہ ہوگا لہذا وہ تمام ائمہ مجتہدین پر معرض ہیں اور یہ بھی لکھا کہ جمعی کے ہارے میں جو حدیث وارد ہے، اس کی مخالفت امام ابوحنیفہؒ مالک و شافعیؒ نے کی ہے کہ اس میں قلاتر ہو ہے، اور یہ لوگ اس کا چراغ میں جلاتا جائز بتلاتے ہیں (مخفی ۱۵۳)۔

آگے امام مالک پر اعتراض کیا کہ وہ نہ جن کا تیل نجس ہو جائے تو اس کو دھو کر کھالینے کو جائز کہتے ہیں (مخفی ۱۶۰)۔

جواب: اول تو چراغ میں جلانے کا جواز صرف مذکورین ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں ہے، بلکہ امام احمد بھی جواز ہی کے قائل ہیں ان کا ذکر کریں نہیں کیا گیا؟ پھر اس کا جواب خود حافظ ابن تیمیہؒ سے دیا ہے، انھوں نے لکھا: قلاتر بوجہ کی زیادتی مسمک کی روایت میں ہے، اور ان کی حدیث کو اگرچہ

بعض حضرات نے محفوظ کچھ کر عمل کیا ہے اور ان میں محمد بن یحییٰ ذہلی بھی ہیں بلکہ امام احمد نے بھی اس کو حجت سمجھا ہے کیونکہ انھوں نے جامد واضح کا فرق کر کے قوی دیا تھا، مگر درحقیقت یہ ان کی غلطی ہے، جس کا باعث یہ ہوا کہ حدیث معمرہ مذکور کا معلول ہونا ان پر واضح نہ ہو سکا، ورنہ امام احمد کا طریقہ یہ ہے کہ بعض اوقات اگر انھوں نے کچھ احادیث پر عمل بھی کیا اور پھر ان کا معلول ہونا ان کو ثابت ہو گیا تو ان کو چھوڑ کر دوسری قوی وغیرہ معلول احادیث کو اختیار کرتے اور ان سے ہی استدلال کیا کرتے تھے، جیسے امام احمدؒ کا ”لا نسلو فی معصیۃ و کفارۃ کفارۃ بعین“ کو حجت بنایا، پھر ان کو معلوم ہوا کہ وہ معلول ہے تو اس کو ترک کر کے دوسری حدیث سے استدلال کیا۔ چنانچہ یہاں بھی اسی طرح ہوا ہے کہ امام بخاری و ترمذی وغیرہ نے حدیث معمرہ مذکور کو معلول قرار دیا ہے، اور اس کی غلطی واضح کی ہے، اور حق یہ ہے کہ صواب بھی ان ہی کے ساتھ ہے۔

اور اگر لفظ مذکور کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے، تو اس کو ہم قلیل پر محمول کریں گے، کیونکہ عام طور سے اہل مدینہ کے پاس بھی تھوڑی ہی مقدار میں ہوتا ہوگا تو اسی تھوڑی مقدار کیلئے حضور ﷺ نے نجاست کا حکم دیا ہوگا، باقی بڑی مقدار میں بہنے والی چیز کی اس طرح نجاست کا حکم نہیں صحیح سے ہوا ہے نہ ضعیف سے نہ اجماع سے نہ قیاس صحیح سے۔

غرض قلیل کے بارے میں جو فیصلہ امام احمد نے کیا ہے وہ حدیث معمرہ کی صحت کے گمان پر کیا ہے اور اگر وہ اس میں غلطی ہو جائے، جس طرح دوسری احادیث کے متعلق ہو گئے تھے، تو اس کے قائل نہ ہوتے کیونکہ اس بات کی نظائر بہ کثرت ہیں کہ جب بھی انھوں نے کسی حدیث کو لیا اور پھر اس کا ضعف واضح ہوا تو اس کو ترک کر دیتے تھے اور کسی حدیث کو معمول پر بنانے سے پہلے بھی صحت کے بارے میں جانچ کیا کرتے تھے، اور صحت کا اطمینان کر لینے کے بعد اس کو لیتے تھے، یہی طریقہ اہل علم و دین کا ہے۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہم،

امام احمدؒ نے حدیث معمرہ کی صحت کے گمان پر ہی ان آثار و صحابہؓ سے بھی صرف نظر کی، جن سے اس کے خلاف بات ثابت ہوتی تھی غرض کہ قول معمرہ حدیث ضعیف میں لانا تقریباً عامہ سلف و خلف، صحابہ و تابعین و ائمہ کے نزدیک متروک ہے، اس لئے کہ ان میں سے اکثر حضرات چراغ میں جلانے کو جائز رکھتے ہیں، اور بہت سے اس کی بیخ و فروخت یا پاک کرنے کو بھی جائز کہتے ہیں ظاہر ہے کہ یہ بات خلا تقریباً کے خلاف ہے (فتاویٰ ابن تیمیہؒ ۲۶-۱۲۸۲)۔

حافظ ابن حزم نے صرف امام مالک کی طرف جواز تطہیر کی بات منسوب کی تھی، اور یہاں سے معلوم ہوا کہ سلف و خلف میں بہت سے اس کے قائل ہیں، بلکہ دوسری جگہ حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھا کہ نجس تیل و گھی وغیرہ کو دھو کر پاک کرنے کے بارے میں دو روایت ہیں، ایک روایت امام مالک، شافعی و احمد کے مذاہب میں یہ ہے کہ وہ دھوئے سے پاک ہو جاتے ہیں جس کو ابن شریک، ابو الخطاب، ابن شعبان وغیرہم نے اختیار کیا ہے اور امام شافعی وغیرہ کا تو مشہور مذہب یہی ہے (۱-۳۳)۔

مجھے فکر یہ: بعض مسائل میں امام اعظمؒ کے خلاف بڑا طور بار باندھا گیا ہے کہ انھوں نے حدیث کو ترک کیا، وغیرہ، ابھی آپ نے دیکھا کہ حافظ ابن تیمیہؒ نے امام احمدؒ ایسے محدث اعظم کے بارے میں (جو دس لاکھ احادیث کے حافظ تھے) کیا کچھ بریاد رک کیا ہے، اور امام بخاری، ترمذی وغیرہ محدثین کی تحقیق کے خلاف امام احمدؒ کا ایک غلطی پر قائم رہ کر اسی کے مطابق فتویٰ دے دینے اور آخر عمر تک اس غلطی کا تذکرہ نہ کر سکنے کا اعتراف بھی اوپر بیان ہو چکا ہے۔

نیز معلوم ہوا کہ بیان مذاہب میں کس کس طرح تساہل ہوتا گیا ہے اور ایسے تساہل کی نشاندہی انوار الباری میں ہم صرف اس لئے کرتے ہیں کہ کسی مسئلہ کی تحقیق کے لئے سب سے پہلا زینہ یہی ہے کہ اس کو ماننے والے اور چلانے والے اکابر امت میں سے کون کون تھے وہ دھوئے سے آجائیں اور اگر وہ کسی غلط فہمی سے اس کے قائل ہوئے ہیں تو وہ خامی بھی معلوم ہو جائے جیسے یہاں حافظ ابن تیمیہؒ نے امام احمدؒ کے متعلق بتلائی حدیث کی فنی ابحاث میں ایسے امور سے صرف نظر ہی تحقیق کی بہت بڑی خامی ہے، حافظ ابن حزم جیسے محدث کی یہاں ”خلا تقریباً“ کی تائید میں پورا

زور صرف کرنا بھی دیکھا جائے اور حافظ ابن تیمیہؒ کے فتاویٰ سے اس کے خلاف مواد بھی سامنے ہو تو بات نکھر جاتی ہے، و ہوا المقصود۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک و دیگر امور

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہاں چار اہم امور قابل ذکر ہیں: اول یہ کہ امام بخاریؒ کا مسلک مسئلۃ الباب میں کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ شارحین نے کیا سمجھا؟ تیسرے یہ کہ انھوں نے جو کچھ سمجھا وہ اگر غلط ہے تو کیوں؟ چوتھے یہ کہ حدیث بخاری سے استدلال کا کیا جواب ہے؟ خواہ بخاری کا اپنا مختار کچھ بھی ہو۔

(۱) گھٹی، تیل، پانی وغیرہ بننے والی چیزوں میں اگر نجاست گر جائے تو اس کی کئی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ نجاست منجمد ہو تو اگر وہ سیال چیز میں بھی گر جائے اور فوراً ہی نکال کر پھینک دیا جائے کہ نجاست کا اثر اس میں نہ ہو پائے تو چیز نجس نہ ہوگی، یا امام احمد رحمہ اللہ کا مذہبؒ غیر مشہور روایت میں ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ نجاست خواہ جامد ہو یا سیال مگر وہ بننے ہوئے گھٹی یا تیل وغیرہ میں گر جائے تو اس کا حکم امام احمد کے یہاں یہ ہے کہ اس نجاست کو اور اس کے ارد گرد کے تیل، گھٹی وغیرہ کو پھینک دیں گے باقی کا استعمال بدستور جائز ہوگا، اور اگر وہ نجاست سیال گھٹی تیل وغیرہ میں گرے گی تو ان کا استعمال کھانے میں جائز نہ ہوگا، چراغ میں جلانا وغیرہ درست ہوگا، یہ فرق امام احمدؒ سے حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ ۲۶۶ میں نقل کیا ہے جس کا ذکر اوپر بھی آچکا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے ہے کہ امام بخاریؒ نے مسئلۃ الباب میں امام احمدؒ کا یہی مسلک اختیار کیا ہے، امام بخاریؒ نے ایک حدیث تو چوہا گرے کی ذکر کی، اس کو بطور نجاست جامدہ قرار دیں گے، اور اگر چاس حدیث کی مراد دوسرے ائمہ و محدثین سے تو یہی متعین کی ہے کہ گھٹی بھی منجمد تھا، ورنہ القواہد حوالہ (چوہا) اور اس کے آس پاس کے گھٹی کو پھینک دو، کا مطلب ہے کہ گھٹی کی صورت پر منطبق نہیں ہوتا (قال ابن العربی وغیرہ) مگر امام احمدؒ اس کو وہاں بھی منطبق کرتے ہیں، چنانچہ نقل ہے کہ جب ان سے صاحبزادے عبداللہ بن احمد نے کہا کہ پھینکنے کی صورت میں تو جامد ہو سکتی ہے سیال میں نہیں تو امام احمدؒ کو غصہ آگیا، اور فرمانے لگے کہ ”ایک چلو بھر کر پھینک دیا جائے“

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ چلو بھر کر بھی جب ہی پھینک سکتے ہیں کہ برتن کھلا ہو اور نہ چوڑا ہو، پھر وہ سیال بھی گاڑھا ہو، لیکن اگر برتن زیادہ گہرا، منہ تنگ یا وہ سیال رقیق ہو تو امام احمدؒ کی جو بیز نہ چلے گی اور شاید امام احمدؒ کو غصہ بھی اسی لئے آگیا کہ اشکال مذکورہ کا شافعی جواب ان کے پاس نہ تھا۔ پھر فرمایا: یہ صاحبزادے عبداللہ بھی حافظ حدیث تھے اور ان ہی کی وجہ سے امام احمدؒ کی کنیت ابو عبد اللہ ہوئی ہے، دوسرے صاحبزادے صاحب بن احمد ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک امام بخاریؒ نے امام احمدؒ ہی کا مسلک مذکور اختیار کیا ہے، اور وہ بھی دونوں صورتوں (جامد و سیال) میں فرق کرتے ہیں۔

(۲) شارحین بخاری (حافظ ابن حجر وغیرہ) یہی سمجھے ہیں کہ امام بخاریؒ نے امام مالکؒ کا مسلک اختیار کیا ہے کہ تعمیر و عدم تعمیر پر نجاست و طہارت کا ہر اور اس کی وجہ بخاریؒ ہیں، ایک تو یہ کہ امام بخاریؒ نے ۸۳۱ میں ”باب اذا وقعت الفارسی السمن“

سلسلہ (حنیفہ) کے یہاں بھی اس کی کچھ خاص صورتیں ہیں جن کا مدعا ضرورت و حرج پر ہے، مثلاً بدائع ۷۶۔۷۷ میں ہے کہ گھر کے برتنوں میں نجاست گرے گا حکم اور ہے اور کنوؤں کا حکم دوسرا ہے کیونکہ گھریلو استعمال کے چھوٹے برتنوں میں رکھی ہوئی چیزوں کو ڈھانک کر رکھنے کا اہتمام ہو سکتا ہے اور کرنا بھی چاہیے، کنوؤں وغیرہ کو ڈھانکنے کا اہتمام دشوار ہے، اس لئے اس میں گھٹی و دشواری کا کافی لحاظ کر کے شریعت سہولت دیتی ہے، پس اگر مردود ہوئے کے برتن مثلاً ایک دھنچکی گرجاں اور ان کو زار نکال کر پھینک دیں تو مردود و نجس نہ ہوگا، کیونکہ ضرورت کا موقع ہے، زیادہ مگر جائیں تو پھر یہ سہولت نہ ہوگی، اس سے امام احمدؒ اور حنفیہ کے مسلک کا کفر معلوم ہو گیا اللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر شہر کے کنوؤں اور جنگلات کے کنوؤں میں بھی فرق کیا گیا۔ جس کی تفصیل کتاب مذکور میں دی گئی ہے۔ (مؤلف)

العجامد والذائب“ باندھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جامد و سیال میں ان کے نزدیک کوئی فرق نہیں ہے، دوسرے یہ کہ اس حدیث میں انھوں نے زیادتی لفظ ”فان كان مانعاً فلا تقربوه“ کو محلول قرار دیا ہے جیسا کہ ترمذی میں ان کے قول کا حوالہ نقل ہوا ہے (ترمذی ۲۰۳) ان دونوں باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جبور کے مسلک سے الگ ہیں جو فرق کرتے ہیں، لہذا امام مالک ہی کا مذہب رہ گیا جس کی موافقت کی ہے کیونکہ وہ تقیر و عدم تقیر کے قائل ہیں، اور حنفیہ و شافعیہ تو تھوڑی چیز میں نجاست گرنے سے نجس ہی کہتے ہیں، اس لئے سیال چیز میں نجاست گرنے سے طہارت کے باقی رہنے کا سوال ہی نہیں ہے، جامد کی صورت میں وہ ضرور حدیث الباب کے مطابق عمل کرتے ہیں، غرض شارحین نے دیکھا کہ ان دونوں مذاہب کی مطابقت تو ہو ہی نہیں سکتی، اور امام احمد کا قول مذکور غیر مشہور ہونے کے سبب سے ان کے پوش نظر نہ ہوگا، اس لئے مالکیہ کی موافقت کا فیصلہ کر دیا۔

(۳) میرے نزدیک وجہ مذکور کا جواب یہ ہے کہ ۸۳۱ میں ترمذی کی تقیم اسی صورت پر منحصر نہیں جو شارحین نے سمجھی ہے اس لئے کہ ممکن ہے امام بخاری نے لفظ جامد تو حدیث کے اتباع میں لکھا ہو اور ذائب کا لفظ اس لئے بڑھایا ہو کہ تاثرین اس کے لئے حکم شرعی تلاش کریں، اپنی طرف سے کوئی فیصلہ کن حکم نہیں بتلایا ہے، لہذا کوئی دلیل اس امر پر نہیں ہے کہ خود امام بخاری کے نزدیک دونوں کا حکم مساوی ہے، اسی طرح امام زہری کا جواب بھی ضروری نہیں کہ دونوں کے لئے برابر ہو، بلکہ ممکن ہے جواب جامد کے بارے میں دیا ہو کہ اس میں حدیث وارد ہو چکی ہے اور ذائب (سیال) کے بارے میں سکوت کیا ہو، باقی حافظ ابن حجر نے جواب امام زہری کا اثر ذکر کر کے لکھا ہے کہ ان کے جواب سے بظاہر دونوں کا حکم ایک معلوم ہوتا ہے۔ (فتح الباری ۵۲۹-۹)

یہ شرح میرے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے، رہا امام بخاری کے اعلال سے استدلال، وہ بھی قوی نہیں، کیونکہ ممکن ہے وہ اپنے درجہ میں صرف فنی حدیث تحقیق ہو، مسئلہ الباب کی وجہ سے نہ ہو، جس سے امام بخاری کی رائے شمس مسئلہ کے متعلق متعین کر لی گئی ہے، لہذا یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی کہ امام بخاری نے مسئلہ مذکورہ میں امام مالک کا مذہب اختیار نہیں کیا بلکہ امام احمد کی روایت غیر مشہور کی طرف مائل ہوئے ہیں یعنی نجاست جامدہ وغیرہ جامد کا فرق، یا جامد و سیال چیزوں میں فرق۔

(۴) حدیث بخاری سے صرف جامد کا مسئلہ نکلا ہے، ذائب و سیال کا نہیں، جیسا کہ ابن العربی نے کہا کہ اگر سیال چیز میں نجاست گرے گی تو اس کے آس پاس کے حصہ کو متعین کرنا اور پھینکنا ممکن ہی نہیں، کیونکہ جس طرف سے بھی اس کو اٹھانا چاہیں گے، اس کی جگہ فوریابی دوسرے حصے پیچھے سے آ جائیں گے اور وہ بھی ارد گرد کے حصے بن جائیں گے، یہاں تک کہ سب ہی کو پھینک دینا پڑے گا، اور جب القاء ماحول کا حکم صرف جامد ہی میں جاری ہو سکتا ہے تو سیال جس میں وہ نہیں مل سکتا کیونکہ حدیث کا مدلول بن سکتا ہے، لہذا وہ سب ہی نجس ماننا پڑے گا، پس اگرچہ حدیث بخاری اپنے لفظ منطوق کے لحاظ سے فرق پر دلالت نہیں کرتی، مگر اپنے مفہوم و معانی کے اعتبار سے تو جامد و سیال کا فرق ہی بتلا رہی ہے جو جبہور کا مسلک ہے کہ دونوں کا حکم یکساں نہیں ہے۔

اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حدیث بخاری کے مفہوم مذکور کی تائید ابوداؤد کی حدیث ابی ہریرہ سے اور نسائی کی حدیث یسوندہ کے منطوق سے بھی ہوتی ہے، ابوداؤد کتاب الاطعمہ میں ”باب فی المفارۃ تقع فی السمن“ کے تحت حدیث کے یہ الفاظ ہیں: ”اذا وقعت المفارۃ فی السمن فان كان جامداً فالحقوها و ما حولها وان كان مانعاً فلا تقربوه“ (چونکہ گھی میں گر جائے تو اگر گھی جما ہوا ہے تو چوہے کو اور اس کے ارد گرد کے گھی کو پھینک دو، اور اگر گھی سیال ہے تو اس کے پاس مت جاؤ، آخری جملہ کا مقصد کھانے سے روکنا ہے اسی لئے دوسرے استعمال و تصرف میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اشکال و جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ایک بات یہاں ٹھٹک سکتی ہے کہ نجاستوں کے گرنے کے باعث جتنی احادیث سے نجاست مادہ کا ثبوت ہوا ہے وہ سب سیال نجاستوں کے بارے میں ہیں، بجز حدیث فارہ کے اور اس سے امام احمدیؒ کی تائید ملتی ہے کہ وہ نجاست جامدہ وغیرہ جامدہ میں فرق کرتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث فارہ کو بیان فرق پر محمول کرنا درست نہیں، بلکہ صورت یہ ہے کہ احادیث میں عامۃ الوقوع حادثات سے تعرض کیا گیا ہے، مثلاً خمیرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت اس لئے ہوئی کہ لوگ اس کو برا نہیں سمجھتے تھے، خصوصاً عرب کے بدوی کہ وہ اس سے احتراز نہیں کرتے تھے، براز کرنے کی ممانعت کی ضرورت نہیں سمجھی کہ لوگ خود ہی پانی میں ایسی حرکت کو برا سمجھتے تھے، ایسے ہی گھروں کے اندر کتے ملی ہی پانی وغیرہ میں منڈالتے ہیں اور جنگلات میں درندے، اسلئے ان کے احکام بتلائے، یا عام عادت ہے کہ صبح سوکر اٹھتے ہیں تو پہلے ہاتھ منہ دھوتے ہیں اور چونکہ ٹوٹی دارلوٹوں یا دستے دار جگہوں کا رواج نہ تھا، اس لئے برتنوں کے اندر ہی ہاتھ ڈال کر دھوتے تھے، ہاتھوں میں نجاست لگی ہوئی تو اس سے پانی کے نجس ہونے کا خطرہ تھا، اس لئے اس سے بھی منع فرمایا ان صورتوں کے علاوہ ایک صورت چوبے کے گرنے کی بھی پیش آجایا کرتی ہے، اس کو بھی بیان فرمادیا، اس سے یہ سمجھنا کہ ایک صورت دوسری عام اور اکثر پیش آنے والی صورتوں سے الگ اس لئے بیان فرمائی کہ اس کا حکم الگ تھا، صحیح نہیں ہے، پھر اس سے نجاست جامدہ کا مسئلہ نکالنا بھی صحیح نہیں، کیونکہ نجاستوں کی تفریق درست نہیں، یہ دوسری بات ہے کہ ضرورت و تنگی دینے کرنے کے لئے قدرِ قلیل سے شریعت کی مسامحت نکل آئے جیسے خنزیر کے یہاں ایک دو جھنگی کے لئے ہے، اسی طرح سیال گھی تیل وغیرہ میں چوباد دوسری نجاست جامدہ گر جائے تو جامد کی طرح اس کی بھی طہارت حدیث سے نکالنا غلط ہے، جو امام احمدؒ نے سمجھی، اس لئے جمہور کے نزدیک وہ سب نجس ہو جاتا ہے، البتہ اس کی تطہیر (پاک کرنے کی) صورتیں ہو سکتی ہیں، جن کی تفصیل کتب فقہ میں ہے۔

مختارات امام بخاری رحمہ اللہ

فرمایا: آپ کے مختار مسائل ظہیر کو آج تک کسی نے جمع نہیں کیا، جس طرح دوسرے ائمہ مجتہدین وغیرہم کے کئے گئے ہیں، اس لئے ان کے تراجم ابواب پر پہنچ جانے لگے، ہر شخص اپنی تحقیق یا مذہب و مسلک کے مطابق قتلانے کی کوشش کرتا ہے لیکن وکیل بدعی حبا بلیلی ولبلی لا نفرہم ہذا کہ ”کے صدق ان دعوں کا حاصل کچھ نہیں۔ امام بخاریؒ چونکہ خود ایک درجہ امتیاز رکھتے ہیں اور کسی کی تقلید نہیں کرتے، اس لئے اپنی اہم و ظم کے مطابق فیصلے کئے ہیں، اور میں نے تو یہ طریق اختیار کیا ہے کہ ان کے تراجم کو پہلے خالی الذہن ہو کر سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں اس کے بعد دیکھتا ہوں کہ انھوں نے کسی مذہب کی موافقت کی ہے یا نہیں؟ چنانچہ میں جو کچھ سمجھتا ہوں وہی بات ان کی طرف منسوب کرتا ہوں، خواہ وہ رائے دوسرے شاربین بخاری کے خلاف ہی ہو۔ جیسے یہاں کیا ہے تاہم یہ سب ظہیر و ظہیر ہے، واللہ اعلم عند اللہ تعالیٰ۔

قوله اللون لون الدم والعرف الممسك

تیسری حدیث الباب کے اس جملہ پر محدثین نے لمبی بحثیں کی ہیں جن کا خلاصہ یہاں ذکر ہوگا، جملہ مذکورہ کا مطلب تو جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا یہ ہے کہ قیامت کے دن شہیدوں کے دھم اور ان سے خون بہتا ہوا سب اہل قیامت کو اس لئے دکھلایا جائیگا کہ ان کی نفسیات اور ظالموں کا ظلم سب پر عیاں ہو جائے اور ان کے خون سے مٹک کی طرح خوشبو میٹکنے کا فائدہ نہ ہوگا کہ اہل موقف سب ہی ان کی عظمت و بڑائی کو جان لیں گے، اور اسی لئے دنیا میں شہیدوں کے جسوس سے خون دھونے کو شریعت نے روک دیا ہے، محقق یعنی نے مزید لکھا کہ اہل موقف کو

یہ دکھانا ہے کہ خون جیسی نجس و قابل نفرت چیز کو مذموم صفت شرف شہادت کے سبب بہترین عمدہ صفت میں بدل سکتی ہے، چنانچہ سارا میدان حشر شہیدوں کے خون کی مشک جیسی خوشبو سے مہک جائے گا۔

اس کے بعد یہ بحث ہے کہ امام بخاری اس موقع پر حدیث مذکور کو کیوں لائے ہیں؟ بظاہر اس کی مناسبت سمجھ میں نہیں آتی، حافظ ابن حجر اور محقق عینی نے لکھا کہ محدث اسامی نے سخت اعتراض کیا کہ حدیث کو اس باب میں لانے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اس سے خون کی طہارت و نجاست کچھ بھی ثابت نہیں ہوتی، یہ تو صرف خدا کی راہ میں زخمی ہونے والوں کی فضیلت بتانے کے لئے وارد ہوئی ہے۔ لہذا اس اعتراض کے جو جوابات اور توجیہ مناسبت کے لئے اقوال نقل ہوئے ہیں یہاں ذکر کر کے جاتے ہیں:-

(۱) حافظ ابن حجر نے لکھا: جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”امام بخاری“ کا مقصد اپنے مذہب کی تائید کرنی ہے کہ پانی محض نجاست مل جانے سے نجس نہیں ہوتا، جب تک کہ اس میں تغیر نہ آجائے، یہ اس لئے کہ صفت کے بدلنے سے موصوفہ پراثر ہوتا ہے، پس جس طرح خون کی ایک صفت ہوئی خوشبو میں بدل جانے سے نجاست سے طہارت کا حکم آگیا اسی طرح پانی کی کوئی صفت اگر نجاست کی وجہ سے بدل جائے تو اس کی بھی طہارت کا حکم بدل کر نجاست کا حکم آجائے گا اور جب تک تغیر نہیں آئے گا نجاست نہیں آئے گی۔“ لیکن اس جواب پر یہ نقد کیا گیا ہے کہ مقصد تو انصاف نجاست تغیر پر بتلانا ہے اور یہاں صرف اتنی بات معلوم ہو سکتی کہ نجاست تغیر کی وجہ سے ہو سکتی ہے حالانکہ اس سے کسی کو اختلاف نہیں۔ (کہ ایک سبب نجاست کا تغیر بھی ہے بلکہ تغیر سے نجاست پر تو سبب ہی متفق ہیں اور یہ اجماعی مسئلہ ہے) خلل نزاع تو یہ امر ہے کہ نجاست کا سبب صرف تغیر ہی ہے یا دوسرے اسباب بھی ہیں۔

حافظ نے لکھا کہ اس توجیہ کو ابن دقیق العید نے بھی نقل کر کے لکھا ہے کہ توجیہ ضعیف ہے اور تکلف سے خالی نہیں۔ (فتح الہاری ۲۳۰-۱) محقق عینی نے لکھا:- حاصل نقد یہ ہے کہ امام بخاری کا جو مقصد جواب مذکور میں بتلایا گیا ہے، اور اس کا جس طرح اثبات کیا گیا ہے، وہ دلیل و تحقیق کے معیار پر صحیح نہیں ہے۔“ (عمدہ ۹۳۰-۱)

(۲) بعض حضرات نے یہ توجیہ کی کہ امام بخاری مشک کی طہارت بیان کر رہے ہیں تاکہ اس کو منجند خون سمجھ کر نجس (حرام) کہنے والوں کا رد ہو جائے، یعنی جب خون کی مکروہ حالت بدلے سے تجاوز کر کے محبوب کیفیت خوشبو سے بدل گئی، تو علت کا حکم آگیا اور نجاست کی جگہ طہارت آگئی، جیسے (حرام و نجس) شراب سرکہ بن جائے تو وہ حلال و طہار بن جاتی ہے۔

(۳) کرمانی کا جواب: پہلے شرح کرمانی سے نقل شدہ جواب نقل ہوا ہے، جو حافظ نے نقل کیا تھا، اور محقق عینی نے لکھا کہ وہ کرمانی نے اپنی شرح میں کسی اور سے نقل کیا تھا، اب یہاں خود علامہ کرمانی کا جواب لکھا جاتا ہے جس کو محقق عینی نے نقل کیا ہے۔

۱۔ محقق عینی نے لکھا کہ جواب مذکور و عقب دونوں شرح کرمانی سے نقل ہوئے ہیں، اور تعقب کی طہارت حافظ ابن حجر نے بدل کر ایسی بنادی ہے کہ اس سے مقصد تعقب و نقد پر روشنی نہیں پڑتی، پھر عینی نے اصل عبارت بھی شرح کرمانی سے نقل کر دی ہے جو حدیث زیادہ واضح اور زوردار ہے۔

حافظ الدین عینی کے مقابلہ میں: اس سے محقق عینی کا حافظ کے مقابلہ میں زیادہ معتقد ہونا ثابت ہوتا ہے، ہمارے حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ سب سے زیادہ معتقد حتیٰ کہ حافظ ابن حجر سے بھی زیادہ محدث زینبی ہیں اور راقم الحروف کا حاصل مطالعہ یہ ہے کہ محقق عینی بھی حافظ ابن حجر سے اس صفت میں فوٹ کر رہے ہیں مگر انسوس ہے کہ خود حنفیہ نے بھی اپنے آپ کو برکی قدر و منزلت کو نہیں پہچانا، اور اسی لئے ان کے علوم و کمالات سے استفادہ بھی نہیں کیا، حالانکہ امام طحاوی، بھاص، راد بن زینبی، مغلطی، عینی، ابن الہمام، قاسم بن قطلوبغا، طاعلی قاری، علامہ بیہقی وغیرہ کا ہر محققین محدثین کا دوسرے مذاہب میں جواب نہیں ہے۔ امید ہے کہ مطالعہ انوار الہاری کے بعد اپنے حضرات کی قدر پہچانی جائے گی۔ (واللہ العوفی مؤلف)

۲۔ یہاں عمدۃ القاری ۹۳۰-۱ میں بجائے لفظ وہود فاق کہ وہ بوائی طرح ہو گیا ہے، جس سے مطلب خبط ہو گیا ہے، اسی طرح چندہ طور کے بعد ابن رشد کی جگہ ابن رشد چھپ گیا ہے، اس کے علاوہ بھی عمدۃ القاری میں بہ نسبت فتح الہاری کے طباعت کی غلطیاں زیادہ ہیں، جلتجب کہا، ”مؤلف“

”وہر مناسبت حدیث ترجمہ سے مشک کے اعتبار سے ہے کہ اس کی اصل خون ہے جو ٹھنڈ ہو گیا اور وہ ہرن کا نجس فضلہ ہے لہذا دوسرے خون اور فضلات کی طرح اسے بھی نجس ہی ہونا چاہیے، اس لئے امام بخاری نے ارادہ کیا کہ نبی کریم ﷺ کی اس کے لئے مدح نقل کر کے طہارت ثابت کریں، جیسا کہ اثر زہری سے عظیم الغیل کی طہارت بتلائی ہے، اس سے غایت درجہ کی مناسبت واضح ہو گئی، مگر چہ اس کو لوگوں نے نہایت مشکل سمجھا تھا۔“ محقق عینی نے اس پر نقد کیا کہ غایت ظہور تو بڑی بات ہے، اس سے تو کسی درجہ میں بھی مناسبت نہیں ثابت ہوئی اور اشکال بدستور موجود ہے۔

(۴) ابن بطلال کا جواب: آپ نے فرمایا: امام بخاری نے باب نجاست ماہ میں یہ حدیث اس لئے ذکر کی کہ ان کو پانی کے بارے میں کوئی حدیث صحیح السنہ نہیں مل سکی، لہذا دم مانع (سیال) سے مانع و سیال چیزوں کے حکم پر استدلال کیا کہ یہ وصف دونوں میں جامع ہے، محقق عینی نے لکھا کہ یہ تو جیسے بھی اچھی نہیں ہے۔ کمالا علی۔

(۵) ابن رشید کا جواب: فرمایا: ”معتقد بخاری یہ ہے کہ خون کے عمدہ خوشبو کی طرف منتقل ہونے ہی نے، اس کو حالت ذم سے حالت مدح کی طرف منتقل کیا ہے، اس سے یہ بات حاصل ہوئی کہ ایک وصف بود و وصف رنگ و ذائقہ پر غالب مانا گیا، اور اس سے یہ مستنبط ہوا کہ جب بھی تین اوصاف میں سے ایک وصف ملاح یا فساد کا تغیر لے گا تو باقی دو وصف اس کے تابع ہوں گے۔“ عینی نے تو اتنا ہی قول نقل کیا ہے مگر حافظ نے مزید نقل کیا: ”اور گویا امام بخاری نے ربیعہ وغیرہ سے جو بات نقل ہوئی ہے اس کے رد کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، وہ یہ کہ ایک وصف کے بدلنے سے کچھ نہیں ہوتا جب تک دو وصف کا تغیر نہ ہو، پھر کہا کہ ممکن ہے اس سے اس امر پر بھی استدلال کیا ہو کہ پانی کی بو اگر عمدہ چیز سے بدل جائے تو اس سے پانی کا نام سلب نہ کریں گے، جس طرح خون کے مشک کی خوشبو حاصل کرنے پر بھی اس کا نام خون ہی رہا، پس جب وہ نام کسی پر بدستور بولا گیا تو حکم بھی اسی کے تابع ہوگا۔“

حافظ کے دو اعتراض: آپ نے فرمایا: پہلی بات یہ اعتراض ہے کہ جب پانی کے تینوں وصف فاسد ہوں اور پھر ایک وصف صلاح کی طرف بدل جائے تو تحقیق مذکور کی رو سے اس سب کو صالح کہنا بڑے کا، حالانکہ یہ امر ظاہر فساد ہے، دوسری بات یہ کہ اس سے پانی کا نام سلب نہیں کر سکتے، لازم آئے گا کہ وہ کسی ایسی صفت کے ساتھ موصوف نہ ہو جو پانی کا نام باقی رہنے کے ساتھ اس کے استعمال سے مانع ہو۔ واللہ اعلم۔ (فتح الباری ۲۳۰-۱)

محقق عینی نے یہ اعتراض کیا کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اگر ایک وصف نجاست کا پایا جائے تو جب تک دو وصف نجاست کے نہ ہوں کوئی اثر نہ ہوگا، حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے اور نہ راجع کے سوا اور کسی سے نقل ہوئی ہے۔

(۶) ابن المنیر کی توجیہ: جب اس کی صفت، ظاہر کی صفت کی طرف بدل گئی، تو نجاست کا حکم اس پر لگانا باطل ہوگا۔

(۷) قشیری کی توجیہ: پانی میں رعایت و لحاظ تغیر لون کا ہے ہو کا نہیں، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے خون شہید کو خون ہی فرمایا۔ مشک نہیں فرمایا اگر چہ اس کی بو مشک جیسی ہوگی، اسی طرح پانی میں تغیر کا لحاظ ہوگا۔

محقق عینی کا نقد و تبصرہ: فرمایا: ان میں سے کسی نے بھی صحیح وجہ قائم نہیں کی کہ امام بخاری یہاں اس حدیث کو کیوں لائے ہیں، حالانکہ یہ حدیث دم شہید والی تو صرف شہید کی فضیلت ظاہر کرنے کے لئے تھی، نجاست و طہارت کے باب سے اس کا کوئی تعلق نہیں تھا، دوسرے یہ کہ شہید کے بارے میں جو بات ذکر ہوئی ہے اس کا تعلق عالم آخرت سے ہے اور پانی کی طہارت و نجاست کے مسئلہ کا تعلق امور دنیا سے ہے اس کا اس سے کیا جوڑ؟ البتہ ایسے مواقع میں معمولی درجہ کی بھی معقول مناسبت نکل سکے تو وہ کافی ہے بہ نسبت غیر معقول مناسبات

بعیدہ کے، لہذا وہ چرند کو ذیل ہمارے نزدیک کافی ہے:-

(۸) معنی کی توجیہ: پانی کے احکام کا مدار نجاست کے ذریعہ تغیر آنے پر ہے کہ اس کی وجہ سے وہ قابل استعمال نہیں رہتا اسلئے کہ اس کی وہ صفت باقی نہیں رہی جس پر حق تعالیٰ نے اس کو پیدا فرمایا تھا۔

اسی کی ایک نظیر امام بخاری نے بیان کر دی کہ دم شہید میں بھی تغیر ہوتا ہے کہ اصل تو اس کی نجاست ہے، جس پر خدا نے اس کو پیدا فرمایا، مگر شہادت فی سبیل اللہ کے سبب اس میں تغیر آ گیا جو فضل شہید ظاہر کرنے کے لئے، قیامت کے روز سارے اہل محشر کو دکھل دیا جائے گا، اور اس کی بوئے مشک کے ذریعہ اس تغیر کو سب ہی محسوس کر لیں گے۔

گویا امام بخاری کو تغیر کے لئے ایک نظیر پیش کرنی تھی اور بس، اس سے زیادہ مناسبت کی نہ ضرورت ہے، نہ وہ نکل سکتی ہے، یہی کافی و

ثانی ہے (عمدة القاری ۱-۹۳۰)

(۹) توجیہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ: آپ نے تراجم ابواب میں فرمایا:- ”مناسبت اس لحاظ سے ہے کہ اس سے مشک کی طہارت معلوم ہوئی لہذا اگر وہ کبھی پانی وغیرہ میں گر جائے تو جس نہ کرے گا“ اس پر حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے اعتراض کیا کہ مقصد ترجمہ تو پانی کی طہارت بتلانی ہے کہ وہ صرف نجس کے ملنے سے نجس نہیں ہوتا جب تک کہ تغیر نہ آ جائے، تو اس کے لئے پاک چیز (مشک) کے ملنے سے استدلال کیونکر ہوگا؟ (لامع الدراری ۱-۹۹)

(۱۰) علامہ سندس کی توجیہ: فرمایا:- ”باب مائع الخ کہ مقصد مدار تغیر کا اظہار ہے، اسی لئے حدیث لائے، جس میں نجاست اور جہاں تک اس کا اثر ہے، اس کو پھینک دینے کا حکم ہے، اور باقی کو ظاہر اور قابل استعمال قرار دیا گیا ہے گویا ایک طرف کبھی پانی وغیرہ کی طہارت ہے اور دوسری طرف تغیر اور اس کے بعد کے احکام ہیں، اسی طرح ایک طرف خون اور اس کے نجس وغیرہ ہونے کے احکام ہیں، دوسری طرف اس کے مقابل مشک کے تغیر کے بعد کے احکام ہیں، کیونکہ حدیث شہید میں مشک کوم کے مقابل کیا گیا ہے۔ لہذا جس طرح ایک جگہ تغیر سے قبل کے احکام اور ہیں اور تغیر کے بعد کے دوسرے اسی طرح دوسری نظیر میں بھی ہے، گویا تغیر سے قبل تک وہ چیز اپنی اصل اور سابق حالت پر باقی رہتی ہے اور تغیر کے بعد دوسرے احکام اختیار کر لیتی ہے، بالفاظ دیگر گویا پھر وہ چیز ہی دوسری ہو جاتی ہے لہذا اس کے لئے حکم بھی دوسرا ہی ہو جاتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم“ (حاشیہ سندس علی البخاری ۳۷)

چونکہ یہ توجیہ بھی علامہ معنی کی توجیہ سے ملتی جلتی ہے، اس لئے قدر ضرورت کے لئے وہ بھی کافی ثانی کہی جاسکتی ہے۔

(۱۱) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کا جواب: ارشاد فرمایا:- ترجمۃ الباب پر روایات الباب کی دلالت واضح ہے کیونکہ امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ (باقی) کبھی اس لئے نجس نہیں ہوا کہ چوبے کے گرنے سے اس کے اوصاف متغیر نہیں ہوئے، اسی طرح آخری حدیث میں مشک کی طہارت سے استدلال کیا ہے کیونکہ اس کی طہارت پر امت کا اتفاق ہے، حالانکہ وہ اصل کے لحاظ سے خون ہے معلوم ہوا کہ جس طرح متغیر ذات کی وجہ سے طہارت و نجاست کا حکم بدلتا ہے، متغیر صفات سے بھی بدل جاتا ہے اور جب کسی نجس کے سبب کوئی وصف متغیر نہ ہو تو طہارت سے نجاست کا حکم بھی نہیں بدلے گا۔

امام ابوحنیفہ و امام شافعی فرماتے ہیں کہ تغیر احوال صرف کثیر میں چلتا ہے، قلیل چیز میں نہیں کہ وہ تھوڑی نجاست سے اور بغیر تغیر کے بھی نجس ہو جاتی ہے، (جس کے دوسرے دلائل ہیں) پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ تغیر اوصاف اس طرح ظاہری طور پر محسوس بھی ہو، جس طرح مالکیہ اور دوسرے حضرات کہتے ہیں بلکہ وہ اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ ظاہری حواس محسوس نہ کریں، (اس لئے اس پر مدار کلی طور سے نہیں ہو سکتا۔ (زیع الدراری ۱-۹۹))

(۱۲) حضرت علامہ کشمیریؒ کے تین جواب: باب کے ساتھ حدیث کی وجہ مناسبت یہ ہے کہ اعتبار معنی کا ہے صورت کا نہیں، جس طرح دم شہید صورتِ خون ہے، مگر معنوی لحاظ سے وہ منک ہے، اسی طرح پانی وغیرہ میں اعتبار معنوی یعنی تغیر و عدم تغیر کا ہے گویا امام بخاری نے اس اشکال کا دفع یہ کیا ہے کہ جب پانی کے اندر نجاست پڑی تو وہ پاک کیسے رہ سکتا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ جب تک اس میں تغیر نہیں ہوا وہ اپنی حقیقت و معنی پر باقی ہے اور اسی کا اعتبار ہے صورت کا نہیں جس طرح خون کے بارے میں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اعتبار غالب کا ہے جس طرح خون کے رنگ پر بوئے منک غالب آگئی اور وہ منک کے حکم میں ہو کر ظاہر مان لیا گیا، اسی طرح پانی میں بھی غلبہ کا اعتبار ہوگا، تیسرے یہ بھی ممکن ہے کہ امام بخاری نے اوصاف کے معتبر ہونے کو تلا یا ہو کر ترجمہ میں بھی طعم و روح کا ذکر کیا ہے پس مقصد یہ ہوگا کہ ایک چیز میں اوصاف کے بدلنے سے بھی تغیر ہو جاتا ہے جس طرح بوئے منک کی وجہ سے خون اپنی اصل سے خفیہ ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ اعلم۔

فوائد واحکام: (۱) زخم اور خون شہید اسی شکل و صورت پر قیامت میں ظاہر ہوگا، تا کہ علانیہ طور سے شہید کی مظلومیت اور ظالم کا ظلم سب کو معلوم ہو جائے (۲) منک کی خوشبو خون شہید سے اس کی اعلیٰ درجہ کی فضیلت سب پر ظاہر کرنے کے لئے ہوگی اور اسی لئے شرعاً نہ خون کو دھوا چاہیے نہ شہید کو غسل میٹ دیا جائے گا (۳) اس سے خدا کے راستہ میں رُشی ہونے کی خاص فضیلت معلوم ہوئی (۴) عرف المسک کے لفظ سے معلوم ہوا کہ حقیقت وہ منک نہ ہو جائے گا بلکہ حق تعالیٰ اس خون شہید کو ایسی چیز بنادیں گے جو منک سے مشابہ ہوگی۔ اور یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ اور خون کی طرح حقیقت میں خون رہے تاہم جائز ہے کہ حق تعالیٰ اس کو منک حقیقت ہی میں بنادیں کہ ان کو ہر چیز پر قدرت ہے، جس طرح قیامت کے دن وہ بنی آدم کے نیک و بد اعمال کو بصورتِ جسد کریں گے، تا کہ میدانِ حشر میں ان کو تلا یا سکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (عمدہ ۹۳۲ ج ۱)

بَابُ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ الذَّائِمِ

(شہیرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا)

(۲۳۵) حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ أَنَا شُعَيْبٌ قَالَ أَنَا أَبُو الدِّانِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ ابْنُ هُرْمُوذٍ أَلَا فُجَّ حَدَّثَنَا أَنَّهُ سَمِعَ أَنبَاءَهُمْ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ نَحْنُ الْأَجْرُونَ السَّابِقُونَ وَبِإِسْنَادِهِ قَالَ لَا يَبُولُونَ أَحَدًا كُنْهُ فِي الْمَاءِ الذَّائِمِ الَّذِي لَا يَبْغُرُ فِيمُ يَغْتَسِلُ فِيهِ:.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے آپ فرماتے تھے کہ ہم (لوگ) کوئی پانی میں پھسلے (مگر آخرت میں) سب سے آگے ہیں اور اسی سند سے (یہ بھی) فرمایا کہ تم میں سے کوئی شہیرے ہوئے پانی میں جو جاری نہ ہو، پیشاب نہ کرے کہ (اس کے بعد) پھر اسی میں غسل کرنے لگے۔ تشریح: اس باب میں امام بخاری شہیرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت دکھانا چاہتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ پانی کی مختلف اقسام ہیں اور ان کے احکام الگ الگ ہیں، اسی لئے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اگر اندر خفیہ نے احادیث کی روشنی میں پانی کی تین قدرتی سطح مسئلہ یہ ہے کہ شہید کے بدن سے نہ خون کو دھو سکتے ہیں، نہ کپڑے اتارے جاتے ہیں (بقدر کہ کپڑے کم و بیش کر تکی اجازت ہے) نہ اس کو غسل میت دیں گے، اسی حالت میں نماز جنازہ پڑھ کر دفن کر دیں گے، البتہ اگر شہادتِ جنابت کی حالت میں ہوئی یا عورت حیض و نفاس کی حالت میں شہید ہوئی تو اس کو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غسل دینا ہے اور صاحبین ان سے بھی غسل کو ساقط کرتے ہیں۔

نماز کے بارے میں شافعی کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ شہید کے گناہ سب معاف ہو چکے اس لئے اس کو نماز جنازہ کی بھی ضرورت نہیں حنفی کہتے ہیں کہ نماز جنازہ میت کی کرامت و شرف کے لئے ہے جس کا مستحق شہید اور بھی زیادہ ہے اور نماز ہوں سے پاک صاف ہونا بھی دعا ہے خیر سے تو مستغنی نہیں کرتا، جیسے نبی اور صبی کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے، حالانکہ وہ گناہگار ہوں سے معصوم ہیں۔ (مؤلف)

اقسام سمجھی ہیں۔ (۱) جاری اور پہنچے والا جیسے نہروں، دریاؤں کا، وہ نجس نہیں ہوتے، کیونکہ جو نجاست ان میں گرے گی وہ بھی آگے کو بہ جائے گی، اس لئے آنکھوں دیکھتے ہی نجاست گرنے کی جگہ کا پانی تو ضرور نجس ہوگا، اور اس کا استعمال خنثیہ کے نزدیک بھی پاک کے لئے درست نہیں۔ لیکن یوں صاف پانی نہروں، دریاؤں کا پاک ہی ہوتا ہے، اسی طرح سمندروں کا پانی کہ وہ بھی جاری کہ حکم میں ہے کہ جس جگہ نجاست پڑی اور اس کو یا اس کے اثرات کو ہم آنکھوں سے دیکھ لیں گے، تو خاص اس جگہ سے استعمال نہ کریں گے باقی سارا پانی پاک شمار ہو گا۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک حصہ میں نجاست گر گئی تو سمندر کا سارا پانی نجس ہو گیا۔ اور یہی حکم اس زیادہ مقدار میں ٹھیرے ہوئے پانی کا بھی ہے، جس میں ایک طرف نجاست گرے گی تو اس کا اثر دوسری طرف تک نہ جائے، جس کی تحدید یہ نہیں مگر تخمینہ یا اندازہ ۷x۷۰ ہاتھ سے ۲۰x۲۰ ہاتھ تک سے کیا گیا ہے (۲) ایک جگہ محصور پانی جو ہر وقت رہے مثلاً کنوئیں کا پانی کہ اس کے نیچے سوتوں سے جاری شدہ پانی اوپر آتا رہتا ہے، ایسا پانی نجس تو ہو جاتا ہے مگر اس کو پاک کر سکتے ہیں (کہ اوپر کا پانی نکال دیتے ہیں اور اس کی جگہ نیچے سے دوسرا پانی صاف پاک آ جاتا ہے) (۳) ایک جگہ ٹھیرا ہوا پانی، جس کے دائم رہنے کی کوئی سورت کنوئیں کے پانی کی طرح نہیں ہے وہ اگر تھوڑی جگہ میں ہے کہ ایک طرف نجاست گر گئی تو سارے پانی میں پھیل کر سیرایت کر گئی تو ایسا پانی نجس ہو کر پاک بھی نہیں ہو سکتا، باقی تفصیلات سب فقہ سے معلوم ہوں گی۔ لیکن یہاں یہ بتانا ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ حدیث مذکور بخاری پر بجز امام اعظمؒ کے کسی امام نے عمل نہیں کیا، کیونکہ صرف انہوں نے جاری وغیرہ جاری ہونے کو معتبر و مدار ٹھیرا یا اور اس کی مراد کو سمجھا، دوسرے ائمہ نے اپنے اپنے اصول بنا کر اس حدیث سے صرف نظر کر لی۔ مثلاً امام شافعیؒ نے تحدید کا اصول بنایا کہ قلعین سے کم دیش ہونے پر سارے احکام طہارت و نجاست ماہ کے مرتب کر دیئے، امام مالکؒ نے تغیر و عدم تغیر کا قاعدہ مقرر کیا، امام احمدؒ نے بھی امام شافعیؒ کا مسلک پسند کیا، بھی امام مالک کے ساتھ ہوئے لیکن ان میں سے کسی نے بھی تینوں اقسام مذکور بالا پر نظر نہیں کی، امام اعظمؒ نے پانی کی تین اقسام قدرتی مان کر ان سب کے احکام احادیث سے مستطیع کئے جس کی وجہ سے نہ صرف تمام احادیث معتقدہ پر عمل ہی ہوا بلکہ ان کا مذہب اس بارے میں دوسرے مذاہب سے زیادہ مکمل و قابل ترجیح قرار پایا۔

حدیث الباب ہمارے لئے مکمل ہوئی دلیل و حجت ہے، اور دوسرے مذاہب والوں نے جو اپنے اصول و قواعد کی وجہ سے اس کی مراد بتلائی ہے وہ کسی طرح بھی معقول نہیں ہے۔ مثلاً حافظ ابن تیمیہؒ ایسے محقق و محدث کا جواب بطور مثال پیش کیا جاتا ہے کہ غرض شارع علیہ السلام ممانعت مذکورہ نہی اعتقاد ہے یعنی ٹھیرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے نبی کریم ﷺ نے اس لئے روکا ہے کہ لوگ اس کے عادی نہ ہو جائیں، ورنہ یوں کسی کے پیشاب کرنے سے اس پانی کے نجس ہونے کا کوئی سوال نہیں ہے، کیونکہ وہ اس وقت پیشاب کرنے سے نجس نہ ہوگا، البتہ اگر لوگ برابر پیشاب کرتے ہی رہیں گے اور اس پانی میں تغیر آ جائے گا کہ اس سے پیشاب کی پوائے لگے یا اس پانی کا رنگ پیشاب جیسا ہو جائے یا اس کے ذائقہ میں پیشاب کا حذر آنے لگے تب کہیں جا کر اس کو نجس کہہ سکیں گے، یہ حال ہے ان ابراہم کی حدیث فہمی کا کہ جب ایک بات ذہن سے طے کر لیتے ہیں تو پھر دروازہ کار تاویلات سے بھی دریغ نہیں کرتے، امام صاحب نے فرمایا کہ حضور ﷺ ٹھیرے ہوئے پانی کو پیشاب سے گندہ کرنے کی ممانعت فرما رہے ہیں اور ساتھ ہی فرما رہے ہیں کہ کیا انسانیت ہے کہ اس میں پیشاب کرے، پھر وضو و غسل کی ضرورت ہوگی تو وہ بھی اسی سے کرے گا، اور معانی الآثار میں ان ہی راوی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے ویشرب بھی مروی ہے کہ پھر اسی پانی کو پئے گا بھی۔ مطلب یہ کہ اتنی بات تو ادنیٰ سمجھ والے کو بھی سمجھنی چاہیے! غرض اس پانی میں پیشاب کرنے کی نہایت برائی محسوس کرائی گئی ہے، پھر خود راوی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ فتویٰ بھی معانی الآثار ہی میں نقل ہوا ہے کہ جب ان سے پوچھا گیا ایک شخص کسی تالاب کے پاس سے گزرے تو کیا اس میں پیشاب کر سکتا ہے؟ فرمایا:۔ ”نہیں“ کیونکہ اس کے بعد شاید کوئی اس کا بھائی مسلمان وہاں آئے اور اس تالاب سے غسل کرے یا اس کا پانی پئے۔“

اس سے بھی معلوم ہوا کہ ممانعت عادی ہونے کی نہیں ہے جو ابن تیمیہ وغیرہ نے کبھی بلکہ پہلی بار کرنے والے کے واسطے بھی ہے فوراً کیا جائے، حدیث بخاری کا مذکور کا مطلب وہ ہونا چاہیے جو راوی حدیث نے سمجھا اور اس کے مطابق فتویٰ بھی دیا، اور جو امام اعظمؒ نے سمجھا (جن کے لئے دوسروں نے بھی اعلم بھائی الحدیث ہونے کی شہادت دی تھی) یاد ہونا چاہیے جو حافظ ابن تیمیہ بتلا رہے ہیں؟ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کے سامنے مذکورہ آجائے تھے، ضرور ہوں گے مگر ان کی اس عادت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ جب کسی معاملہ میں کوئی رائے قائم کر لیتے تو دوسرے دلائل سے صرف نظر کر لیا کرتے تھے اور یہی ان مسائل میں انھوں نے اختیار کیا ہے جن میں ان کا تفرق مشہور ہے اور اپنے اپنے مواقع پر ہم بھی ان پر سر حاصل کلام کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

بحث و نظر: حدیث الباب کا تعلق مسئلہ ۵۰ ماہ سے ہے اور اس بارے میں تفصیل بحث ہم سابق جلد میں حدیث ۱۶۱ کے تحت ۵۰-۵۰ سے ۶۵-۵۰ تک لکھ چکے ہیں، یہاں کلمات حدیث کے بارے میں ضروری امور اور دوسری اہم ترین بحث ”مفہوم مخالف“ کے سلسلہ میں لکھی جاتی ہے، یہ ان پانچ مسائل مجملہ عقیدہ میں سے ہے، جن پر فقہ حنفی و شافعی وغیرہ کے اساسی بنیادی اصول و قواعد مبنی ہیں۔ اور ان کو اچھی طرح سمجھ لینے سے بہت سے اختلافی امور کی گتھیاں سمجھ جاتی ہیں اور خاص طور سے ”علائہ حنفیہ“ کی کمال وقت نظر اور علمی تحقیق کا نہایت بلند و بالا مرتبہ بھی پوری روشنی میں آ جاتا ہے۔

ایک مسئلہ تو یہی مفہوم مخالف والا ہے، دوسرا بحث زیادتی خبر واحد کا ہے، تیسرا موضوع مراتب دلالت کا اختلاف ہے، چوتھا مسئلہ اثبات مرتبہ واجب کا ہے، اور پانچویں بحث تحقیق مناظر و خروج مناظر کی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی علمی شان و تبحر

ہر محقق عالم کے لئے خواہ وہ مدرس ہو یا محض ان پانچوں اصحاب کا علم مالہ و مالہ کے ساتھ حاصل کرنا نہایت ضروری ہے۔ اور ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ بڑی اہتمام کے ساتھ ان مباحث کی تحقیق اپنے درس حدیث میں فرمایا کرتے تھے اور جب علامہ رشید رضا مصری دارالعلوم دیوبند میں تشریف لائے تھے تو حضرتؒ نے اپنی عربی تقریر میں جو مسلک حنفیہ اور طرز تدريس دارالعلوم کی تعارفی وضاحت کی تھی، اس میں بھی اس پانچویں بحث کو ہی پیش کیا تھا جس سے وہ نہایت متاثر ہو کر گئے تھے، کیونکہ اس سے انھوں نے یہ اندازہ بخوبی لگا لیا تھا کہ اس طرز تحقیق و تدقیق سے درس حدیث کا رواج دینائے اسلام کے کسی حصہ میں بھی موجود نہیں ہے۔

اسی طرح ایک دوسرے شامی عالم دیوبند آئے تھے، جنھوں نے عالم اسلامی کے تمام مدارس عربیہ کا طریق درس حدیث وغیرہ دیکھا تھا اور حضرت شاہ صاحبؒ کے درس حدیث میں بھی کئی روز تک شریک ہوئے تھے، تو انھوں نے بھی یہی فرمایا تھا کہ اس طرز تحقیق کا درس حدیث دنیا کے کسی حصہ میں نہیں ہے، دوسرا تاثر ان کا یہ تھا کہ حضرت شاہ صاحبؒ اثناء بحث میں تیرہ سو سال کے تمام اکرام و علماء امت کے اقوال و آراء کا پرکام عبور رکھتے ہیں اور پھر ان کے فیصلوں پر تنقید یا جائزے بھی کرتے ہیں، ایسا عالم تو میں نے کسی خطہ میں نہیں دیکھا ہے انھوں نے حضرت شاہ صاحبؒ سے یہ بھی فرمایا تھا کہ حیرت ہے آپ جیسا تبحر عالم بھی امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کرتا ہے اس پر حضرتؒ نے جواب دیا تھا کہ ”میرا علم تو امام صاحب کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں ہے، ہم جیسے اگر ان کے علوم و تحقیقات کو صرف کچھ ہی لیں تو بہت غنیمت ہے۔“ یہ تھا علم اور تحقیق کی شان، جس کی جھلک بھی اب دور دور تک نظر نہیں آتی ”ع“ خواب تھا جو کچھ کہ دیکھا جو افسانہ تھا اس کے سوا

اور کیا تعبیر کی جائے؟ ”مثل امنی کمثل المظول لا یدری اولھا خیر ام آخرھا“ او کما قال صلی اللہ علیہ وسلم بے سان و گمان ایک جھلے خصوصی ابر علم و رحمت کا آسمان علم پر مودود ہو کر برس گیا، نہ اس سے پہلے دور تک اس کی نظیر ملتی ہے نہ بعد

کو بڑے بڑے علماء وقت نے بعد و طرف اپنے اپنے علمی ظروف اس سے مبر لئے اور دنیائے علم کو ان سے مستفید کیا، اور کر رہے ہیں، جزا ہم اللہ خیرا وبارک فی مساعیہم۔

راقم الحروف کی حیثیت ان حضرات کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں، صرف ایک ہند بہ ہے جو ”انوار الہاری“ پیش کرنے پر ابھار رہا ہے شاید ناظرین کی نیک دعاؤں کے صدقہ میں اس کی بھی عاقبت بخیر ہو جائے و ما ذلک علی اللہ بعزیز۔

یہاں ہم ”مفہوم مخالف“ کی بحث لکھتے ہیں، مراہب احکام کی بحث بھی ایک حد تک آچکی ہے اور زیادتی خبر واحد پر بھی کچھ آچکا ہے باقی مکمل اور تفصیلی مباحث دوسرے مناسب مواقع میں آئیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

تقریب بحث ”مفہوم مخالف“

حضرت شاہ صاحبؒ نے دائم ورا کہد کافرق بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ الذی لا یجری کو بعض... لوگوں نے صفت کافہہ بتلا ہے، یہ صحیح نہیں بلکہ وہ قید احترازی ہے۔ جس سے ماہ و دائم جاری نکل جاتا ہے لیکن بھر یہ صفت یا قید حکم کے ساتھ متعلق نہیں ہے کہ اس سے ہم ماہ قائم جاری میں پیشاب کی اجازت ثابت کرنے لگیں، کیونکہ قیود کے فوائد دوسرے ہوتے ہیں، مثلاً یہاں مقصود پانی میں پیشاب کرنے کی زیادہ قناعت و برائی بتلانی ہے، گویا ٹھیرے ہوئے پانی میں پیشاب سے روکا اور خاص طور سے جبکہ وہ جاری بھی نہ ہو تو اس سے بہ مزید تاکید و کننا مقصود ہے۔

اس کے بعد فرمایا کہ قیود کی رعایت اور ہے اور مفہوم مخالف کا معتبر ہونا دوسری چیز ہے، قیود کے نکات و فوائد خنیہ کے یہاں بھی مسلم ہیں جن کو وہ بیان کرتے آئے ہیں، باقی مفہوم کلام خنیہ کے نزدیک صرف اسی قدر ہے جو اسی کلام سے سمجھا جائے، بخلاف شافعیہ کہ وہ ہر کلام کے دو دو مفہوم مانتے ہیں، ایک اثباتی دوسرا سلبی۔ شیخ ابن تہام نے اس موضوع پر مہر کر کی بحث کی ہے اور علامہ بہاری نے لکھا کہ ”مفہوم مخالف اگر نکات بلاغیہ کے درجہ میں ہے تو معتبر ہے لیکن اس میں اتنی جان نہیں ہے کہ ادلہ فقہیہ کے درجہ میں ہو سکے۔“

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ جملہ نقل کر کے فرمایا کہ ”اس کو اگر کوئی حنفی اصولی لکھ جاتا تو بڑا احسان ہوتا، کیونکہ یہ بات بڑے کام کی اور بڑی صحیح ہے“ پھر فرمایا: شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے بھی موطا کے حاشیہ میں الخ بالخر کے ضمن میں کچھ اس طرح لکھا ہے مگر ”مسلم الثبوت“ جیسا صاف نہیں لکھا، اس کے بعد ”مفہوم مخالف“ کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق نقل کی جاتی ہے، جو اپنی یادداشت، العرف الشذی اور معارف السنن (علامہ بنوری) کو سامنے رکھ کر مرتب کی گئی ہے۔

بحث مفہوم مخالف

ہر کالم کا اپنا ایک منطوق ہوتا ہے، جس پر اس کا سیاق عبارت اور صریح الفاظ لغوی طور سے دلالت کرتے ہیں، اور ایک مفہوم ہوتا ہے جو اس کلام کے مضمون و فہم سے ماخوذ و مستطوع ہوتا ہے جس مفہوم سے ایسا حکم ثابت کریں گے جو منطوق کلام سے مطابق و موافق ہوگا، وہ تو ”مفہوم موافق“ کہلاتا ہے اور جس مفہوم سے ایسا حکم ثابت کریں گے جو منطوق کلام کی ضد، مقابل یا نقیض ہے اور مسکوت عنہ ہے، اس کو مفہوم مخالف کہتے ہیں پھر اس کے اقسام مفہوم صفت، مفہوم شرط، مفہوم علت، مفہوم عاقبت، مفہوم عذر، مفہوم لقب، مفہوم استثناء، مفہوم حصر، مفہوم زمان و مکان ہیں۔ اس کے بعد مفہوم موافق کو بطور حجت و دلیل قبول کرنے پر سب متفق ہیں، اور جو کچھ اختلاف ہے وہ مفہوم مخالف کے بارے میں ہے

لے ملاحظہ ہو تحریر الاصول ”لائن الہام، اور اس کی دونوں شرحیں ”المقر براد التجر“ ”لائن امیر الحاج اور ”تیسیر“ ”الشیخ امیر الخاوری۔“

اہم شافعی اور ان کے متبعین اس کو کچھ شرط کے ساتھ بطور حجت و دلیل مانتے ہیں، البتہ بعض اقسام مذکورہ میں ان کے باہم اختلاف ہے گویا انہوں نے مفہوم مخالف کے لفظی ہونے کے باوجود اس کو حجت شرعیہ قرار دے دیا ہے، اور اس طرح وہ شریعت کے کسی امر پر نص و صراحت یا تفصیل ذکر ہی سے اس کے ماسوا کی نفی بھی نکال لیتے ہیں، یہی نقطہ اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ صرف اتنی بات نفی، سوا کے لئے کافی نہیں، بلکہ اس کے لئے مزید کسی دلیل، حجت یا قریبہ کی ضرورت ہے، اس طرح وہ مفہوم مخالف کی حجت سے انکار کرتے ہیں۔

اس تفصیل سے یہ بات صاف ہو گئی کہ حنفیہ کا انکار مفہوم مخالف اور اس کے اقسام سے بحیثیت قیود و شرائط و اوصاف وغیرہ ہرگز نہیں ہے، ان سب کو وہ بھی مانتے ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ جو کچھ مفہوم ان چیزوں کی وجہ سے لیا جاسکتا ہے وہ اپنے اپنے درجہ میں تسلیم ہے مگر حنفیہ کے نزدیک حجت شرعیہ کے درجہ میں نہیں آسکتا، اس لئے کہ نصوص شارع کی مراد غیر منطوق میں متعین کر لینا اتنا کھل و آسان کام نہیں ہے، جتنا منطوق میں ہے اور جب اس کی تعین ہماری دسترس سے باہر ہے تو اس کو حجت شرعیہ کا درجہ دینا بھی ہمارے فیصلوں کی حدود اختیار سے باہر ہے، البتہ ہم کسی کلام کی قیود و شرائط، اور اوصاف کی رعایت ضرور کریں گے، مثلاً زمان و مکان، عدد، لقب، شرط و علت وغیرہ امور کے مفہیم مذکورہ سے صرف نظر ہرگز نہ ہوگی۔ نہ ان کو بے فائدہ سمجھیں گے، کیونکہ کسی مبلغ کے کلام کی بھی یہ چیزیں ترک نہیں کی جاتیں چہ جائیکہ کلام مبلغ بلغا، سرور انبیاء علیہم السلام یا کلام حق تعالیٰ جل شانہ میں، کہ ان کے تو ایک ایک حرف و نقطہ پر نظر رکھنی پڑتی ہے، مگر ساتھ ہی فرق مراتب کا لحاظ سب سے زیادہ اہم ہے اس لئے منطوق کو غیر منطوق کے پلائے میں، اور موافق کو مخالف کے ساتھ جمع نہیں کر سکتے یہی بات کلیات ابی البقا ص ۳۳۶ میں بطل تفصیل سے لکھی گئی ہے اور اسی کی طرف شاہ ولی اللہ صاحب نے مفتی شریعہ مولائیں میں بھی اشارہ کیا ہے اور شاید اس کو انہوں نے صاحب مدارک کی تفسیر آیات الخ راہ سے لیا ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا: حنفیہ کے یہاں بھی عبارت کتب فقہ اور آپس کے محاورات و گفتگوؤں تک میں بھی مفہوم مخالف معتبر مانا گیا کیونکہ ان کی مراد کو پوری طرح سمجھنا ہمارے لئے کھل ہے، بخلاف نصوص شارع کے کہ ان کی مراد کا تعین غیر منطوق میں آسان نہیں، اس لئے نکات شرط و قیود و صفات سے انکار ہمیں بھی نہیں، لیکن ان کے ماسوا میں نفی حکم کا فیصلہ بھی ہم کر دیں، یہ ہمارے نزدیک اپنے منصب سے اوپر جا کر شارع علیہ السلام کے منصب میں قدم رکھنا ہے اس لئے ہم اس سے عاجز ہیں۔

معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مفہوم مخالف کو نصوص شارع میں معتبر قرار نہ دینا، ان کی غایت احتیاط کی وجہ سے ہے۔ شیخ ابن ہام نے ”تحریر“ میں لکھا ”حنفیہ مفہوم مخالف اور اس کے اقسام کی نفی صرف کلام شارع میں کرتے ہیں“ اور شارح تحریر ابن امیر الحاج نے جس الائمہ کروری سے نقل کیا ”خطایات شارع میں کسی چیز کا خاص طور سے ذکر کرنا اس کو مستلزم نہیں کہ اس کے ماسوا سے حکم کو منقہ کر دیں، البتہ عام لوگوں کے عرف و معاملات اور عقلیات میں اس کو مانا جاتا ہے“ (شامی ص ۱۱۴ ج ۱ کتاب الوضوء)

یہی بات شرح وقایہ باب البہر میں، الہدایہ شرح النہایہ باب الرجوع فی الہدایہ اور کتاب الطہارۃ، فصل الغسل میں طحاوی شرح المراتبی ص ۱۰۷ (۱۰۷ھ) ہے آپ کا ذکر تحریر مقدمہ انوار الہادی ص ۱۲۴ ج ۲ میں آچکا ہے، مشہور مفسر دھشتی المسکک ہیں، آپ کی تفسیر حشو و زوائد اور غیر مستدریات سے خالی ہے، نہایت مختصراً، مختصر مگر جامع اور منطقی مسکک کی زبان بلند پایہ تفسیر ہے، بڑی ضرورت تھی کہ اس کی اشاعت کی جائے، بشرطیکہ ہرگز نہ مولا نا محمد انظر شاہ صاحب سلمہ استاذ دارالعلوم دیوبند نے اس اہم خدمت کو اپنے ذمہ لیا اور اس وقت تک چار قیاد طالع ہو چکی ہیں، ان میں سورہ بقرہ مکمل ہو گئی ہے، حنفیہ کے لئے جہاں تفسیر روح البیان، تفسیر ابی یوسف و تفسیر مظہری اور احکام القرآن (بصا) کا مطالعہ ضروری و مفید ہے، تفسیر مدارک مذکور کا مطالعہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ مصروف نے ترجمہ کے ساتھ حاشی میں دوسری کتب تفسیر وغیرہ کی مدد سے نہایت مفید تفسیرات و تحقیقات کا بھی اضافہ کر دیا ہے، انوار الہادی کی طرح ممبری سہم سے شائع ہو رہی ہے، ہضمر راہ بکھڑ پوچھو بند سے طلب کی جائے (موصف)

باب الاذان میں ہے اور مولانا عبدالحی کھنوی نے در اسرہ مقدمہ محمدہ الراعی میں (مط و تفصیل سے) لکھی ہے۔

بحث نحن الاخرون السابقون

حافظ ابن حجر نے لکھا: حدیث الباب سے پہلے یہ جملہ امام بخاری نے کیوں ذکر کیا؟ جبکہ بظاہر اس کا کوئی تعلق ترجمہ یا حدیث الباب سے نہیں ہے، ابن بطلال نے کہا کہ شاید ابو ہریرہ نے یہ جملہ بھی بعد کی حدیث کے ساتھ سنا ہو، اس لئے دونوں کو ساتھ ذکر کر دیا اور ممکن ہے کہ ان سے سن کر ہمام نے ایسا کیا ہو ورنہ یوں تو اس کو کوئی مناسبت ترجمہ سے نہیں ہے، حافظ نے لکھا کہ پہلی بات کو ابن ابی اسین نے جزم و یقین کے ساتھ کہا ہے، لیکن اس پر اعتراض ہوا ہے کہ اگر یہ باہجہ کے ساتھ ایک ہی حدیث ہوتی تو امام بخاری جملہ ”وہابناہ“ لکھ کر دونوں کثروں میں فصل کیوں کرتے؟ دوسرے یہ کہ ”نحن الاخرون السابقون“ تو مستقل الگ حدیث کا ٹکڑا ہے جو یوم الجمعہ کے ذکر میں آئے گی، پس اگر امام بخاری کا وہی مقصد ہوتا جو اب بیان کیا گیا تو پھر وہ پوری ہی حدیث یہاں ذکر کرتے تیسرے یہ کہ حضرت ابو ہریرہ سے یہ حدیث الباب کی روایت تو دوسرے احمد حدیث کے یہاں بھی موجود ہے مگر کہیں بھی یہ جملہ اس کے اول میں نہیں ہے اور ابن بطلال کا یہ کہنا کہ شاید ہمام نے سن کر روایت کر دیا ہو، اس لئے بھی غلط ہے کہ ہمام کا ذکر اس اسناد میں بھی کہیں موجود نہیں ہے، ہاتھی ابن بطلال کا یہ کہنا کہ اس حدیث میں میں کوئی مناسبت ترجمہ سے نہیں ہے، صحیح ہے، اگرچہ بعض لوگوں نے تکلف کر کے مناسبت بھی ثابت کی ہے (مثلاً کیا مائت سب استوں سے آخر میں دفن زمین ہوگی اور سب سے پہلے زمین سے لٹکی، کیونکہ برتن میں جو چیز آخر میں ڈالی جاتی ہے وہ سب سے پہلے نکلا کرتی ہے اسی طرح غمیرے ہوئے پانی میں جو نجاست (بول وغیرہ) آخر میں گرے گی۔ وہی سب سے پہلے اس سے لٹکی اور وہی سب سے پہلے طہارت حاصل کرنے والے کے اعضاء کو لگے گی لہذا اس سے اجتناب کرنے کی ہدایت کی گئی، لیکن اس وجہ مناسبت کی غیر معقولیت ظاہر ہے۔ کسی نے کہا کہ وجہ مناسبت یہ ہے کہ بنی اسرائیل اگرچہ ہم سے پہلے اور سابق تھے۔ مگر امت محمدیہ بول راکدہ کے جس پانی سے احراز کرنے میں ان سے سہقت لے گئی کو زیادہ لوگ احراز نہیں کرتے تھے، مگر یہ وجہ بھی صحیح نہیں کیونکہ وہ تو ہم سے زیادہ محتاط تھے، ان کے جسم پر نجاست لگ جاتی تھی تو انہیں اس کو کھٹ دینا پڑتا تھا، پھر وہ کیسے اس معاملے میں تساہل کر سکتے تھے۔ یہ بات مستبعد ہے۔

توجیہ مناسبت

ہمارے نزدیک صواب یہ ہے: امام بخاری اکثر ایسا کیا کرتے ہیں کہ ایک بات جیسی جس سے کسی اس کو پورا پورا ذکر کر دیا حالانکہ اس سے مقصود صرف ایک جرد ہوتا ہے جس کا تعلق اس مقام سے ہوتا ہے جیسے حدیث عروہ ہاتھی شراۃ شاة کے بارے میں کیا ہے جو باب الجہاد میں آئے گی، اس کی مثالیں ان کی کتاب میں بہ کثرت ہیں اور امام مالک بھی ایسا کرتے ہیں (فتح الباری ص ۲۴۱ ج ۱)

حافظ پر محقق عینی کا نقد

آپ نے لکھا کہ توجیہ مذکور بھی محل نظر ہے جو ظاہر ہے: اس کے بعد کوئی تفصیل نہیں کی، ہمارے نزدیک محل نظر اس لئے ہے کہ ایک ہی حدیث کو تو پورا لکھنے کی عادت محدثین کی ضرورت ہے مگر یہاں تو وہ صورت نہیں ہے کیونکہ حدیث الباب تو اپنی جگہ موجود ہے، ”نحن الاخرون السابقون“ جو کثروں کی حدیث سے لیا گیا اس کا تو جو تعلق ہی ترجمہ سے نہیں ہے، پھر اس توجیہ کا یہاں ذکر بے موقع یا محل نظر نہیں تو اور کیا ہے؟
 سچے محقق عینی نے ابن الحیر کے متعلق لکھا کہ وہ ایک ہی حدیث تراویح میں اور کہتے ہیں کہ اس حدیث میں مطابقت کا موجود ہونا کافی ہے لیکن اس میں نظر ہے، کیونکہ ایک ہی حدیث کو تو امام بخاری ”وہابناہ“ کہہ کر الگ الگ کیوں کرتے (عمدہ ص ۹۳۳)
 سچے محقق عینی نے لکھا کہ یہ توجیہ کہانی ہے بعض علماء مصر سے نقل کی ہے اور اس میں بڑھکلا اور عدم شفا ملیں ہے (عمدہ ص ۹۳۲ ج ۱)

توجیہ ذکر: یہ بات تو صاف ہو چکی اور اکثر نے تسلیم کر لی کہ یہاں اس کلمے ”نحن الآخرون السابقون“ کی ترجمہ الہاب سے کوئی مناسبت نہیں ہے، اس کے بعد یہ مرحلہ آ گیا کہ کئی نفسہ اس کے ذکر کی کیا معقول وجہ ہو سکتی ہے تو اس کے بارے میں بھی تحقیق کی جاتی ہے۔ حافظ کی توجیہ: آپ نے لکھا: امام بخاری کتاب التعمیر (باب السخنی فی المسامح ۱۰۳۲) میں طریق ہمام عن ابی ہریرہ سے بھی اسی طرح شروع میں دوسری حدیث کے ساتھ اس کلمے کو لائے ہیں اور وہاں بھی باوجود تکلف کے مذکورہ مناسبت نہیں چل سکتی تو بظاہر بات یہ ہے کہ نسخہ (یا صحیفہ) ابو الزناد عن الامرح عن ابی ہریرہ والا اور نسخہ (یا صحیفہ) معمر عن ہمام عن ابی ہریرہ والا دونوں ایک جیسے ہیں، یعنی بہت کم کوئی حدیث ایسی ہوگی، جو ایک میں نہ ہو اور دوسرے میں نہ ہو، پھر ان دونوں میں اکثر احادیث وہ ہیں جن کو بخاری و مسلم دونوں نے روایت کیا ہے اور ابتداء پر نسخہ (یا صحیفہ) کی اسی جملہ سخن اس سے ہوئی ہے۔

لہذا امام بخاری نے ایسی ہر حدیث کو جو ان دونوں سے لی گئی ہے جملہ نحن الآخرون السابقون سے شروع کیا ہے اور امام مسلم نے نسخہ ہمام سے لی ہوئی حدیث کو ذکر کرنے کا دوسرا طریق اختیار کیا ہے کہ جب کوئی حدیث اس سے لیتے ہیں تو پہلے قال رسول اللہ ﷺ کے بعد قید کر احادیث منہا لکھ کر پھر دوبارہ وقال رسول اللہ ﷺ لکھ کر وہ خاص حدیث روایت کرتے ہیں جو اس مقام میں لانا چاہتے ہیں اس سے اشارہ اس امر کی طرف ہوتا ہے کہ یہ حدیث اس نسخہ کے درمیان کی ہے اول حدیث نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم (فتح الباری ص ۱۳۲۱ ج ۱)

ابن المنیر کی توجیہ: محقق یمنی نے آپ کا حاصل کلام بتایا کہ ”ہمام راوی حدیث نے حضرت ابو ہریرہ سے جو مجموعہ احادیث روایت کیا ہے اس کو روایت کرتے وقت حضرت ابو ہریرہ نے حدیث نحن الآخرون سے شروع کیا تھا، لہذا ہمام بھی جب کبھی ان سے حدیث روایت کرتے تھے تو اس کا پہلا جملہ نحن الآخرون ذکر کیا کرتے تھے، اسی کا اتباع امام بخاری نے کیا ہے، چنانچہ انہوں نے یہاں کے علاوہ دوسرے ان مواضع میں بھی ایسا کیا ہے: کتاب الجہاد، المغازی، الایمان والنزور، قصص الانبیاء، مسیم السلام، الاعتصام، ان سب کے اوائل میں نحن الآخرون السابقون کو ذکر کیا ہے“ (عمدة القاری ص ۹۲۲ ج ۱)

محقق یمنی نے خود اپنی طرف سے کوئی توجیہ ذکر نہیں کی اور شاید وہ توجیہ من سبت کی طرح مطلق ذکر کی توجیہ کو بھی موزوں نہ سمجھتے ہوں جیسا کہ وہ امام بخاری کے تراجم ابواب کے سلسلہ میں ہر جگہ مناسبت و مطابقت کا خواہ نکال ہی لینے کو زیادہ اچھی نظر سے نہیں دیکھتے، بلکہ متعدد مواضع میں دوسروں کی ایسی سہی پر تفریع بھی کی ہے اور محقق کی شان بھی یہی ہے کہ وہ ہر کچھ کی بات یا بے جمل تاویل پر صادر کرنے کو تیار نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت شاہ صاحب کی رائے

آپ نے فرمایا کچھ شارحین نے یہاں ”نحن الآخرون السابقون“ ذکر کرنے کی توجیہ میں دو راز کا رہا تین کی ہیں، باقی بات صرف اتنی ہی بن سکتی ہے کہ امرح کے پاس ایک صحیفہ تھا، جس میں احادیث کا مجموعہ لکھا ہوا تھا اور ہمام بن منقر کے پاس بھی ایسا ہی ایک صحیفہ تھا، امام بخاری و مسلم دونوں ہی نے ان دونوں صحیفوں سے احادیث ذکر کی ہیں، لیکن دونوں نے الگ الگ طریقہ سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، بخاری جہاں اس کی حدیث لیتے ہیں تو پہلے اول حدیث کا ابتداء لکھتا ”نحن الآخرون السابقون“ ذکر کرتے ہیں۔ پھر وہ حدیث لاتے ہیں، جو اس مقام کے مناسب لانا چاہتے ہیں امام مسلم فذکر احادیث ومنہا بنو اللہ یث لکھ کر آگے بڑھتے ہیں، اس کے علاوہ ترجمہ سے بھی مناسبت ثابت کرنا تکلف بار ہے امام بخاری نے ایسا ہی کتاب الجمعہ اور کتاب الانبیاء میں بھی کیا ہے۔

مزید تحقیق و تنقیح

امام بخاری نے صرف ان دونوں صحیفوں یا طرق روایت کے ساتھ یہ طریقہ نہیں برتا بلکہ ایک تیسرے طریقہ روایت کے ساتھ بھی برتا

(۱) حدیث الباب سے ہمارے اصحاب حنفیہ نے استدلال کیا ہے کہ جب تک پانی بڑے خوش یا تالاب میں جمع شدہ نہ ہو (کہ اس کے ایک طرف نجاست پڑے تو دوسری طرف اس کا اثر نہ پہنچے کہ قلیل و کثیر کا معیار یہی ہے) تو اس میں نجاست پڑ جانے کے بعد وضو وغیرہ کرنا اس سے جائز نہ ہوگا۔ نیز اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب قلعین کی مقدار پانی بھی اثر نجاست قبول کر سکتا ہے تو وہ بھی نجس ہو جائے گا کیونکہ حدیث میں حکم عام اور مطلق ہے اگر قلعین کو اس سے مستثنیٰ کریں گے تو ممانعت کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ (اور حنفیہ کے نزدیک جو ماء کثیر ہے وہ اس لئے مستثنیٰ ہے کہ جب دوسری طرف نجاست کا اثر پہنچایا نہیں تو اس کو ظاہر کہنا ضروری صحیح ہوگا اور اس کی کثیری کثیراں ہمارے اندر کے یہاں بھی مسلم ہے) دوسرے یہ کہ حدیث قلعین کے لحاظ سے حدیث الباب زیادہ صحیح (قوی) ہے۔

ابن قدامہ کا ارشاد

فرمایا حدیث قلعین اور حدیث بئر بضاعہ حنفیہ کے خلاف ہماری حجت ہیں کیونکہ بئر بضاعہ بھی اس حد تک نجس نہیں پہنچتا جس پر حنفیہ پانی کو کثیر اور طاهر مانع نجاست مانتے ہیں۔

محقق عینی کا جواب

فرمایا: یہ دونوں حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں ہیں پہلی تو اس لئے کہ کچھ بعض حضرات نے اس کی تصحیح کر دی ہے مگر پھر بھی وہ متن و سند کے لحاظ سے مضطرب ہے اور قدامہ بھول ہے اس لئے صحیح محقق علیہ پر عمل کرنا زیادہ اقویٰ و اقرب۔ (الی الصواب) ہے رقی حدیث بئر بضاعہ تو اس پر ہم بھی عامل ہیں کیونکہ اس کا پانی جاری تھا۔

یہ دعویٰ باطل ہے کہ وہ حدیث کو نہیں پہنچتا کیونکہ خود محدث بیہقی شافعی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ بئر بضاعہ میں پانی کثیر تھا اور واسعہ (پھیلا ہوا) تھا اور اس میں جو نجاستیں پڑتی تھیں ان سے پانی کے رنگ و ذائقہ اور بو میں تغیر نہیں آتا تھا۔

رقی یہ بات کہ حنفیہ نے تخصیص بالزمانہ کی جس کے مقابلہ میں تخصیص بالحدیث بہتر تھی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت ہے کہ حدیث تخصیص اجماع کے مخالف نہ ہو اور حدیث قلعین خبر واحد مخالف اجماع صحابہ ہے جس کی صورت یہ ہے کہ حضرت ابن عباس و ابن زبیر نے بئر زمزم میں زنگی کے گر جانے کی وجہ سے سارے کنوئیں کا پانی نکال دینے کا فتویٰ دیا تھا حالانکہ اس میں قلعین سے کہیں زیادہ پانی تھا اور یہ صورت دوسرے صحابہ کرام کے سامنے پیش آئی۔ کسی نے بھی اس پر تنقید نہیں کی لہذا ایسا جماعی مسئلہ ہو گیا جس کے مقابلہ میں خبر واحد پر عمل نہیں کرتے۔

اس کے علاوہ یہ کہ امام بخاری کے استاذ علی بن المداہنی نے فرمایا کہ حدیث قلعین کا ثبوت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً نہیں ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کہ صاحب ابی الاحبار حضرت علامہ اکھدث مولانا محمد یوسف صاحب کانڈھلوی کاچک حرکت قلع باندہ ہو جانے سے ۱۲ اپریل ۱۹۶۵ء کو بعد نماز جمعہ بحالت قیام رہا اور واصل بخین ہوئے اور آپ کی مذکورہ حدیثی تالیف تکمیل رہ گئی جس کا نہایت اہم جزو محقق عینی کی دونوں شرحیں ہیں۔ رحمۃ اللہ رحمۃ وسعہ۔ خدا کرے آپ کے چاشنین مولانا انعام الحسن صاحب مدظلہ اعلیٰ اس خدمت کی تکمیل کریں۔ واداء علی اللہ عز۔

اس کی دو جلدیں طبع ہو چکی ہیں جو راقم الحروف کے پیش نظر ہیں ممکن ہے تیسری کا بھی مسودہ ہو گیا ہو اور جلد چھپ جائے۔ حضرت کی تبلیغی خدمات بھی نہایت عظیم الشان اور آب زر سے لکھے جانے کے لائق ہیں البتہ میں جو بعض امور باطریق کار سے کچھ اختلاف تھا وہ اب بھی ہے اور توقع کرتے ہیں کہ اس اہم خدمت کے سلسلہ میں مرکزی مشاورتی جماعت اور اس کی شاخص جابجا قائم کی جائیں گی جن میں اکثریت علماء راہنہ کی ہو تو کام میں زیادہ بھری پیدا ہو سکتی ہے اور ٹھکانہ بھی دور ہو سکتے ہیں۔ واللہ الموفق (مؤلف)

۱۔ مشہور وحدت امام مبارک علی بن عبداللہ بن جعفر بن علی ابن الدین المہری (م ۲۳۳ھ) صاحب تصانیف ہیں حضرت امام عینی بن سید القطار (مخفی کلید امام اعظم) کے تلمیذ خاص اور امام بخاری کے شاگرد و استاد ہیں امام بخاری فرماتے تھے کہ "میں نے اپنے کسی عالم کے سامنے فقیر نہیں سمجھا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ایسے طویل القدر محدث کا یہ قول اس باب میں بہت اہم اور قابل اتباع ہے ابوداؤد نے فرمایا کہ دونوں فریق میں سے کسی کے پاس بھی تقدیر ماہ کے بارے میں دلائل سمعیہ کی طرف رجوع نہیں کیا گیا بلکہ دلائل حبیہ سے کام لیا ہے۔

(۲) حدیث الباب اگرچہ عام ہے مگر اس میں تخصیص ایسے ماہ کثیر سے تو سب نے بالاتفاق کی ہے جس کے ایک طرف نجاست پڑنے سے دوسری طرف اس کا اثر نہ جائے اور شافعیہ نے حدیث قلعین کا اعتبار کر کے قلعین سے بھی اس کی تخصیص کی ہے اسی طرح دوسرے عموماً سے بھی تخصیص کی گئی ہے جس سے پانی کا بغیر تغیر اوصاف ثلاثہ کے نجس نہ ہونا اور طہارت پر باقی رہنا ثابت ہوتا ہے جن سے مالکیہ استدلال کرتے ہیں۔

حافظ ابن حجر کی دلیل

فرمایا: اس موقع پر قلعین کے اصول سے فیصلہ کرنا زیادہ قوی ہے کہ اس کے بارے میں صحیح حدیث ثابت ہے جس کا اعتراف حنفیہ میں سے بھی امام طحاوی نے کیا ہے اگرچہ انہوں نے اس کو اختیار کرنے سے یہ نہ کر دیا ہے کہ قلعہ کا اطلاق عرف میں کبیرہ و صغیرہ سب پر ہوتا ہے اور حدیث سے اس کی تعیین نہیں ہوئی۔ لہذا اجمال رہا پس اس پر عمل نہیں کر سکتے نیز حدیث قلعین کی تقویت ابن وقیف العید نے بھی کی ہے لیکن اس سے استدلال ان دونوں کے علاوہ دوسروں نے کیا ہے الخ (فتح الباری ص ۱۰۴-۱۰۵)

محقق عینی کا نقد

فرمایا: حافظ ابن حجر نے مذکورہ دو گوی تو بڑے زور و شور سے کیا تھا مگر پھر خود ہی اس کو باطل بھی کر دیا اس لئے اس کے رد کے لئے مزید کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں رہی۔

(بقید حاشیہ مفتی کاشف) بجز ابن المدینی کے ایک دفعہ امام بخاری سے کسی نے پوچھا کہ آپ کی تمنا کیا ہے؟ فرمایا "عراق و آل علی بن المدینی زندہ ہوں اور میں ان کی مجلس میں بیٹھوں" امام بخاری نے ان کو رسالہ دفع بین میں اظہارِ عمل عصر بھی کہا ہے۔ جنہوں نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ سے صفیان ثوریؒ عبدالحل بن المبارکؒ حماد بن زیدؒ ہشامؒ کبیرؒ عباد بن العوامؒ اور جعفر بن عونؒ نے (جو سب کے سب پیشوائے محدثین اور اصحاب صحاح ستہ کے شیوخ ہیں) حدیث کی روایت کی ہے اور وہ (امام صاحب) نقد ہیں کوئی عیب ان میں نہیں ہے (بحوالہ تحریرات حسان ص ۴۷) ابو حاتم نے کہا کہ علی بن المدینی معرفت حدیث و علم میں سب لوگوں سے ممتاز و سر بلند تھے۔ امام احمدؒ کو بھی ان کا نام لینے نہیں سنا گیا قاعدتاً احترام کی وجہ سے ہمیشہ ان کو کنیت سے یاد کرتے تھے۔ عبد الرحمن بن مہدی کہتے ہیں کہ علی بن المدینی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثوں کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں خاص کر ابن عیینہ کی روایت کردہ احادیث کو اور ابن عیینہ فرمایا کرتے تھے کہ لوگ مجھے حبلی (ابن المدینی) پر ماست کرتے ہیں واللہ میں ان سے زیادہ حاصل کرتا تھا یہ نسبت اس کے جو وہ مجھ سے حاصل کرتے تھے۔

علامہ ابوداؤد اسرخسی نے ذکر کیا کہ ایک مرتبہ علی المدینی نے بتلایا: میں نے خواب میں دیکھا کہ بڑی (ستارہ) نیچا آ کر میرے اختیار قریب آ گیا کہ میں نے اس کو لے لیا۔ ابن قتیبہؒ نے کہا کہ: خدا نے ان کا خواب سچا کر دیا وہ حدیث کی معرفت میں اس درجہ تک پہنچے جس کو کوئی نہیں پہنچا۔ امام نسائی نے کہا: حق تعالیٰ نے علی بن المدینی کو گویا ایسا شان (حدیث) کے لئے پیدا فرمایا تھا علامہ بخاری نے جامع الخلیفہ سے نقل کیا ہے کہ علی بن المدینی نے حدیث میں دو سو حقیقتیں کیں اور انہرہ میں ہے کہ امام بخاری نے تین سو تین احادیث روایت کیں (تہذیب ص ۳۶۱/۳۶۲) (۷/۲۵۵)

اس بات کو نہ بھولنے کے لائق یہ ہے کہ اسی شخص کی اس شہادت کے بعد کہ امام اظمؒ سے حدیث کی روایت اور شگردی کیا عبد الرحمن بن مہدیؒ اصحاب صحاح ستہ نے کی ہے اور ان میں کوئی عیب نہیں تھا پھر بھی ان کی حدیثی شان کو گرا یا گیا اور ان میں عیب بھی نکالے گئے واللہ المستعان (مولف)

۱۔ "حدیث قلعین" کے بارے میں کیا نہایت عمدہ دھوکوں اور حرب و مہذب ذخیرہ علامہ بخاری دامت فیوضہم نے "حارف السنن" میں صف ۲۳۱/۲۳۲ جمع کر دیا ہے۔ اس کا مطالعہ کیا جائے مناسبت مقام سے اس کے چند ضروری اجزاء لکھے جاتے ہیں۔

(۱) حدیث قلعین سے امام شافعی نے استدلال کیا ہے لیکن محدثین و علماء اس پر حکم لگانے میں تفتیش میں ایک طرف امام شافعیؒ امام اسحاقؒ ابو یوسفؒ حاکم ابن منہ و صحیح کرنے والے ہیں ان غیر مذہب و ابن حبان نے بھی تخریج کی اور بعض اسانید کے لحاظ سے ابن عیینہ نے بھی یہ صحیح کر دی ہے (بقید حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اقدامات انور: حضرت شاہ صاحبؒ نے آثار السنن علامہ نیوٹی کے قلمی حواشی مطلقہ ص ۳، ۵ و ص ۶ میں اونچی سطح کے محققانہ محدثانہ اقدامات کئے ہیں جن سے صرف اعلیٰ سطح کے اساتذہ محدث یا اہل تصنیف ہی مستفید ہو سکتے ہیں اس لئے ان کو یہاں پیش نہیں کیا گیا البتہ ایک تحقیق ان میں سے درج کی جاتی ہے نفعنا اللہ بعلومہ آمین۔ آپ نے لکھا۔

حافظ ابن تیمیہؒ نے فتاویٰ ص ۶/۱ میں تو حدیث فقہین کو اکثر اہل حدیث کے نزدیک حسن قابل احتجاج بتایا مگر خود دوسری جگہ اس میں عکس نظر آیا ہے جیسا کہ اس کو ابن القیمؒ نے تہذیب السنن میں لکھا ہے ص ۳۶/۱۲ اور ص ۳۳۸/۲ دیکھا جائے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ مناظ و دار مدار بحث کا بحث کے محمول ہونے پر ہے یعنی جہاں بحث و نجاست پانی میں موجود ہوگی وہ پانی نجس ہو جائے غرض یہ کہ مدار بحث کے اس میں محمول ہونے پر ہے اس پر نہیں کہ وہ پانی مقدار میں فقہین کو نہ پہنچے پھر اس کی مزید وضاحت انہوں نے اپنے رسائل کے ص ۲۲۸/۲ میں بھی کی ہے نیز اس کے لئے شرح المواہب کا ص ۲۶۵/۵ بھی دیکھا جائے جس میں حالت وقوع نجاست سے حالت ماء کی طرف انتقال کا ذکر کیا ہے اور اس کی نظیر حمل حسی کے بارے میں فتح الباری ص ۲/۸۲ میں ہے پھر یہ کہ اگر حکمی مراد ہوتا تو بحث مصدر ہوتا اسم نہ ہوتا اور شاید یہ قول باری تعالیٰ وبحرم علیہم الخبائث (اعراف) سے ماخوذ ہے لہذا امر اوحی تغیر ہوگا جس کا ذکر دفع وہم کے لئے ہوا ہے بطور بیان حکم شرعی نہیں ہوا۔ جس سے مقدار مقرر نہ کر کے عدم حمل کا شرعی حکم کے طور پر فیصلہ کر دیں۔

غرض زیادہ واضح بات یہی سمجھ میں آتی ہے کہ لم یعمل خفا کو کسی پر محمول کریں تو یہ جس پر حوالہ ہوا کوئی اخبار کی صورت شریعت کی جانب سے نہیں ہے کہ اس نے اپنے منصب و ولایت نصب حدود و مقادیر غیر قیاس کا استعمال کیا ہو۔

(بقیہ صفحہ موقوفہ شدہ) دوسری طرف اس کو ضعف قرار دینے والے علی بن الدین شیخ البخاری ابو بکر بن المنذر زاین جریرؒ تہذیب الاثر میں اور محدث شہیر ابو ہریرہ ابن عبد البر حمید و اسلمہ کا رہیں ہیں نیز ایک جماعت محدثین سے ضعف نقل ہوا ہے اسی طرح اسماعیل قاضی قاضی ابو بکر بن العربی امام زہریؒ زہریؒ ابن دین الحق العبدی ابو نعیم حزی ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ کی تصنیف کرتے ہیں البتہ ان لوگوں نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح مانتا ہے بلکہ رسیقی نے بھی ردیف ہی کی تصحیح کی ہے ظاہر ہے ان حضرات میں مالکیہ شافعیہ و حنابلہ سب ہی کے اکابر حفاظ حدیث و فائدہ بین فن رجال موجود ہیں جو حدیث فقہین کی تصنیف یا وقف کا فیصلہ کر چکے ہیں ایسی حالت میں حافظہ کا صرف ابن دین الحق العبدی کی تقریر کا اجمالی ذکر نہ کرنا کیا مناسب تھا؟ یقینی انہوں نے اگر تقریر یہی کی ہے تو وہ فنی کی ہے نہ دفع کی نہیں اور نظر ہر یکا ہر جہہ ہے کہ ابن دین الحق العبدی نے بھی اس کو مستدل نہیں بنایا جس کا اعتراف خود حافظہ نے بھی کر لیا ہے اور اسی لئے حافظہ یحییٰ نے جواب کی ضرورت نہیں سمجھی۔ علامہ بخاری نے اس موقع پر علامہ خطابی کا یہ جملہ نقل کیا ہے کہ اس حدیث کی صحت پر اہل حدیث کے نجوم (ستارے) مشاہد ہیں اس پر موصوف نے لکھا کہ یہ جملہ لکھتے وقت اس امر کو یوں نظر انداز کر دیا گیا کہ اس حدیث پر نقد و رد کرنے والے کو بھی دو مذاہب اربعہ کے نجوم اہل حدیث ہی ہیں (یا یہ حضرات بکھر حق کہتے ہیں کہ اس حدیث کے درجہ سے اتار دینے گئے؟)

”معارف السنن“ کے ساتھ فتح الکلیم شرح مسلم ص ۳۳۰/۱ اور ص ۳۳۳-۳۳۴ کا مطالعہ بھی نہایت مفید ہوگا حضرت علامہ حثابی نے اپنے خاص طرز تہذیب سے مسئلہ مذکورہ کی بہت سے تحقیقات لکھی ہیں۔ (ع ولف)

۱۔ حضرت کی تقریر یا روایت کی مقدار قلمی یا دداشتوں میں سے ہمارے پاس صرف ایک جتنی سرمایہ موجود ہے جس کے مرحوم و مفتور بانی مجلس علمی ذابھیل نے بڑا دان بڑا درو پے صرف کر کے کچھ نسخے فوٹو آفٹ کے ذریعہ لندن میں تیار کرنا کر حسب ضرورت شہوراء اشخاص و اداروں کو تقسیم کر دیئے تھے۔ امید ہے کہ اہل علم اس سے مستفید ہو رہے ہوں گے انوار الباری کی تالیف میں بھی وہ برابر سامنے ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ کی مراد غرض متعین کرنے کے لئے بھی نہایت کارآمد ہے مگر اس سے پورا فائدہ جب ہی حاصل ہو سکا ہے کہ اس کے سب حواشی مرتب ہو کر آثار السنن کے مشیر پر چھپ جائیں۔ مستقل طور سے باب دار و دن وہ کہ کربلی صورت میں شائع ہوں ان کی صرف نقل ہی کے لئے اچھے متوسرہ حسب مطالعہ اور خوشخط عالم کی ضرورت ہے۔ ایک ایک خط پر بیسیوں کلمے لکھے ہوئے ہیں ان کی ترتیب بھی کسی بڑے سادہ کے قریب حضرت کی رہنمائی ہی میں ہو سکتی ہے ساتھ ہی حوالوں کی تحریر بھی ہو تو شان اقدامات حدیث کو مل نور ہو جائے اس اہم مددنی ضرورت کی طرف ارباب خیر اور حضرت کے خصوصیات علاوہ توجہ کریں تو یہ کام ہونا اللہ الموفق والہمیر

اسی کے قریب کچھ مغایرت کے ساتھ مرثاۃ میں بھی ہے۔ نعم لو قیل معنی لم یحمل الخبث انه لم یتغیر صریحا لصلح ان یکون حجة المالکۃ ولظہر الذکر القلتین الفائدة اغلبیۃ" ۱۰ و یقال من جانب الحنفیۃ ان الماء یکون فی الفلألة طاهر علی الاصل الخ

لحمہ فکر یہ

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے حل حسی وحکی کی وضاحت فرما کر جو اس سے مسلک حنفی کی تقویت کے لئے دلائل و شواہد جمع فرمائے ہیں اور ان میں سے بعض کی طرف اوپر اشارہ ہوا ہے وہ حنفی کی دقت نظر اور فہم معانی حدیث پر بڑی روشن دلیل ہے اور "نسخن اوصیاد لہ و انعم الاطباء" کا جملہ حنفیہ پر خوب ہی صادق ہو جاتا ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ نے حدیث قلعین پر بھی پوری طرح عمل کیا ہے اس کی طرح خود امام صاحبؒ نے جو مرثاۃ قلعین کی امام ابو یوسفؒ کو سمجھائی تھی وہ بھی اسی کی دلیل ہے کہ امام صاحبؒ بھی حدیث مذکور کو معمول بہ مانتے ہیں مگر اس سے جو شرعی طور پر تجدید بھی گئی یا قلعین کی جو قلعین کر لی گئی ہے وہ شریعت سے ثابت نہیں ہے اور اسی حیثیت سے کبار محدثین نے اس کا انکار کیا ہے اور غالب اسی لئے محقق ابن وقیف العید شافعی مالکی نے فرمایا اس حدیث (قلعین والی) کو بعض حضرات نے صحیح مالا ہے اور طریقہ فقہاء پر اس کو صحیح کہہ بھی سکتے ہیں اس لئے کہ اگرچہ وہ مضطرب الاسناد ہے اور اس کے بعض الفاظ میں بھی اختلاف ہے۔ تاہم اس کے بارے میں صحیح جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں جمع بین الروایات کی صورت ممکن ہے۔ انتہی ما فی التلخیص لابن حجر (تحفۃ الاحوذی ص ۷۱/۱) در حقیقت اگر دیکھا جائے تو حنفیہ جمع بین الروایات ہی کرتے ہیں مگر چونکہ ان کے معنی بھی اور دوسروں کے معنی بھی کے ذوا یہ لگ الگ ہیں اس لئے اختلاف کی صورت بن گئی اور ظاہر ہے کہ جو ظالم بھائی الھدیث ہیں ان کی بات رائج ہونی چاہئے اور اگر ان کی بات میں وزن نہ ہوتا تو دوسرے مذاہب کے کبار محدثین (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) اپنے اپنے مذہب کے خلاف ہو کر حنفی کی رائے کی موافقت نہ کرتے۔

صاحب تحفۃ الاحوذی کا طرز تحقیق

آپ نے چونکہ اس مسئلہ میں قلعین کی تجدید کو برحق تسلیم کیا ہے اس لئے نہ ان کا بڑا خلاف نمایاں کیا نہ ان سب کے اقوال حوالہ کے ساتھ نقل کر کے تردید کی البتہ چھماقتد اور دوسروں کی طرف منسوب کر کے قلت سے ان کے جواب نقل کر دیے ہیں (ملاحظہ ہو ص ۱۷۱/۱) غرض ان کی شرح چھڑ کر کوئی نہیں جان سکتا کہ علامہ ابن عبدالبر مالکی نے تمہید اور اسناد کا میں کیا کچھ خلاف لکھا امام غزالی شافعی نے کیا ریمارک کئے حافظ ابن قیم حنبلی نے کیسے کیسے محسوس دلائل لکھ کر حدیث قلعین کا ضعف نمایاں کیا اور آپ کی غیر شرعی تجدید کے خلاف کتنا کچھ شرعی و عقلی مواد جمع کر دیا ہے واقعی! ایسا عجوبہ اور ایک طرف فیضیہ دکھانے والی شرح ترمذی شریف آپ کے سوا کون لکھ سکتا تھا؟ اس سے میرا اشارہ اس اعلان کی طرف ہے جو تجدید کے آخر میں شائع کیا گیا ہے اور آپ کی شرح کو دنیا کی بے نظیر شرح باور کرایا گیا ہے۔ پھر آپ کے تلمیذ رشید صاحب مرعۃ نے بھی یہی ارشاد فرمایا کہ "میرے نزدیک اقویٰ الاحمال اور رائج وہی ہے جس کی طرف شافعیہ گئے ہیں کیونکہ حدیث قلعین صحیح ہے اور زیادہ تفصیل (میرے استاذ کی) ابکار لکھنؤ فی تنقید آثار السنن میں دیکھی جائے۔" (مرعۃ ص ۳۱۲) بس پچھی ہوئی تحقیق و شرح کا حق ادا ہو گیا۔

(۳) محقق عینی نے لکھا: امام ابو یوسفؒ نے حدیث الباب سے نجاست ماء مستعمل پر استدلال کیا ہے کیونکہ اس میں بول و غسل دونوں کی ممانعت کے احکام جمع ہیں اور جب بول سے پانی نجس ہو جاتا ہے تو غسل سے بھی نجس ہو جائے گا لیکن دو چیزوں کا ایک ساتھ مل کر بیان کرنا دونوں کے ایک حکم میں برابر کا شریک ہونے کو مستزہم ہونے میں علماء کا خلاف ہے امام ابو یوسفؒ اور عمر بن شافعیؒ ان دونوں کو مستزہم شرکت حکم مانتے ہیں دوسرے نہیں مانتے۔

حافظ ابن حجر کا اعتراض اور عینی کا نقد

حافظ نے یہاں امام ابو یوسف کا مذہب مذکور نقل کر کے اعتراض کیا کہ دلالت اقتران ضعیف ہے لہذا استدلال کمزور ہو اس پر محقق عینی نے لکھا:۔ جب دلالت اقتران خود حافظ کے نزدیک صحیح ہے تو عجیب بات ہے کہ اس کو یہاں امام ابو یوسف کی وجہ سے رد کر دیا ہے، گویا خود اپنے عقائد کے خلاف فیصلہ کرتا ہے دوسرے یہ بھی کہ خنیف میں سے تو بعض مثلاً امام ابو یوسف ہی اس اصول کے قائل ہیں شافعیہ میں سے تو اکثر کا یہی مذہب ہے پھر حافظ نے یہ بھی لکھا کہ اقتران والے اصول کو اگر تسلیم بھی کر لیں تو پھر بھی حکم میں برابری ضروری ولازم نہیں ہے۔ لہذا پیشاب سے ممانعت کو پانی کو بخش ہونے سے بچانے کے لئے ہوگی اور غسل کرنے سے ممانعت اس لئے مان لیں گے کہ پانی کا وصف طہوریت سلب نہ ہو۔ محقق عینی نے اس پر لکھا کہ یہ بات پہلی سے بھی زیادہ عجیب ہے کیونکہ یہ حکم ہے عینی ایک بات کا فیصلہ دے دیل و بے وجہ کرتا ہے کیونکہ جو تسو یہی صورت حافظ نے اوپر لکھی ہے وہ لغزم کلام سے مفہوم نہیں ہوتی اور جس نے ماہ مستعمل کی نجاست کا مسئلہ حدیث الباب سے اخذ کیا ہے وہ لغزم کلام سے ہی تسو یہ نکالتے ہیں۔

(۴) معلوم ہوا کہ بخش پانی سے غسل دو وضو منوع و حرام ہے۔

(۵) حدیث الباب میں ادب سکھا گیا کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے احتراز کرنا چاہئے لیکن داؤد ظاہری نے ظاہر حدیث کو لیا ہے اس لئے کہا کہ ممانعت پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور براز بول کی طرح نہیں ہے۔ نیز کہا کہ ممانعت صرف اپنے پیشاب کرنے کی ہے اور یہ جائز ہے کہ پیشاب نہ کرنے والا اس پانی سے وضو کرے جس میں دوسرے نے پیشاب کیا ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ پیشاب کرنے والا کسی برتن میں پیشاب کر کے پانی میں ڈال دے یا پیشاب قریب میں کرے کہ وہاں سے بہہ کر خود پانی میں چلا جائے تو اس سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

یہ داؤد ظاہری سے نقل شدہ باتوں میں سب سے زیادہ قبیح بات ہے۔ (ابن حزم نے بھی یہی مسائل اختیار کئے ہیں جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں)

(۶) حدیث الباب میں اگر چہ غسل جنابت مذکور ہے مگر ای کے ساتھ حیض و نفاس والی عورت کا غسل بھی لاحق ہے (عمدة القاری ص ۱/۹۳۵)

باب اذالقى علی ظهر المصلی قلدا و جفۃ لم یفسد علیہ صلوٰتہ و کان ابن عمر اذا رای فی ثوبہ دما و هو یصلی وضعہ و مضع فی صلوٰتہ و قال ابن المسیب و اسعی اذاصلی و فی ثوبہ دم او جسابۃ او لعلر القبلة او تبمم فصلی ثم ادرک الماء فی وقتہ لا یبعد

(جب نماز کی پشت پر کوئی نجاست یا مردار ڈال دیا جائے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی اور ابن عمر جب نماز پڑھتے وقت کپڑے میں خون لگا ہوا دیکھتے تو اس کو اتار ڈالتے اور نماز پڑھتے رہتے ابن مسیب اور صفی کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص نماز پڑھے اور اس کے کپڑے پر نجاست یا جنابت (مٹی لگی ہوئی قبلہ کے علاوہ کسی اور طرف نماز پڑھی ہو یا جیمہ کے نماز پڑھی ہو پھر نماز ہی کے وقت میں پانی مل گیا ہو تو (اب) نماز نہ ہرائے (اس کی نماز صحیح ہوگی)

(۲۳۶) حدثنا عبدان قال أخبرني أبي عن شعبة عن أبي اسحق عن عمرو بن ميمون أن عبد الله قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ساجد خ قال محدثي أحمد بن عثمان قال حدثنا شريح بن مسلمة قال حدثنا إبراهيم بن يوسف عن أبيه عن أبي اسحق قال حدثني عمرو و ابن ميمون أن عبد الله بن مسعود حدثنا أن النسي صلى الله عليه وسلم كان يصلّي عند البيت و ابو جهل و اصحاب له جلوس اذ قال بعضهم لبعض ايكم يجي بسلاجزو و بنى فلان فيضعه على ظهر محمد اذا سجد فانبعث اشقى القوم فجاء به فطهر حتى اذا سجد النسي صلى الله عليه وسلم وضعه على ظهره بين كفيه و انا انظر لا اغني شيئاً لو كانت لي منعة قال فاجعلوا يضحكون و يحيل بعضهم على بعض و رسول الله صلى الله عليه وسلم ساجدا ليرفع رأسه حتى جاءته فاطمة فطرحته عن ظهره ليرفع رأسه ثم قال اللهم عليك بقريش ثلاث مرات فشق ذلك عليهم اذ دعاهم قال و كانوا يرون ان الدعوة في ذلك البلد مستحابة ثم سمى اللهم عليك بابي جهل و عليك بعنة بن ابي ربيعة و شيبة بن ربيعة و الوليد بن عتبة و امية بن خلف و عقبة بن ابي معيط و عد السابح فلم نحفظه فوالذي نفسي بيده لقد رايت الذين عد رسول الله صلى الله عليه وسلم صرعى في القلب قلب بذر.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (نماز پڑھتے وقت) عیدہ میں تھے اور دوسری سند سے عبداللہ بن مسعود نے حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ کے قریب نماز پڑھ رہے تھے اور ابو جہل اور اس کے ساتھی (بھی وہیں) بیٹھے ہوئے تھے تو ان میں سے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تم میں سے کوئی شخص قبیلہ کی (جو) اونٹنی (ذبح ہوئی ہے اس کا) بچہ دان اٹھالائے اور (لا کر) جب عیدہ عیدہ میں جائیں تو ان کی پیٹھ پر رکھ دے ان میں سے ایک سب سے زیادہ بد بخت آدمی اٹھا اور بچہ دان لے کر آیا اور دیکھا کہ اب آپ نے عیدہ کیا تو اس نے اس کو آپ کے دو ٹوں شانوں کے درمیان رکھ دیا۔ (عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں) میں یہ (سب کچھ) دیکھ رہا تھا مگر کچھ نہ کر سکتا تھا۔ کاش (اس وقت) مجھے کچھ دور حاصل ہوتا۔ عبداللہ کہتے ہیں کہ (اس حال میں آپ کو دیکھ کر) وہ لوگ ہنسنے لگے اور (میں کے بارے) لوٹ پوٹ ہونے لگے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عیدہ میں تھے (بو جہل کی وجہ سے) اپنا سر نہیں اٹھا سکتے تھے حتیٰ کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آئیں اور وہ بو جہل آپ کی پیٹھ پر سے اتار کر پھینکا تب آپ نے سر اٹھایا پھر تین باہر فرمایا اللہ تو قریش کی حاجی کو لازم کر دے۔ یہ بات ان کافروں پر گراں گزری کہ آپ نے انہیں بد دعا دی۔ عبداللہ کہتے ہیں: وہ دیکھتے تھے کہ اس شہر (مکہ) میں دعا قبول ہوتی ہے پھر آپ نے (ان میں سے) ہر ایک کا (ہدا ہدا) نام لیا کہ اے اللہ ان کو ضرور ہلاک کر دے۔ ابو جہل کو شہید ابن ربیعہ کو شہید ابن ربیعہ کو ولید بن شہید امین ابن خلف اور عقبہ ابن معیط کو۔ ساتویں (آدمی) کا نام (بھی) ایسا کہ مجھے یاد نہیں رہا۔ اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے کہ جن لوگوں کا (بد دعا دینے وقت) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نام لیا تھا میں نے (ان کی لاشوں) کو بدر کے کنوئیں میں پڑا ہوا دیکھا۔

تشریح: امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ اگر کسی نمازی پر حالت نماز میں کوئی گندگی ڈال دی جائے تو اس سے اس کی نماز کا سند نہیں ہوتی بظاہر اس لئے کہ اس میں اس کے فعل و اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے پھر اثر ابن عمر سے ثابت کیا کہ وہ نماز کی حالت میں اپنے کپڑے پر خون کا اثر دیکھ لیتے تھے تو اس کپڑے کو اتار دیتے اور بدستور نماز جاری رکھتے تھے نیز ابن المسیب اور قسطنطین یا سنی لکھے ہوئے کپڑے سے نماز پڑھ لیتے تھے یا غیر مست قبلہ کی طرف پڑھ لیتے تھے یا حج سے نماز پڑھ کر وقت نماز کے اندر پانی پالیتے تھے تو نماز کا اعادہ نہ کرتے تھے تو بخاری کے ترجمہ الباب کی شرح ہوئی آگے حدیث اور اس سے مطابقت کا ذکر ہو گا یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ امام ابو یوسف سے بھی یہ مسئلہ نقل ہوا

ہے کہ اگر کوئی شخص کسی جگہ پر سجدہ کرے اور تپاک جگہ پر بقدر ایک رکن صلوٰۃ کے نہ ٹھہرے تو نماز درست ہو جائے گی۔ لہذا حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ابتدا اور بقا کا فرق تو خفیہ کے یہاں بھی ہے۔ البتہ ہمارے یہاں فوراً انہی جگہ سے ہٹ جانے کی شرط ضرور ہے امام بخاریؒ بظاہر دیکھ رہے ہیں کہ کوئی بھی نماز میں غلٹی نہیں سمجھتے کیونکہ فوری طور سے ہٹ جانے یا نہ ہٹنے کی کوئی تفصیل انہوں نے نہیں کی ہے تاہم اختیار و عدم اختیار کی تفصیل ان کے یہاں بھی معلوم ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: قدر کا ترجمہ گندگی ہے اور امام مالکؒ کی طرف یہ بات بھی منسوب ہوئی ہے کہ وہ طہارت ثوب کو صرف سنت لباس مانتے ہیں۔ شرائط صلوٰۃ میں سے نہیں کہتے ہیں اور ایسے ہی جگہ کی طہارت بھی ان کے نزدیک بدرجہ سنت ہے اور ایک جماعت نے ان میں سے اس کو واجب صلوٰۃ میں سے قرار دیا ہے گو یا شرط صلوٰۃ ان کے یہاں بھی نہیں ہے جیسا کہ فقہ میں ہے اور علامہ باجی نے شرح موطا میں صرف پہلا قول نقل کیا ہے۔

اس موقع پر مناسب ہے کہ ہم شرائط صلوٰۃ کے بارے میں چاروں مذاہب کی وضاحت کر دیں تاکہ پوری بات روشنی میں آجائے۔

تفصیل مذاہب

(۱) مالکیہ نے شروط صلوٰۃ کی تین قسمیں کر دیں ہیں۔ شروط وجوب فقط، شروط صحت فقط اور شروط وجوب و صحت معاً۔ شروط وجوب فقط دو ہیں بلوغ و عدم اکراہ علی الترتیب۔ اور اکراہ کی صورت میں صرف ظاہری اور مکمل صورت نماز سے ہی اس کو معذور قرار دیا جاسکتا ہے باقی جو کچھ اس کے لئے مقدور و ممکن ہو طہارت کے بعد صرف اس قدر ادائیگی ضروری ہے۔ مثلاً نیت قلب، احرام، قراۃ، اشارہ، جس طرح سرخیض و عاجز پر بقدر استطاعت ادائیگی نماز واجب اور جس سے عاجز ہے وہ ساقط ہو جاتی ہے۔

شروط صحت فقط پانچ ہیں:۔ حدیث سے پاک، نچاست سے پاک، اسلام، استقبال، قبلہ اور سرعورت۔ شروط وجوب و صحت معاً چھ ہیں۔ بلوغ و دعوت النبی علیہ السلام، عقل، دخول وقت صلوٰۃ، نقد، طور بن نہ ہو کہ نہ پانی ملے نہ پاک مٹی ہی موجود ہو، انوم و غفلت کی حالت نہ ہو، عورت کے لئے حیض و نفاس کا زمانہ نہ ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے یہاں اسلام بھی شروط صحت میں سے ہے شروط وجوب سے نہیں بلکہ ان کے نزدیک کفار پر بھی نماز واجب ہے۔ لیکن وہ اسلام نہ ہونے کے باعث سمجھ نہ ہوگی۔ دوسرے حضرات نے اسلام کو شرط وجوب میں شریک ہے اگرچہ شافعیہ و متاہلہ کہتے ہیں کہ کافر کو ترک نماز پر بھی عذاب ہوگا جو عذاب کفر پر مزید ہوگا دوسرا فرق یہ ہے کہ مالکیہ نے طہارت کی دو قسم کر کے دو شرطیں بنادیں اور شروط وجوب میں عدم اکراہ علی الترتیب کا بھی اضافہ کیا۔

(۲) شروط صلوٰۃ عند الشافعیہ

انہوں نے شروط صلوٰۃ کی دو قسم کیں شروط وجوب و شروط صحت شروط وجوب چھ ہیں:۔ بلوغ و دعوت النبی علیہ السلام، اگرچہ باضی میں رہا ہو اور اب نہ ہو (لہذا امرتہ سے نماز کا مطالبہ دنیا میں بھی ہوگا اور آخرت میں ترک نماز پر عذاب بھی حدید ہوگا) عقل، بلوغ، حیض و نفاس ملہ حافظہ نہ لکھا۔ قولہ لم یفسد البع اس سے مراد وہ صورت ہے کہ نماز کی کوئنگدگی کاظم نہ ہو اور وہ اسی لاعلمی میں گندگی کے ساتھ نماز پڑھتا ہے اور اس سے مطلقاً صحت بھی نکل سکتی ہے ان لوگوں کے قول کے موافق جو نماز کے اندر نجاست سے اعتنا کو فرض نہیں کہتے اور ان کے قول پر بھی جو نماز کے شروع میں عدم طہارت اور گندگی سے نکوت کو متصور کہتے ہیں اور روپیہ نماز میں کوئی گندگی ٹک جائے تو اس کا کوئی حرج نہیں، نئے اور اسی کی طرف امام بخاریؒ کا بھی رجحان معلوم ہوتا ہے۔ اور اسی پر اس صحابی کے فعل کو محمول کرتے ہیں جس پر نماز کی حالت میں تیر اندازی ہوئی اور بدن سے خون بہتا رہا پھر بھی وہ نماز پڑھتے رہے جس کا ذکر حدیث جابر "باب من لم یوالو وضوء الامن المحتر حین" میں پہلے ہو چکا ہے۔ (فتح الباری ص ۴۳۷ ج ۱)

سے خالی ہونا' سلامتی حواس' اگرچہ صرف صبح و عصر سالم ہوں۔ شرط صحت سات ہیں۔ بدن کی طہارت حدت' اصغر و اکبر سے بدن و کپڑے و مکان کی طہارت نجاست سے' ستر و عورت' استقبال قبلہ' علم دخول وقت' اگرچہ ظنی ہوا۔

(۳) شروط صلوٰۃ عند الخفیہ

شافعیہ کی طرح دو قسمیں کیں۔ شروط وجوب پانچ ہیں۔ بلوغ' دعوۃ اسلام' عقل' بلوغ' خلوص و نفاس سے اور اکثر خفیہ نے شرط اسلام پر اکتفا کر کے بلوغ و دعوت والی شرط کو ذکر نہیں کیا ہے شروط صحت چھ ہیں۔ بدن کی پاکی حدت و نجاست سے کپڑے کی پاکی نجاست سے مکان کی پاکی نجاست سے' ستر و عورت نیت استقبال قبلہ۔

لہذا خفیہ نے بھی شروط وجوب میں شافعیہ کی طرح اسلام کو داخل کیا' لیکن خفیہ فرماتے ہیں کہ اگر کو ترک نماز پر زائد عذاب نہ ہوگا (کیونکہ وہ فروغ احکام کے مکلف نہیں ہیں) دوسرے خفیہ نے نماز کی نیت کا بھی اضافہ کیا گو یا ان کے نزدیک بغیر نیت کے نماز درست نہ ہو گی' لقولہ علیہ السلام 'انما الاعمال بالنیات' دوسرے اس لئے بھی کہ صرف نیت ہی سے عبادات کو عادات سے اور ایک عبادت کو دوسری عبادت سے ممتاز کیا جاسکتا ہے اور اس بارے میں حنابلہ بھی خفیہ کے ساتھ ہیں کہ وہ بھی نیت کو شرط صلوٰۃ میں شمار کرتے ہیں۔ شافعیہ و مالکیہ (مشہور مذہب میں) نیت کو رکن صلوٰۃ قرار دیتے ہیں۔

(۴) شروط صلوٰۃ عند الخنا بلہ

انہوں نے کوئی تقسیم نہیں کی۔ بلکہ کل شروط نو قرار دیں۔ اسلام' عقل' تمیز' طہارت حدت سے مع القدوۃ' ستر و عورت' بدن' ثوب و مکان کا نجاست سے طوٹ نہ ہونا' نیت استقبال قبلہ اور دخول وقت وہ کہتے ہیں کہ یہ سب شروط صحت صلوٰۃ ہیں۔ (کتاب الفقہ علی المذہب دار برص ۱/۱۸۸)

بحث و نظر

اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کا مذہب مسئلۃ الباب میں سب ائمہ سے الگ ہے' پھر جو اثر ابن عمر کا انہوں نے سب سے پہلے اپنی تائید میں پیش کیا ہے وہ بھی حقیقتاً ان کا سوا یہ نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر کو اس بارے میں مخالف ہوا کہ انہوں نے اثر مذکور کی تصحیح کے بعد یہ بھی لکھ دیا کہ اثر مذکور کا اقتضای یہ ہے کہ حضرت ابن عمر ابتداء و امام میں فرق کرتے تھے اور یہی قول ایک جماعت صحابہ و تابعین کا ہے اس لئے

(فتح الباری ص ۱۴۳)

اس پر محقق یعنی نے لکھا کہ اثر مذکور کو ترجمہ سے کوئی مطابقت نہیں ہے ترجمہ کا خلاصہ یہ ہے کہ بحالت صلوٰۃ نمازی پر کوئی نجاست گر جائے تو وہ مسند نماز نہیں اور اثر مذکور سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمر نماز کی حالت میں اگر کپڑے پر خون کا اثر دیکھ لیتے تو اس کو اتار دیتے تھے اور نماز جاری رکھتے تھے' یعنی کپڑے پر نجاست کے ہوتے ہوئے وہ نماز جائز نہ سمجھتے تھے اسی لئے تو اتار کر الگ کر دیتے تھے اور اسی کی تائید روایت ابن ابی شیبہ عن نافع عن ابن عمر سے بھی ہوتی ہے کہ جب وہ نماز کی حالت میں کپڑے پر خون کا اثر دیکھ لیتے تھے اگر اس کو اتار سکتے تھے تو اتار دیتے تھے ورنہ نماز سے ہٹ کر اس کو دھوئے اور پھر اس پر اپنی باقی نماز بنا کر کے پوری کرتے تھے لہذا حافظ ابن حجر کا اقتضاء مذکور والا فیصلہ غلط ہے جبکہ حضرت ابن عمر کسی حالت میں بھی نجاست والے کپڑے کے ساتھ نماز درست نہ سمجھتے تھے بلکہ اثر مذکور امام ابو یوسف کے لئے حجت تو یہ ہے کہ نمازی پر بحالت نماز اگر پیشاب کی پٹھیں پڑ جائیں اور وہ قدر درہم سے زیادہ ہوں تو نماز سے پھر کر ان کو دھونا چاہئے پھر بنا کر کے اپنی نماز پوری کرے اور ایسے ہی اگر سر پر چوٹ لگ جائے یا اور کسی صدمہ سے خون بہ نکلے تب بھی سبکی حکم ہے (عمدۃ القاری ص ۱/۹۳)

لہذا اس موقع پر صاحب لائح کا قلت ارتح سے یہ فرمانا بھی کہ تفرقہ مذکور ابن عمر کا مذہب ہوگا (لامع ص ۱۰۰/۱) درست نہیں ہے۔
کما هو الظاهر من تحقیق العینی۔

امام بخاریؒ کے استدلال برنظر

اس سے قطع نظر کہ اثر مذکور امام بخاری کی تائید میں نہیں ہے جیسا کہ محقق عینی کی تصحیح سے ثابت ہوا اور بھی بہت سی وجہ سے ان کے مسلک پر آٹھ اعتراضات ہوئے ہیں جو حضرت شاہ صاحب اس موقع پر درس بخاری شریف میں ذکر فرمایا کرتے تھے۔
ان سب کو یہاں نقل کیا جا تا ہے۔

(۱) امام بخاریؒ کا استدلال حدیث الباب سے اس لئے صحیح نہیں ہے کہ یہ بات معلوم نہیں ہو سکی کہ حضور علیہ السلام جو نماز اس وقت پڑھ رہے تھے وہ فرض تھی یا نفل؟ یہ اعتراض امام نوویؒ کا ہے جیسا کہ ان سے کرمانی نے نقل کیا ہے۔ یہ معلوم نہیں ہوا کہ آیا وہ نماز فرض تھی جس کا اعادہ صحیح طریقہ پر ضروری و واجب ہوتا۔ یا فرض تھی جس کا لوٹنا ناشافیہ کے مذہب میں واجب و ضروری نہیں اگر واجب الاعادہ تھی تو وقت موسع تھا (کہ جب چاہیں ادا کریں اس لئے فوراً اعادہ نہ کیا ہوگا) حافظ ابن حجر نے اس پر اعتراض نقل کیا کہ اگر آپ اعادہ فرماتے تو وہ نقل ہوتا حالانکہ کسی نے اس کو نقل کیا۔ (لامع ص ۱۰۰/۱) او فتح الباری ص ۱۲۳۵/۱

محقق عینی نے اس پر نقد کیا کہ عدم نقل سے لیس الامر میں عدم اعادہ لازم نہیں آتا۔ (عمود ص ۹۳۳/۱)

(۲) یہ معلوم نہیں ہوا کہ حضور علیہ السلام نے اس نماز کا اعادہ فرمایا تھا یا نہیں؟ اور عدم نقل عدم اعادہ کو مستلزم نہیں لہذا استدلال بخاری درست نہیں امام نوویؒ نے کہا کہ شاید آپ نے اعادہ تو کیا ہوگا حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا: اس مقام پر اعادہ نہ کیا ہوگا کہ وہاں متردد سرکش شیطان صفات کے لوگ جمع تھے۔

(۳) ممکن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف فعل اور بوجھ تو محسوس کیا ہو اور آپ کو یہ علم نہ ہوا ہو کہ آپ کی پشت پر اونٹنی کا بچہ دان رکھ دیا گیا ہے اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے اس لئے استدلال صحیح نہیں۔

(۴) یہ کیا ضروری ہے کہ آپ نے نماز اس حالت میں جائز ہی سمجھ کر جاری رکھی ہو ہو سکتا ہے کہ اثر عظیم و تعدی بے جا مذکور کو دیر تک باقی ہی رکھنا منظور ہو تا کہ ایسا کرنے والوں کے خلاف جناب خداوندی میں استغاثہ کریں اور اس سے رحم و کرم کے منتی ہوں۔ (کہ ایسے اوقات مظلومیت و بے چارگی میں رحمت خداوندی ضرور متوجہ ہو جاتی ہے) جیسا کہ سید الشہداء حضرت حمزہؓ کے واقعہ شہادت سے حناثر ہو کر

لایع الدراوی ص ۱۰۰/۱ میں بھی فیض الباری ص ۳۳۸/۱ سے یہ اعتراضات نقل ہوئے ہیں تو اس سے یہ سمجھا جائے کہ وہ سب خود حضرت شاہ صاحب کی طرف سے ہیں (ع و لف)۔ سبہ چونکہ یہ اعتراض امام نوویؒ کی شافعی کا ہے اس لئے صاحب لائح الدراوی کا اس کو فیض الباری سے نقل کر کے یہ اعتراض کرنا صحیح نہیں کہ فساد کی حالت میں غیر ضروری و واجب نہیں ہوتا البتہ حنیفہ کے یہاں واجب ہو جاتا ہے تو اگر اعتراض مذکور حضرت شاہ صاحبؒ کی حنفی کی طرف سے ہوتا تو صاحب لائح کا نقد بطل ہوتا یہاں ان کے نقد سے یہ ہم ہوتا ہے کہ جیسے اعتراض مذکور خود حضرت شاہ صاحبؒ کا ہوا اس مخالفہ کو رفع کرنے کے لئے ہم نے اوپر کے حاشیہ میں بھی اشارہ کیا ہے اس کے علاوہ ایک فرق بظاہر حنیفہ کے یہاں بھی ہے کہ فوائت اور فرض وقت میں ترتیب کی رعایت واجب و ضروری ہے جو شافعیہ کے یہاں مستحب ہے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اعادہ کا نقل نہ ہونا ہمارے نزدیک کوئی وجہ نہیں بن سکتا کیونکہ جو نقل بھی کرنا تو قرعہ وقت کے اعادہ کو نقل کر سکتا تھا جس کی صورت رعایت و ترتیب کے لحاظ سے فرض میں تو متعین تھی خصوصاً حضور علیہ السلام کے لئے کہ آپؐ یقیناً صاحب ترتیب ہی ہوں گے مگر اعادہ غیر فرض میں متعین نہیں تھی کیونکہ اس کا اعادہ اگر حضور علیہ السلام نے آنکندہ موسع وقت میں کسی وقت بھی کر لیا ہوگا تو اس کو معلوم کرنا اور نقل کرنا رادی کے لئے اہل نہ تھا کمالا حلی۔

لہذا اعتراض مذکور اگر کسی حنفی کی طرف سے بھی ہو تو وہ بھی قائل نقد نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم (ع و لف)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ ”صفیہؓ کے صدرہ کا خیال مانع نہ ہوتا تو حمزہ کو دفن نہ کرتا“ ان کی لاش کو درندے کھا جاتے اور قیامت کے روز درندوں کے پیٹ میں سے ان کا شہر ہوتا۔“ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپھی تھیں۔

غرض باوجود نجاست کے علم کے بھی آپ کا سجدہ میں دیر تک رہنا اور نماز کو طویل دینا بظاہر کفار کے ظلم و تعدی کو حد تک پہنچا جانے کا موقع دینے کے لئے تھا جیسا کہ حضرت حمزہ کے لئے بقاء آثار شہادت اور تکمیل آثار ظلم کے خیال سے ان کی نعش کو بغیر دفن کے چھوڑ دینا آپ کو پسندیدہ تھا مگر عورتوں کے جزع فرغ کے سبب ایسا نہ کیا۔

اور اسی کی نظیر وہ ہجر معونہ کا وہ قصہ ہے کہ ایک شخص شہید ہوا تو آخر وقت میں اپنے بدن کا خون چہرہ پر ملتا اور کہتا تھا۔ ”رب کعبہ کی قسم! میں فائزہ کا مایاب ہو گیا یہ بھی شہادت کی حالت محمودہ کو باقی رکھنے کے لئے تھا (اگرچہ خون سب کے نزدیک نجس ہے اور نجس کو چہرہ پر ملنے کا اس سے جواز نہیں نکل سکتا)

(۵) یہ اعتراض بھی ہوا ہے کہ اس بچہ دان کے نجس ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے یعنی ممکن ہے اس کی اوپر کی جھلی صاف ہو اور خون وغیرہ نجاست سب اندر رہتی، لیکن یہ اعتراض اس لئے محل نظر ہے کہ بعض طرق روایت میں یہ بھی ہے کہ وہ بچہ دان گوبر و خون میں لتھڑا ہوا تھا جو آپ کی پشت مبارک پر لاکر رکھا گیا تھا اس لئے تمام طرق پر نظر رکھنی چاہئے۔

حافظ ابن حجرؒ نے لوگوں کا یہ نقد ذکر کیا کہ وہ ذبیحہ اہل شرک کا تھا اس لئے اس کے تمام اجزاء نجس تھے کہ مردار کے حکم میں تھے اس لئے بچہ دان کی اوپر کی جھلی اگر بند اور صاف بھی تھی تب بھی نجس تھی لیکن اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ ان کے ذبیحوں کی تحریم سے قبل کا ہے اگرچہ یہ بات یسین تاریخ کی محتاج ہے اور صرف احتمال اس بارے میں کافی نہیں (فتح الباری ص ۱/۲۳۵)

(۶) سیرۃ دہلی میں ہے کہ یہ واقعہ سب سے پہلا اور ایک ہی ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی کو بدو عا دینے کا ثبوت ملتا ہے لہذا ایسے ایک شاذ و نادر واقعہ سے استدلال موزوں نہیں ہے۔

(۷) یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بدو عا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی لئے دی ہو کہ نماز جیسی مقدس و مطہر عبادت کی حالت میں نجاست بدن پر ڈال کر ان لوگوں نے اس کو باطل و فاسد کر دیا تھا اور اسی کے حزن و ملال کے سبب آپ نے بدو عا فرامیٰ لہذا اس سے جواز نماز مع التجانسہ پر استدلال صحیح نہیں ہو سکتا۔

۱۔ مسند احمد وغیرہ کی حدیث میں (کچھ ضعف کے ساتھ) حضرت زبیرؓ کی روایت اس طرح ہے کہ احد کے دن ایک عورت دوزی ہوئی آئی اور قریب تھا کہ شہیدوں کی لاشوں تک پہنچ کر ان کو دیکھے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کو دیکھ لیا اور فرمایا عورت! یعنی اس کو اس فطیح متحرک پہنچنے اور اس کو دیکھنے سے باز رکھو (مباد کوئی جزع فرغ کا کلمہ تا موزوں اور غیر شروع زبان سے نکل جائے وغیرہ) حضرت زبیرؓ نے فرمایا کہ پھر میں نے ان کو دیکھ کر پہچان لیا کہ وہ اماں جان صفیہؓ ہیں دوزکران کے پاس پہنچا اور ان کو شہیدوں کے قریب پہنچنے سے پہلے ہی پالیا انہوں نے مجھے دھکا دیکر پیچھے کر دیا کہ روک نہ سکن۔ میں نے عرض کیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے روک رہا ہوں۔ میں کہہ دو تو راسی رک کر کھڑی ہو گئیں اور پھر دو کپڑے دے کر فرمایا کہ یہ میں اپنے بھائی حمزہ کے لئے لائی ہوں ان میں تعفین کر دیتا میں وہ کپڑے لے کر حضرت حمزہؓ کی لاش پر لٹا تو ان کے پہلو میں ایک آٹھاری کو بھی دیکھ کر وہ بھی حضرت حمزہؓ ہی کی طرح شہید ہوا تھا ہم نے کہا کہ ایک ایک کپڑا دونوں کو دینا چاہئے۔ اور قرعہ ڈال کر اس کے مطابق ایک ایک کپڑے میں ان دونوں کی تعفین کر دی (جمع النوائد ص ۲/۸)

دوسری روایت میں حضرت ابن عباسؓ سے اس طرح ہے کہ جب حضرت حمزہؓ شہید ہوئے تو حضرت صفیہؓ ان کا دل دریافت کرنے آئیں حضرت علیؓ وزیر نے ایسا جواب دے دیا جیسے وہ اس معاملہ سے ناظم ہیں۔ اس پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہنسے اور فرمایا۔ میں بھی ان کے دعائی تو ان کے گمز جانے سے ڈرتا ہوں پھر اپنا ہاتھ ان کے سینہ پر رکھا (تا کہ دل ظہر جائے اور اس کو سکون ہو) اس پر انہوں نے صرف اتنا شائع فرما دیا اور وہیں۔ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ”اگر عورتوں کے جزع فرغ کا ذرہ ہوتا تو میں حمزہؓ کی نعش کو ایسے ہی چھوڑ دیتا کہ درندوں کے چمٹوں اور پرندوں کے چنوں سے ان کا شہر ہوتا۔“ (جمع النوائد ص ۲/۸)

(۸) سلا جزو کا واقعہ مذکورہ نماز کے وقت پڑھے پاک رکعت کے حکم خداوندی سے قبل کا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری تفسیر سورہ ہر م ص ۸/۲۸ میں ابن المنذر سے نقل کیا کہ یہ واقعہ آیت ”وَمَا يَكْفُفُہُمْ“ کے نزول سے قبل کا ہے بلکہ اس آیت کا شان نزول ہی یہ واقعہ ہے۔

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد

آپ نے یہ آٹھواں اعتراض ذکر کر کے فرمایا: تحقیق مذکور کی صحت پر تو ساری بات ہی فیصل شدہ ہو جاتی ہے یعنی نجاست کے ساتھ نماز کے جواز پر سارا استدلالی ردوری ختم ہو جاتا ہے اور اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ آیت مذکورہ کی غرض طہارت ثیاب کی شرط بتلائی ہے طہارت اخلاق کا حکم بتلا تا یہاں مقصود نہیں ہے جیسا بعض حضرات نے سمجھا ہے۔

حافظ کا تعصب

آپ نے فرمایا: چونکہ روایت مذکورہ بالا سے حنفیہ (امام ابو یوسف وغیرہ) کے مسئلہ مذکورہ کی تائید ہوتی ہے اس لئے میں کہہ سکتا ہوں کہ حافظ نے جان بوجھ کر اس کو یہاں ذکر نہیں کیا اور کتاب التفسیر میں جا کر ذکر کیا۔ تاکہ وجہ استدلال اس موقع پر نظر سے اوجھل ہو جائے اور اس کو میں ان کے نسیان پر اس لئے محمول نہیں کرتا کہ وہ بہت متعین اور حاضر حواس ہیں۔ البتہ حنفیہ کو کسی دلیل سے فائدہ نہ پہنچے اس پر نظر کر کے وہ دلائل کو اسل مواضع سے ہٹا دیا کرتے ہیں اس لئے یہ خواہ مخواہ کی بدگمانی نہیں ہے۔ ویرحمہ اللہ من انصف عفا اللہ عناء عنہم اجمعین۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم

حل لغات حدیث

سلا: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اس کا ترجمہ اور جزوری درست نہیں۔ صحیح ترجمہ بچہ دان ہے محقق بخنی نے لکھا کہ جس کھال یا بھلی میں بچہ لپٹا ہوا ہوتا ہے وہ سلا ہے۔ اسی نے اس کو جانوروں کے ساتھ خاص بتلایا کہا کہ انسان کے لئے مشیمہ کہلاتا ہے۔ اربعہ حصہ یعنی حای ہے۔ یحییل بمعصم علی بعض یعنی ایک دوسرے پر بطور تحسین و استہزاء کے اس بات کو ڈالتا تھا کہ اس نے کیا ہے یا حال و حال و حال یعنی وہ ب سے ہے یعنی فرط مسرت سے ایک دوسرے پر گر پڑے تھے کہ ہم نے بڑا کارنامہ انجام دیا ہے بعض روایات میں: بھیل ہے یعنی بخنی ٹھٹھے میں ایک دوسرے پر گر اور جھکا جا رہا تھا۔ فشق علیہم اذ دعاء علیہم الخ یعنی ان سرکش کفار پر یہ بات بڑی شاق گزری کہ آپ نے ان پر بددعا کی کیونکہ یہ وہ بھی جانتے تھے کہ اس مبارک شہر میں دعا قبول ہو جاتی ہے۔

محقق بخنی نے اس پر لکھا کہ ان لوگوں کو بحیثیت آپ کے رسول خدا ہونے کے تو قبول دعا کا اعتقاد نہ تھا (کہ وہ آپ کو رسول مانتے ہی نہ تھے ورنہ ایسی حرکت ہی نہ کرتے) البتہ کہ معتبر کی عقلیت و بڑائی اور اس کے اندر قبول دعا کا یقین ضرور تھا (عمدہ ص ۱/۹۳) پھر آگے عنوان استنباط احکام کے تحت لکھا کہ کفار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صدق پر تو یقین رکھتے تھے کہ آپ کی بددعا سے ڈر گئے۔ مگر شکات ازلی کے باعث حسد و عناد نے ان کو آپ کی اطاعت و امتیاد کی طرف آنے سے محروم کر دیا۔ (عمدہ ص ۱/۹۳) حافظ ابن حجر نے بھی (فائدہ) کے تحت بعینہ یہی بات لکھی ہے (فتح الباری ص ۱/۳۴۵)

ایک غلط فہمی کا ازالہ

اس پر صاحب لایع نے لکھا کہ تعجب سے یہی ہے ایک جگہ تو لکھا کہ وہ لوگ اجابت دعا بحیثیت رسول خدا نہیں بلکہ یہ لحاظ بلند مقدس کے مانتے تھے اور دوسری جگہ تو لکھا کہ وہ لوگ آپ کے صدق پر یقین رکھتے تھے۔ گویا حافظ بخنی نے متضاد بات لکھ دی ہے مگر ہم اس تضاد کو

نہیں سمجھ سکے اس لئے کہ نہ صرف یہی بلکہ حافظ ابن جریر بھی معترضہ الکفار بعدد النبی کو تسلیم کر رہے ہیں مگر یہ صدق من حیث الرسول کب ہے؟ یہ صدق تو آپ کے قول و عمل کا تھا؟ چنانچہ آپ کو صادق و امین تو کفار سب ہی اول سے آخر تک مانتے رہے ہیں اختلاف تو آپ کی رسالت کے اقرار یا آپ کی اطاعت من حیث الرسول سے تھا جس کی نفی ان دونوں حضرات نے بھی صراحت سے کر دی ہے پھر تضاد کیسے ہو گیا؟

غرض کفار کا ڈر اس لئے تھا کہ ایک نہایت اعلیٰ صفات صدق و دیانت و امانت وغیرہ وغیرہ کے حامل ہرگز یہ انسان کی تو جن کر دی ہے اور اس نے بدو کا بھی کر دی ہے جو یوں بھی اس ہلد مقدس میں ضرور قبول ہو کر رہے گی لہذا ہماری بدبختی و شقاوت آخری نقطہ پر پہنچ گئی ہے یہ مقدس نہیں کہ وہ صدق من حیث الرسالت کے قائل ہو گئے تھے نہ اس کے قائل یہ دونوں حضرات ہیں اس کے بعد ہم سمجھتے ہیں کہ حضرت مشکوٰۃ قدس سرہ کے ارشاد کا بھی یہ مطلب نہیں کہ وہ لوگ حضور علیہ السلام کی دعا کو سن کر من حیث الرسول مستجاب سمجھ رہے تھے بلکہ ان کا مقصد بھی وہی ہے جو علامہ کرمانی، محقق یعنی اور حافظ ابن جریر کا ہے لہذا ان میں سے کسی کی توجیہ کو اجابہ اور کسی کو غیر اجابہ بھی نہیں کہہ سکتے واللہ تعالیٰ اعلم و علوہ اتم و احکم۔

بقیہ فوائد حدیث الباب

(۱) حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ مکہ معظمہ کے اندر دعاء کی عظمت اور اس کے مستجاب و مقبول ہونے کی حقیقت مشرکین و کفار کے دلوں میں بھی راسخ تھی اور اہل اسلام کے یہاں تو مذکورہ عظمت و عقیدت بدرجہ عایت ہے (۲) معلوم ہوا کہ تین بار دعا کرنے کو قبولیت دعا میں اثر ہے اور وہ مستجاب بھی ہے (۳) معلوم ہوا کہ ظالم کو بدو دعا دینا جائز ہے بعض علماء نے کہا کہ یہ کافر کے لئے ہے اور مسلمان ظالم ہو تو اس کے لئے استغفار اور دعا تو بہ مستحب ہے۔ (۴) معلوم ہوا کہ خود کسی برائی کا ارتکاب اس کے لئے سبب بننے سے زیادہ برا ہے۔ کیونکہ حدیث میں عقیدہ ابن ابی معیط کو سب سے زیادہ اشیاء اور بد بخت قرار دیا گیا حالانکہ ان لوگوں میں ابو جہل بھی موجود تھا (جو اصل محرک و سبب بھی اس حرکت شیعہ کا ہوا تھا) اور وہ کفر میں عقبہ سے زیادہ تھا اور دوسرے اوقات میں حضور علیہ السلام کا ذیبت پہنچانے میں پیش پیش رہتا تھا لیکن عقبہ نے چونکہ مذکورہ جو بیز کو کملی چاہے پر تیا یا اس لئے وہ خاص طور سے اس واقعہ میں سب سے زیادہ شکی ہو گیا (عمدة القاری ص ۱۹۳۳/۱)

حافظ نے لکھا کہ اسی لئے اور سب کفار جو اس واقعہ کے شریک تھے میدان بدر میں قتل ہوئے اور یہ عقیدہ و اسیر ہو کر قتل کیا گیا محقق یعنی نے مزید وضاحت کی کہ اس کو میدان بدر سے قید کر کے لائے اور جب مدینہ تین میل رہ گیا تو عرق الغظیہ کے مقام پر اس کو خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل کیا یہ بھی روایت ہے کہ اس نے کہا کیا سارے قریش میں سے میں ہی ایسا بد بخت ہوں کہ آپ مجھے خود قتل کریں گے؟ تو آپ نے فرمایا ہاں! پھر فرمایا کہ ”ایک روز میں مہین کہہ معظمہ میں مقام ابراہیم کے پیچھے جہدہ کی حالت میں تھا کہ اس نے آ کر میرا موطا حاکم کچڑ اور ایک کپڑا میری گردن میں ڈال کر بڑی شدت کے ساتھ میرا گلا گھونٹا اور دوسری مرتبہ فلاں قبیلہ سے سلا جزو راٹھا کر لے آیا۔“ پھر آپ کے ساتھ استہرام بھی کیا کیا تھا اور ذوق قریش میں سے تھا اور جن سات لوگوں پر آپ نے بدو دعا کی تھی ان کے نام یہ ہیں:- ابو جہل، عقبہ بن ربیعہ، شیبہ ابن ربیعہ، ولید بن عقبہ، امیہ بن خلف، عقبہ ابن ابی معیط، عمارہ بن الولید، ابن العفرہ (عمدة القاری ص ۱۹۳۳/۱)

حافظ ابن جریر نے یہ بھی لکھا کہ معلوم ہوا حضرت فاطمہؓ چچین ہی سے اپنے نسبی شرافت و بلندی مرتبت کے ساتھ نہایت عالی حوصلہ اور قوی القلب تھیں اسی لئے بڑی جرأت سے انہوں نے سب سرداران کفار و مشرکین کو بلا طور سے برا کہا بلکہ اور کسی کو ان کے مقابلہ میں بولنے کی بھی جرأت نہ ہو سکی (فتح الباری ص ۱۳۳۵/۱)

عدا السالغ میں حافظ سے مساحت

محقق یعنی نے لکھا کہ حدیث الباب میں عدا السالغ کا فاعل و مرجع خمیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا عبد اللہ بن مسعود ہیں اور قلم حفظ کا

قائل عبداللہ یا عمرو بن میمون ہیں۔ جیسا کہ کرمائی نے کہا ہے اس پر حافظ ابن حجر نے کرمائی پر نقد کر دیا کہ یہ یقیناً ان کو کہیں سے حاصل ہو گیا حالانکہ روایت مسلم عن الثوری عن ابن ابی اسحاق سے عد کا فاعل عمرو بن میمون ہونا متعین ہے۔ محقق عینی نے لکھا:۔ اول تو کرمائی نے جزم کے ساتھ نہیں بلکہ شک کے ساتھ لکھا لہذا ان کو جزم کا الزام دے کر تغیر کرتا ہے جبہ ہے (عمدة القاری ص ۹۴۳/۱)

دوسری مساحت

صاحب لایع دامت فیوضہ نے لکھا کہ حافظ نے جو روایت ثوری عن ابی اسحاق کا حوالہ مسلم سے پیش کیا ہے اس کی وجہ نہیں معلوم ہوئی کیونکہ یہ روایت تو خود بخاری میں بھی کتاب الجہاد کے باب الدعاء علی المشرکین میں آئے والی ہے اور اسی کا حوالہ دینا زیادہ صواب تھا۔ (لایع الدراری ص ۱۰۲/۱)

باب البزاق والمخاط ونحوه فی الثوب وقال عروة عن المسور و مروان خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية فذكر الحديث و ماتنخم النبي صلى الله عليه وسلم فنامة الا وقعت في كف رجل منهم فدلک بها وجهه و جلده

(کپڑے میں تھوک اور ریٹ وغیرہ لگ جائے تو کیا حکم ہے عروہ نے مسور اور مروان سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے زمانے میں لٹکے (اس سلسلہ میں) انہوں نے پوری حدیث ذکر کی (اور پھر کہا کہ) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنی مرتبہ بھی تھوکا وہ (زمین پر گرنے کی بجائے) لوگوں کی پھٹی پر پڑا (کیونکہ لوگوں نے غایت تعلل کی جبہ سے ہاتھ سائے کر دیے) پھر وہ لوگوں نے اپنے چہروں اور بدن پر مل لیا۔)

(۲۳۷) حدثنا محمد بن يوسف قال تناسفیان عن حميد عن انس قال بزم النبي صلى الله عليه وسلم في ثوبه

ترجمہ: حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (ایک مرتبہ) اپنے کپڑے میں تھوکا۔

تشریح: محقق عینی نے لکھا:۔ پہلے باب نے وجہ مناسبت تو ظاہر ہے کہ وہاں یہ تلا با تھا بحالت نماز مصطفیٰؐ پر کوئی نجاست گر جائے تو حرج نہیں اور یہاں بھی یہی تلا تا ہے کہ تھوک ریٹ وغیرہ کپڑے پر لگ جائے تو اس سے بھی نماز فاسد نہیں ہوتی۔

بلکہ وہاں تو اختلاف بھی تھا یہاں مسئلہ بلا خلاف ہے اور حافظ ابن حجر نے جو کہا کہ اس باب کا ایوان طہارت میں دخول اس حیثیت سے ہے کہ بصر اق وغیرہ سے پانی نہیں ہوتا تو یہ بات اس لئے محل ہے کہ اس باب میں اور اس سے قبل کے باب میں کسی میں بھی پانی کا ذکر نہیں ہے یہ دوسری بات ہے کہ جب بصاق وغیرہ سے کپڑا نجس نہ ہوگا تو پانی کا حکم بھی اسی سے معلوم ہو جائے گا۔

بصاق:۔ فعال کے وزن پر ہے۔ اس میں تین لغت ہیں سب سے زیادہ فصیح تو بزاق اور بزاق پھر بصاق اور سب سے کم درجہ کی اور غیر فصیح لغت بصاق ہے بمعنی تھوک یا جو کچھ رطوبت منہ سے نکلے۔ مخاط:۔ جو رطوبت ناک سے آئے۔ نخوہ: مراد پسینہ ہے اور ہر حیوان کا پسینہ اس کے جھونٹ کے تابع ہے (اور جھونٹ و پسینہ کا تعلق گوشت سے ہے لہذا ان سب کے احکام یکساں ہوتے ہیں) لیکن اس سے گدھا مستثنیٰ ہے جس کی وجہ تفصیل کتب فقہ میں ہے (عمدة القاری ص ۹۴۳/۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ تھوک و ریٹ کی طہارت پر سب کا اجماع و اتفاق ہے البتہ سلمان فارسی کی طرف منسوب ہوا کہ تھوکنے کے بعد وہ اس کو نجس مانتا تھے۔ محقق عینی نے لکھا:۔ ابن بطال نے اس کو مجمع عد کہا اور بتلایا کہ اس بارے میں ہمیں کسی اختلاف معلوم نہیں ہوا۔ البتہ سلمان سے مروی ہے کہ وہ اس کو غیر طاهر قرار دیتے تھے۔ اور حسن بن جری نے اس کو کپڑے پر گرہ کھجا امام اوزاعی سے

مروی ہے کہ وہ اپنی مسواک وضو کے پانی میں ڈالنے کو مکروہ سمجھتے تھے۔ ابن ابی شیبہ نے بھی اپنی مصنف میں اس کو غیر مہلک لکھا ہے ابن حزم نے کہا کہ مسلمان فاری اور ابراہیم نخعی سے لعاب کے منہ سے جدا ہونے پر غصے ہونے کی روایت صحت کو پہنچی ہے۔

بعض شارحین نے لکھا ہے کہ جو بات شارح سے ان لوگوں کے خلاف ثابت ہو چکی ہے وہی قابل اعتبار اور حجت ہاقد ہے۔ لہذا اس کے خلاف بات کی کوئی قیمت نہیں جبکہ شارح نے نماز پڑھنے والے کو اپنے بائیں جانب یا قدمین کے نیچے تھوکنے کی اجازت دی ہے اور خود شارح علیہ السلام نے اپنی چادر کے کونے میں تھوکا ہے پھر اس کو ہٹ دیا ہے اور فرمایا کہ اس طرح بھی کر سکتے ہیں اس سے طہارت کا ثبوت پوری طرح ظاہر ہے کیونکہ مصلی نجاست پر کھڑا نہیں ہو سکتا اور نہ اس حالت میں نماز پڑھ سکتا ہے کہ اس کے کپڑے میں نجاست لگی ہو پھر بصاق نبوی کا توبہ نہائی کیا کہ وہ تو ہر خوشبو سے زیادہ خوشبودار اور ہر پاک چیز سے زیادہ پاکیزہ ہے البتہ دوسروں کے بصاق (تھوک) میں کچھ تفصیل ضرور ہونی چاہئے۔ مثلاً یہ کہ اگر پاک منہ کا ہوگا تو بصاق بھی پاک ہوگا اور اگر ایسے شخص کا ہو جو شراب پیتا ہے تو حالت شرب میں نجس ہونا چاہئے کہ اس کا بھوننا بھی اس وقت نجس ہوگا لہذا اسی طرح تھوک بھی ہوگا یا مثلاً ایسے شخص کا بصاق جس کے منہ میں زخم دل وغیرہ ہو جس سے خون یا پیپ نکلتی ہو تو ظاہر ہے کہ اس کا تھوک بھی نجس ہوگا۔ (عمرہ ص ۱۹۳)

بحث و نظر

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میں پہلے بھی ذکر کر چکا ہوں کہ فضلات نبوی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طہارت کا مسئلہ مذاہب اربعہ کی کتابوں میں موجود ہے یعنی سب کے یہاں طہارت مسلم ہے لیکن خود ائمہ مذاہب سے نقل ہر مراحہ مجھے ابھی تک نہیں مل سکتی ہے البتہ علامہ قسطلانی نے مواہب میں ان کی طہارت امام ابو حنیفہؒ سے بحوالہ یعنی نقل کی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی نقل سائے نہیں ہے اور شاید امام بخاری سے یہ مسئلہ فقی رہا۔ اسی لئے انہوں نے اس کو کھول کر نہیں کہا بلکہ اپنی کتاب میں دربارہ طہارت و نجاست ان کو دوسرے لوگوں کے فضلات کے ساتھ ہر برابر کر گئے ہیں اور ایرانیہ ماہ مستعمل میں بھی کیا ہے۔

اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ سے ماہ مستعمل کی روایت نجاست درائینہ و روائینہ ضعیف ہے کیونکہ مشائخ عراق نے اس کا انکار کیا ہے حالانکہ وہ روایت میں زیادہ اثبت و پختہ ہیں۔

صاحب فیض الباری کا تسامح

یہاں ص ۱۳۹/۱ میں اور اس سے قبل ص ۱۷۲/۲ فیض الباری میں حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف یہ بات منسوب ہو گئی ہے کہ آپ کو عینی کا حوالہ مذکورہ نہیں ملا حالانکہ یہ بات غلط ہے اور حضرت کا مطلب جو کچھ ہے وہ ہم نے اوپر لکھ دیا ہے محقق عینی نے ممکن ہے اور بھی مقامات میں طہارت فضلات کی روایت امام اعظمؒ سے نقل کی ہو مگر ص ۸۲۹/۱ میں تو ہمارے پیش نظر بھی ہے۔

حضرت کا حافظہ و مطالعہ اور حفظ ہم سے ہزاروں گنا زیادہ بلکہ ضرب اثنی عشر تھا وہ کس طرح فرما سکتے تھے کہ عینی میں حوالہ مذکور وہی نہیں ملا ہاں! یہی فرمایا ہوگا کہ عینی کے علاوہ دوسری کتب حنیفیہ وغیرہ میں نظر سے ابھی تک نہیں گزرا ہے یہی بات قرین قیاس ہے اور صحیح بھی واللہ تعالیٰ اعلم۔

طہارت فضلات نبوی کی بحث

اس کے متعلق ہم انوار الباری جلد چہارم (قط ششم) کے ص ۱۷۹ اور جلد پنجم (قط ہفتم) کے ص ۸۶ و ۸۷ میں بھی لکھ چکے ہیں۔ اور ص ۱۵۲/۵ میں خلاصہ نبوی کا تذکرہ ہوا ہے۔ نیز ص ۱۵۶/۵ ص ۱۵۷/۵ میں عنوان "امام صاحب پر تفتیح" کے تحت محقق عینی کی

مہارت بھی ص ۸۲۹/۱ نقل کر دی تھی۔ مختصر یہ کہ امام بخاریؒ نے باب استعمال فضل وضوء الناس کے تحت چار احادیث ذکر کی ہیں اور حافظ ابن حجرؒ نے وہاں لکھا تھا کہ ”یہ احادیث امام ابوحنیفہؒ کی تردید کرتی ہیں کیونکہ ماہ مستعمل اگر نجس ہو تو صاحبہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضوء سے تبرک حاصل نہ کرتے کہ نجس چیز سے برکت نہیں مل سکتی۔“ (ص ۲۰۷/۱)

اس پر تحقیق یعنی نہ لکھا تھا کہ اول تو وہ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ وہ پانی آپ کے اعضائے شریفہ سے نچک گیا تھا اور اس کے بغیر وہ مستعمل نہیں کہلاتا پھر اگر اس کو تسلیم کر لیں تو امام صاحب خاص رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ماہ مستعمل کو کب نجس فرماتے ہیں؟ حاشا وگلا وہ ایسا فرما ہی کب سکتے ہیں جبکہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیشاب اور سارے فضلات تک کو پاک ماننے میں پھر یہ کہ امام صاحب سے نجاست ماہ مستعمل کی روایت بھی صحت کو نہیں پہنچی ہے اور ثبوتی بھی حنفیہ کے یہاں اس پر نہیں ہے لہذا اس معاند کے بے محل شور و شب کی جڑ کٹ گئی (عمدۃ القاری ص ۸۲۹/۱)

مروان بن الحکم کی روایت

ان سے روایت کرنے پر امام بخاریؒ پر اعتراض ہوا ہے اور پھر ان کی طرف سے جواب دی گئی پڑی ہے جس کا ذکر ہم امام بخاریؒ کے حالات درج مقدمہ حصہ دوم میں کر آئے ہیں یہاں بھی یہ اعتراض ہوا کہ جب مروان کا سامع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں اور نہ وہ حدیث کے موقع پر موجود تھے پھر ان سے روایت کیسی؟ تحقیق یعنی نے جواب دیا کہ اصل روایت تو یہاں مسور سے ہے اور اس کے ساتھ مروان کی روایت کی تقویت دتا کہ یہ لئے ملا دیا گیا ہے۔ (عمدہ ص ۹۳۵/۱)

اگرچہ یہ اعتراض پھر بھی باقی رہا کہ ایسے شخص سے جس پر جرح ہوئی ہے تقویت حاصل کرنا بھی موزوں و مناسب نہ تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب لا یجوز الوضوء بالنبیذ ولا بالمسکوک وکره الحسن و ابو العالیہ وقال عطاء التیمم احب الی من الوضوء بالنبیذ واللبن

(غنیہ سے اور کسی نشہ والی چیز سے وضوء جائز نہیں حسن بصریؒ اور ابو العالیہؒ نے اسے مکروہ کہا ہے اور عطاءؒ کہتے ہیں کہ نبیذ اور دودھ سے وضوء کرنے کے مقابلہ میں مجھے تخم کرنا زیادہ پسند ہے۔

۲۳۸۔ حدثنا علی بن عبد اللہ قال ثنا سفین قال عن الزهوی عن ابی سلمة عن عائشة عن النبی صلی

اللہ علیہ وسلم قال کل شراب اسکو فہو حرام

ترجمہ: حضرت عائشہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا پینے کی ہر وہ چیز جس سے نشہ (میدہ) ہو حرام ہے۔

تشریح: امام بخاریؒ نے عنوان باب میں عدم جواز وضوء بالنبیذ کو ذکر کیا ہے لیکن آپ کے استاد حدیث و شیخ امام احمدؒ کی مسند موب موسوم بیاثر الرابی ترتیب مسند الامام احمد الشیخانی میں اس طرح ہے:۔ ”باب فی حکم الطہارة بالنبیذ اذالم یوجد الماء“ (باب

حکم طہارت بالنبیذ میں جبکہ پانی موجود نہ ہو) اس میں تین روایات حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی جن سے ثابت ہوا کہ وہ لیلیۃ الجن میں

لے حقیق یعنی نے لکھا:۔ مروان کے والدہ رحمہم کہ کے دن اسلام لائے تھے لیکن وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے راز افشا کرتے تھے اس لئے آپ نے ان کو جلا وطن کر کے طائف بھیج دیا تھا ان کے ساتھ مروان بھی (جواس وقت نابالغ بچے تھے) طائف چلے گئے تھے اور وہیں رہے۔

پھر جب حضرت عثمانؓ کا دور خلافت آیا تو انہوں نے ان دونوں باپ بیٹے کو مدینہ طیبہ بلایا تھا حکم کا انقال حضرت عثمانؓ ہی کے نہ جس ہو گیا تھا پھر جب حضرت معاویہؓ کا انقال ہوا تو شام میں کچھ لوگوں نے مروان کے ہاتھ پر بیعت کر لی تھی ان کی وفات ۶۵ھ میں دشن ہوئی ہے۔ (عمدہ ص ۹۳۵/۱)

حافظ ابن حجرؒ نے مروان کی روایت مذکورہ پر اعتراض دیا جواب ہے صرف نظر کی جس کی وجہ تاخرین انوار الباری خود سمجھ سکتے ہیں (عولف)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے پھر ایک روایت میں ہے کہ حضور نے ان سے دریافت فرمایا: تمہارے پاس پانی ہے! ابن مسعود نے جواب دیا کہ پانی تو نہیں لیکن ایک برتن میں نبیذ ہے۔ حضور نے فرمایا: کھجور طیب ہے اور پانی پاک کرنے والا ہے (یعنی دونوں چیزیں پاک اور پاک کرنے والی ہیں) پھر آپ نے وضو فرمایا۔

دوسری روایت میں ہے کہ حضور نے پوچھا: کیا تمہارے ساتھ طہور (پاک کرنے والا) ہے۔ ابن مسعود کہتے ہیں میں نے جواب دیا نہیں! آپ نے دریافت فرمایا: پھر یہ برتن میں کیا ہے؟ میں نے عرض کیا ”نبیذ ہے“ آپ نے فرمایا ”لاؤ! مجھے دکھاؤ“ یہ تو پاکیزہ کھجور اور پاک کرنے والا پانی ہی تو ہے“ پھر آپ نے اس سے وضو فرمایا۔

تیسری روایت اس طرح ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے آپ نے دریافت فرمایا اے عبد اللہ! کیا تمہارے ساتھ پانی ہے؟ انہوں نے کہا: میرے ساتھ ایک برتن میں نبیذ ہے“ آپ نے فرمایا: وہی میرے اوپر ڈالو (یعنی اسی سے وضو کرادو) اور آپ نے وضو فرمایا۔ ابن مسعود کہتے ہیں پھر آپ نے یہ بھی فرمایا: اے عبد اللہ بن مسعود! یہ تو شراب (پینے کی چیز) اور طہور (پاک کرنے والی) ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد کے نزدیک بھی نبیذ سے وضو کرنا جائز تھا۔ جبکہ دوسرا پانی موجود نہ ہو اور یہی صورت اس سے جواز وضو کی امام اعظمؒ کے نزدیک بھی ہے۔ بلکہ وہ یہ بھی شرط کرتے ہیں کہ حالت سفر ہو (یعنی کسی آبادی یا شہر میں اقامت نہ ہو) کیونکہ دوسرے پانی نہ ملنے کی صورت ان کے علاوہ صحراء و جنگلات میں یا راستے طے کرتے ہوئے ہی ہو سکتی ہے۔ مطلب یہ کہ اس بارے میں یہاں مراد سفر شری نہیں ہے (پھر یہ کہ وہ کھجوریں اس پانی میں پکائی بھی نہ گئی ہوں) بلکہ پانی کو صرف بیضا کرنے کیلئے کچھ کھجوریں ڈالی گئی ہوں جن سے پانی کا سیلان وغیرہ صفات بھی نہ بدلیں غرض امام صاحب نے جو جواز وضو کو فرمایا ہے وہ فیصلہ حادث سے ثابت شدہ تمام امور و شرائط کے پیش نظر کیا ہے اسی لئے نہ وہ کھجور کے سوا دوسری چیزوں کے نبیذ سے وضو کو جائز فرماتے ہیں نہ حالت اقامت شہر میں جائز فرماتے ہیں جہاں دوسرا پانی عموماً موجود ہوتا ہے پھر چونکہ وہ پانی پکایا ہوا بھی نہیں تھا اس لئے اگر پانی میں چند کھجور ڈال کر معمولی طور سے بھی پکایا جائے اور خواہ اس کا پانی بھی غیر مطہور ہی کی طرح ہو تب بھی حید و مہسوط کی تصریح کے مطابق صحیح یہی ہے کہ اس سے وضو درست نہ ہوگا (المسئد اور المہیذ میں البتہ اس کو جائز کہا ہے) کیونکہ نبیذ سے وضو کا جواز امام صاحبؒ کے نزدیک صرف حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے ہے اور خلاف قیاس ہے۔ غایۃ البیان میں ہے کہ اسی وجہ سے اس سے ماہ مطلق کی موجودگی میں وضو درست نہ ہوگا کیونکہ قیاس سے مطہور یا دوسری چیزوں کے نبیذ کو وہ درجہ نہیں دیا جاسکتا جو درود حدیث کے سبب نبیذ ترک کو حاصل ہو گیا ہے۔ امام ترمذیؒ نے بھی باب الوضوء بانبیذ قائم کر کے یہی اور پرانی حدیث عبد اللہ بن مسعود روایت کی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”تسعة طہیۃ وماء طہور“ (کھجور طیب ہے اور پانی پاک کرنے والا ہے) مروی ہے اگرچہ امام ترمذیؒ نے اس کی سند شکام کیا ہے جس کا جواب آگے آئے گا۔

امام ابو داؤد نے بھی حدیث مذکور روایت کی ہے پھر اس میں کچھ کلام کیا ہے۔ امام احمدؒ امام ترمذیؒ و ابو داؤدؒ کے علاوہ حدیث مذکور کی روایت محدث ابن ابی شیبہؒ ابن ماجہؒ و دارقطنیؒ، بیہقیؒ اور ابن عدی وغیرہ نے بھی کی ہے اور غالباً محدث ابن ابی شیبہؒ نے صحت حدیث مذکور ہی کی وجہ سے امام اعظمؒ پر اس بارے میں کوئی اعتراض بھی نہیں کیا (یعنی جو سنسکل روایات امام اعظمؒ میں ذکر کئے ہیں ان میں اس کو داخل نہیں کیا) حافظ ابن تیمیہؒ نے منہاج السنۃ میں اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے وہ بھی امام اعظمؒ کی تائید میں ہے انہوں نے لکھا کہ جو حضرات ماہ مضاف مثلاً باقلا اور پنے وغیرہ بھگوئے ہوئے پانی سے وضو کا جائز کہتے ہیں وہ نبیذ کو بھی پانی ہی قرار دیں گے اور یہ مذہب نہ صرف امام ابو حنیفہؒ کا بلکہ امام احمدؒ کا بھی ہے اور یہی دلیل کے لحاظ سے بہ نسبت دوسرے قول کے زیادہ قوی بھی ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں قلم تہجد و اماہ وارہ ہے

اور کمرہ سیاق نفی میں عام ہوتا ہے لہذا اس میں وہ پانی بھی داخل ہوگا جس میں کھجوریں ڈال دی جائیں اور وہ بھی جو اصل خلقت کے لحاظ سے ہی عام پانیوں سے ممتاز و متغیر ہو جیسے سمندر کا کھار پانی (یا جو ایسی چیزوں کے پڑ جانے سے متغیر ہو ہو جن سے پانی کا پچھا عام حالات میں ممکن نہ ہو) جیسے جنگلات کا پانی کہ اس میں پتے وغیرہ گرتے اور اس کے رنگ یا مزہ کو متغیر کر دیتے ہیں) غرض لفظ ماء سب کو شامل ہے اور جیسے کہ سمندر کے پانی سے حدیث صحیح کی وجہ سے وضو جائز ہوا حالانکہ اس میں دوسرے پینے اور استعمال کے پانیوں کے لحاظ سے انتہائی تمکینی تنگی اور بدذائقہ ہوتی ہے تو جو پانی پاک چیزوں کے سبب سے تغیر پذیر ہوں وہ سمندر کے پانی سے تو بہر حال اچھے ہی ہیں فرق اتنا ہی ہے کہ ایک کا تغیر اصلی ہے اور دوسرے کا طاری اس فرق کا کوئی اثر پانی کے نام پر نہیں پڑتا۔

اس زمانہ کی نیز میں تو نجس و غبیث ہیں اور امام بخاری نے سنن کبریٰ میں ۱۱۳۱ میں اپنی سند سے بواسطہ ابی حنبلہ و ابوالعالیہ سے یہ جملہ نقل کیا: ہم تو تمہاری اس دور کی غیظہ کو غبیثہ و نجس سمجھتے ہیں اور وہ دو روایتیں والی غیظہ تو پانی ہوتا تھا جس میں کچھ کھجوریں ڈال کر اس کو میٹھا کر لیا کرتے تھے۔ ان دونوں حوالوں سے واضح ہوا کہ ابوالعالیہ اس نیزہ سے وضو یا غسل کو منع نہیں فرماتے تھے جس کے بارے میں لیلۃ الجن والجن والی حدیث وارد ہے اور نہ انھوں نے اس حدیث پر نقد کیا، بلکہ صحیح مان کر جواب مذکور دیا ہے، لہذا اس سے ان کے نزدیک نہ مطلق نیزہ سے کراہت و وضو ثابت ہوئی، اور نہ امام صاحب کی تردید ہوئی، بلکہ تائید نکلتی ہے، یعنی اگر وہی نیزہ اب بھی بنائی جاتی تو ابوالعالیہ بھی اس سے وضو کو مکروہ نہ فرماتے۔ امام بخاری نے حضرت حسن بصری کے متعلق بھی لکھا کہ وہ بھی نیزہ سے وضو کو مکروہ کہتے تھے مگر تحقیق بخاری نے روایت ابی حنبلہ سے طریق اخری عن ابن الحسن ثابت کیا کہ حسن بصری نے لایا ہے فرمایا یعنی اس سے وضو میں کوئی حرج نہیں، لہذا ان کے نزدیک بھی کراہت تترجی ہو سکتی ہے۔ تحقیق یعنی نے ابن رطال سے بھی یہی نقل کیا کہ حسن نیزہ سے وضو کو جائز کہتے تھے۔ اسی طرح امام بخاری نے جو حضرت عطاء بن ابی رباح کا قول ذکر کیا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ وضو میں نیزہ کا استعمال جائز تو ہے مگر ترجیح زیادہ اچھا ہے۔ اس پوری تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امام بخاری نے جن تین حضرات کے اقوال سے استناد کیا ہے، وہ ان کے حکم عدم جواز کے لئے مفید و موکد نہیں ہیں، اس لئے تحقیق یعنی نے تو صاف طور سے لکھ دیا کہ ان میں سے کوئی بھی قول ترجمہ الباب سے مساعد و مطابق نہیں ہے، (مردہ ۹۵۷)۔

پھر آگے چل کر محقق موصوف نے حدیث الباب پر تو یہ بھی کہہ دیا کہ اس کی ترجمہ الباب سے مطابقت ”جو غسل کی محتاج ہے اور یہ بھی لکھا کہ اس حدیث کو ذکر کرنے کا صحیح محل کتاب الاثر ہے، پھر وہاں یہ تو جیہ بھی موزوں ہوگی کہ شراب جب مسکر ہوگی تو اس کا پینا حرام ہوگا، اور اسی طرح اس سے وضو کرنا بھی حرام یا نادرست ہوگا۔ (مردہ ۹۵۷)۔

کچھ بات ایسی بھی آتی ہے کہ امام صاحب نے جو نیزہ کے جواز وضو سے رجوع فرمایا ہے، وہ بھی اسی لئے ہے کہ نیزہ کا نام تو باقی رہا، مگر اس کا مٹی بدلن شروع ہو گیا ہوگا، جیسے ابوالعالیہ نے فرمایا کہ اب اس قسم کی نیزہ کہاں سے جوئی کر سکتے ہیں؟ کے زمانہ میں تو مٹی تھی، تو امام صاحب کے زمانہ میں اگرچہ اس نیزہ کا وجود بھی ہوگا تو ضرور جس کی وجہ سے حدیث ابن مسعود کے تحت جواز کا حکم فرمایا، مگر اس میں روز افزوں تبدیلیاں بھی ملاحظہ فرمائی ہوں گی اس لئے مطلق نیزہ سے جواز وضو کا فیصلہ بدل دیا ہوگا، اور عائدہ احتیاط اس لئے بھی ضروری سمجھی ہو گی کہ مسئلہ صرف جواز وضو کا نہیں رہتا بلکہ ساتھ ہی اس کے شرب کا بھی جواز آ جاتا ہے، ظاہر ہے کہ جب نیزہ غیب سے تھوڑے کر کے نیزہ غبیث بننے لگے تو اس سے بچانے اور دور رکھنے کی بڑی شدید ضرورت سامنے آگئی ہوگی، اور آپ نے رجوع کو ہی احوط سمجھا ہوگا، باقی رہا یہ کہ حدیث ابن مسعود کو بہت سے علماء نے ضعیف قرار دیا ہے، اس کا مفصل جواب آگے آتا ہے۔ واللہ اعلمین:-

حدیث لیلۃ الجن

لیلۃ الجن والی حدیث ابن مسعود کے بارے میں تحقیق یعنی نے لکھا کہ حافظ ابن حجر نے لکھا: ”تمام علماء سلف نے اس کو ضعیف قرار دیا

ایک روایت امام بخاریؒ نے عن قابوس بن ابی عین ابن مسعودؓ روایت کی ہے اور فرمایا کہ اہل کوفہ سے اس کے علاوہ کوئی حدیث ہمیں معلوم نہیں ہوئی، جس سے حضرت ابن مسعودؓ کا لیلیٰ الجن میں رسول اکرم ﷺ کے ساتھ ہونا ثابت ہو تا، اور وہ روایت قابل قبول بھی ہو (نصب الراية ۱۳۳: ۱)۔

امام زلیحی کا ارشاد

محقق زلیحیؒ نے لکھا کہ ہم نے حدیث ابن مسعودؓ کو سات طریقوں سے نقل کر دیا ہے، جن میں سے بعض میں تو صراحت کے ساتھ ان کا نبی کریم ﷺ کے ساتھ ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ وہ ساتھ نہیں تھے، تو ان دونوں قسم کی روایات میں اس طرح جمع کر سکتے ہیں کہ وہ جنوں سے گفتگو و مخاطبت کے وقت ساتھ نہیں تھے، اور اس مقام سے دور تھے، اور بعض لوگوں نے اس طرح جمع کیا ہے کہ لیلیٰ الجن دو بار ہوئی ہے، پہلی مرتبہ میں آپ کے ساتھ کوئی نہ تھا جو حدیث مسلم سے ظاہر ہے پھر دوسری بار ابن مسعودؓ حضور ﷺ کے ساتھ لکے ہیں جیسا کہ ابن ابی حاتم نے اپنی تفسیر میں اول سورۃ الجن میں حدیث ابن جریج ذکر کی ہے، و عبد العزیز بن عمر نے کہا کہ جو جن حضور سے نکلے میں ملے تھے، وہ نبوی کے تھے، اور جو کہ معطر میں ملے تھے، وہ نصیبن کے تھے اٹخ (نصب الراية ۱۳۳: ۱) پھر امام زلیحی نے یہ بھی لکھا کہ امام بخاری نے بھی حدیث ابن مسعودؓ کو ضعیف کہا ہے اور انھوں نے بھی اسی کو اختیار کیا کہ نبیؐ سے وضو جائز نہیں نہ سفر میں نہ حضر میں، اور کہا کہ حدیث ابن مسعودؓ جن طریق سے مروی ہے وہ حجت بننے کے لئے کافی نہیں ہیں اٹخ (نصب الراية ۱۳۶: ۱)۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

آپ نے فرمایا:۔ ظاہر حضرت ابن مسعودؓ کا انکار جمعیت، اسی محل و مقام تعلیم کے لحاظ سے ہے، یعنی اس جگہ تک نہ جاسکے، جہاں حضور ﷺ نے جنوں کی تعلیم و تبلیغ فرمائی ہے، لہذا دونوں قسم کی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے، اور یہ ایسا ہے کہ تردید میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نہ حضور ﷺ نے جنوں کو دیکھا اور نہ ان پر قرأت کی، حالانکہ یہ بات ثابت ہے کہ آپ نے ان کو قرآن مجید سنایا تبلیغ کی اور قصم دی، پس جس طرح وہاں معارفہ کو تاویل کر کے دور کر دیا گیا ہے اسی طرح یہاں بھی اختلاف زمان و مکان پر محمول کر کے دفع کرنا چاہیے (انوار المحمود ۱۳۵: ۱) اور محقق ابن الہمام نے جو جواب امام ابو محمد الطیلسی سے نقل کیا ہے، وہ بھی معارفہ کو اٹھا دیتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کے فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ صحابہ میں سے دوسرا کوئی حضور ﷺ کے ساتھ نہیں گیا تھا۔

پانچواں اعتراض:۔ یہ ہے کہ حدیث ابن مسعودؓ اخبار آحاد سے ہے، جو مخالف کتاب ہے، اور ثبوت خبر آحاد کی شرط یہ ہے کہ وہ مخالف کتاب اللہ نہ ہو، لہذا مخالف ہونے کی وجہ سے غیر ثابت ہوئی، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ اعتراض یا حدیث ابن مسعودؓ کو غیر ثابت یا ضعیف قرار دینے کا طریقہ شافعیہ و غیر ہم کی طرف سے اس لئے مناسب نہیں کہ وہ تو غیر واحد ہے کتاب اللہ پر زیادتی کے قائل ہیں، مثلاً نیت کو وضو میں فرض کہتے ہیں، حالانکہ یہ نیت قرآنی کے خلاف ہے کہ اس میں نیت کو فرض نہیں کیا گیا، اور حنفیہ کی اصل پر جواب یہ ہے کہ نبیؐ کا پانی اگرچہ ظاہر مایہ مقید معلوم ہوتا ہے، مگر اس کو اہل عرب مایہ مطلق ہی کی جگہ استعمال کرتے تھے، جیسا کہ شرح کرمانی اور بلوغ الارب سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب میں یہ طریقہ ممکن اور کھاری پانی کو شیریں بنانے کا مروج تھا، اور ایسا ہی طریقہ تفکد و امتداد انہیں کرتے تھے بلکہ ضرورت و مجبوری کے تحت کرتے تھے کیونکہ نبیؐ پانی وہاں نادر الوجود تھا، جس طرح اس زمانے میں ٹھنڈا کرنے کی ضرورت سے پانی میں برف ڈالتے ہیں، لہذا جیسے برف کے پانی مایہ مقید نہیں کہہ سکتے، اسی طرح نبیؐ والے پانی کو بھی، لہذا نبیؐ سے وضو کرنا آیت فاما لم تجدوا امعاء کے خلاف نہ ہوگا، کیونکہ واقعی طور سے عدم وجود و مایہ کا تحقق نہیں ہوا (اور اسی کو حافظ ابن تیمیہؒ نے بھی اختیار کیا ہے، اوپر نقل ہو چکا ہے) حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا:۔ چونکہ نظر و رائے نام کی طرف دیکھیں تو نبیؐ مایہ مقید تھا اور محلی استعمال کو دیکھیں تو مطلق شاید اسی لئے

تردد کی صورت بھی منقول ہے کہ تحیم کی روایت بھی وضو کے ساتھ ہوئی۔

دوسرے اس لئے بھی حدیث ابن مسعود سے کتاب اللہ پر زیادتی ہو سکتی ہے کہ اکابر صحابہ حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عمر، حضرت ابن عباسؓ جیسے اور ان سے بعد کے حضرات نے بھی نیز سے وضو کا نذر سمجھا اور اس پر عمل کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث مذکور صحابہ کرام کے عمل و نقل کی وجہ سے شہرت و استفاضہ والی احادیث کے مرتبہ کو کچھ نیچا ہے، لہذا احادیث سے زیادہ علی القاطع کو کون منع کر سکتا ہے؟ (انوار المحمود ۱۳۵)۔

چھٹا اعتراض: یہ ہے کہ بغیر تحیم و ثبوت حدیث ابن مسعود و وضو نہیں ہے، کیونکہ لیلۃ الجن مکہ معظمہ میں بھی، اور آیت فلم تجدوا اعلاء کا نذر دل مدینہ طیبہ میں ہوا ہے، یہ اعتراض حافظ ابن حجر نے لکھا ہے۔ (فتح الباری ۲۳۶)۔

محقق حنفی نے اس کے جواب میں لکھا: یہ اعتراض حافظ ابن حجر نے ابن القصار ہاکلی اور ابن حزم غلابری سے اخذ کیا ہے، اور تعجب ہے کہ باوجود اس امر کو جاننے کے بھی کہ یہ بات قابل رد ہے حافظ نے اس کو نقل کر دیا، اور اس پر سکوت کر لیا (کہ جیسے لوگوں کو اس کی رکاکت کی خبر ہی نہ ہوگی) وچہ رویہ ہے کہ طبرانی نے کبیر میں اور دارقطنی نے بھی تصریح کی ہے کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام اعلیٰ مکہ پر اتارے اور ایک جگہ ابن ماکر پانی نکالا اور اس سے حضور اکرم ﷺ کو وضو کرنا سکھایا، نیز سبکی نے کہا کہ وضو حقیقت میں ہی ہے، اگرچہ مدنی اختلاف ہے اور حضرت عائشہؓ نے جو آیت تحیم فرمایا، آیت وضو نہ کہا، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ وضو تو پہلے سے فرض ہو چکا تھا البتہ اس کا حکم قرآن مجید میں متلونہ ہوا تھا تا آنکہ آیت تحیم نازل ہوئی، قاضی عیاض نے ابوالنجم سے نقل کیا کہ وضو کا طریقہ تو پہلے ہی سے تھا، البتہ اس کے بارے میں قرآن مجید کی آیت مدینہ طیبہ میں اتری۔ (عمدہ ۱۹۶۹)۔

صاحب ہذل المجہو نے لکھا کہ جب اکابر صحابہ کثرت وضو ہانہیز کا ثابت ہو گیا، حالانکہ وحی کا باب بند ہو چکا تھا، اور وہ حضرات تابع وضو نہ ہو سکتے تھے زیادہ جاننے والے تھے تو اسی سے فتح کا دعویٰ باطل ہو گیا (ہذل ۱۵۵)۔

حافظ نے یہ بھی لکھا کہ یا تو حدیث ابن مسعود کو منسوخ کہنا چاہیے (جس کا جواب اوپر ذکر ہوا ہے) یا اس کو اس صورت پر محمول کرنا چاہیے کہ وہ ایسا پانی تھا جس میں خشک سمجھو میں ڈالی گئی تھیں، جن سے پانی کے کسی وصف میں تغیر نہ ہوا تھا، اور ایسا وہ لوگ اس لئے کرتے تھے کہ ان کے پانیوں کی اکثر اقسام منطمی نہ تھیں (فتح الباری ۲۳۶)۔ گویا حافظ نے عبیدہ بن جراح سے نقل کیا کہ اس کے قائل امام صاحب ہیں اور ہم پوری تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا استدلال

فرمایا: دارقطنی میں جو روایت ہے طریق ہاشم بن خالد الازرق عن الولید بن معاویہ بن سلام ہے، وہ میرے نزدیک اس باب میں سب سے زیادہ قوی مسئلہ ہے لیکن ہاشم بن خالد غلط ہے، بلکہ وہ شام بن خالد بن یزید بن مروان ہے، اس کے سب راوی صدوق و ثقہ ہیں۔

پس جب حدیث صحیح ہو گئی اور اس کے طرق و معارج متعدد ہو گئے، تو اس نے ان سے قوت حاصل کر لی، پھر اس کی مزید تائید حضرت علی، ابن عباس، عکرمہ، حسن وغیرہ کے اختیار و جواز سے ہو گئی، گوان کی بعض اسانید میں ضعف ہے، غرض ضعف کی تلافی نقد و طرق وغیرہ سے..... ہو گئی ہے اور یہی مذہب سفیان ثوری و داؤد اعمی کا بھی ہے اور اسی کی طرف میلان ائمتہ کا بھی ہے، پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ زیر بحث نیزہ مرکزہ نہیں ہے جو زور و شدت پر آجائے، یا پکائی جائے، اور نہ لے آئے بلکہ وہ صرف میٹھا پانی یا رقیق سیال ہے جو طبعی پانی سے صرف حلاوت میں ممتاز ہو، طبعیت مادہ کے لحاظ سے وہ طبعی و فطری پانی سے کوئی امتیاز نہ رکھتا ہو، اور یہ طریقہ کھاری پانی کو میٹھا اور ناگوار تھا تاہم واسلے پانی کو خوشگوار بنانے کا تھا، چنانچہ بدائع ۱۷ میں ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے زیر بحث نیزہ کے بارے میں

پوچھا گیا تو فرمایا:۔ چند کجوریں پانی میں ڈال دی جائیں تو وہ نمیز ہو جاتی ہے اگرچہ (معارف السنن للعلامہ المنوری ۱۳۱۵۔)

صاحب الاستدراک احسن کا افادہ

آپ نے ۱۰۵ میں لکھا:۔ کفایہ میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے متعلق ایذا الجن میں حضور ﷺ کے ساتھ نہ ہونے کا قول نقل نظر ہے، اور یہ کہتم ہیں کہ وہ ساتھ تھے، کیونکہ امام بخاریؒ نے بارہ وجوہ سے ان کا ساتھ ہونا ثابت کیا ہے (۱۰۵۔)

پھر صاحب استدراک نے لکھا کہ امام بخاری نے تین وجہ تو اپنی ”تاریخ صغیر“ میں لکھی ہیں اور شاید ”تاریخ کبیر“ میں تمام وجوہ کا استیعاب کیا ہو، پھر بظاہر معیت کا مطلب حضور کے ساتھ لگنا وغیرہ ہے، اور عدم معیت کو خاص وقت تعلیم و تبلیغ پر محمول کر سکتے ہیں کہ اس وقت ساتھ نہ تھے، غرض ان کا ساتھ جانا بہت سے طرق سے ثابت ہے جن کو درج نہیں کر سکتے پھر جبکہ دونوں قسم کی احادیث کو جمع کرنا بھی دشوار نہیں تو ایک قسم کی احادیث کو تقویت دینا یا بالکل ترک کر دینا کسی طرح جائز نہ ہوگا۔

حافظ کا جواب:۔ پھر حافظ ابن جریرؒ دوسری بات کا مطلب اگر یہ ہے کہ کججوروں کا بالکلہ کوئی اثر ہی پانی میں نہ ہوا ہوگا، اور وہ اگر شافعیہ ہی کے مسلک کی تائید کر رہے ہیں کہ معمولی تعمیر سے بھی پانی کا نام بدل جائے گا اور اس سے وضو درست نہ ہوگا تو اس کا جواب محقق زبیدی نے یہ دیا ہے کہ محدث زبیدی نے زمانہ رسالت کی نئییدوں کا حال نقل کیا ہے اور اپنی سند سے حضرت عائشہؓ کا قول ذکر کیا ہے کہ ہم رسول اکرم ﷺ کے لئے منگینہ میں نمیز بنایا کرتے تھے، اس طرح کہ صبح کو کججوریں پانی میں ڈالتے تھے، تو اس کا پانی آپ شام کو پیتے تھے، اور شام کو ڈالتے تھے تو اس کو صبح کو پیا کرتے تھے، اس کو امام مسلم نے بھی کتب الاثر میں ذکر کیا ہے، پھر زبیدی نے ابوالعالیہ کا قول نقل کیا کہ تمہاری اس زمانہ کی نمیز تو غیثیت ہے زمانہ رسالت کی تو صرف یہ تھی کہ پانی میں کچھ کججوریں ڈال دیتے تھے، جن سے وہ پانی میٹھا ہو جاتا تھا اس پر محقق زبیدی نے لکھا کہ حضرت ابوالعالیہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ زمانہ رسالت کے نمیز سے وضو کو وہ بھی جائز سمجھتے تھے (اور وہ حدیث ابن مسعود کو صحیح سمجھ جاتے تھے، اسی لئے اس کا انکار نہیں فرمایا بلکہ دوسرا جواب دیا)۔ لاکہ شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ کججور وغیرہ پاک چیزوں کا بھی اگر وصف پانی پر غالب ہو جائے اور اس کا نام بدل دے تو اس سے وضو درست نہیں، لیکن ظاہر یہ ہے کہ جو نمیز شام سے صبح تک تیار ہوتی تھی، اور وہ میٹھی ہو جاتی تھی، اس میں تعمیر بھی ضرور آ جاتا تھا اور نام بھی بدل جاتا تھا، چنانچہ حضور اکرم ﷺ کے سوال پر حضرت ابن مسعودؓ نے پانی کا انکار فرمایا، جس سے معلوم ہوا کہ وہ پانی کججوروں کے اثرات سے خفیہ ہو چکا تھا حتیٰ کہ اس کا نام بھی بدل چکا تھا، ورنہ وہ پانی کا انکار نہ فرماتے، واللہ تعالیٰ اعلم (نصب الراية ۱۳۶۔)

مزید تائید:۔ دارقطنی کی روایت پر طریق حسن بن قتیہہ میں یہ بھی ہے کہ جب حضرت ابن مسعودؓ رسول اکرم ﷺ کو وضو کرانے لگے اور دیکھا کہ بجائے خالص پانی کے نمیز کا پانی ڈال رہے ہیں تو کہنے لگے یا رسول اللہ! مجھ سے غلطی ہوگئی کہ نمیز سے وضو کر رہا ہوں اس پر حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:۔ ”یہ تو میٹھی کججور اور میٹھا پانی ہے“ دارقطنی نے کہا کہ ”اس حدیث کے راوی حسن اور محمد بن یحییٰ ضعیف ہیں“ لیکن ان کو ضعیف ابو حاتم وغیرہ نے کہا ہے اور ابن عدی نے کہا ”مجھے امید ہے کہ“ ان سے روایت حدیث میں کوئی حرج نہیں“ اور محمد کی توثیق برقانی نے کی ہے، ابن حبان نے بھی ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے کافي اللسان (امانی ۱۶۰۔)

حدیث ابن ماجہ:۔ حضرت ابن مسعودؓ کی ایک حدیث پر طریق عہد بن الولید دمشقی ابن ماجہ میں بھی ہے، جس میں ہے کہ حضور ﷺ نے ”نعمۃ طیبۃ وماء طہور“ فرمایا اور اسی نمیز سے وضو فرمایا، اس کے رجال سند میں بہت ثقہ ہیں، بجز ابن لہیعہ کے کہ ان میں اختلاف ہوا ہے اور اسی کی وجہ سے دارقطنی نے اپنی سنن میں اس روایت کو محمول قرار دیا ہے۔

صاحب الاستدراک الحسن نے ۱۰۳۰ھ میں لکھا کہ ”ہم متحدہ جگہ لکھ چکے ہیں کہ ابن لہیعہ کی حدیث حسن ہوتی ہے اور ان کی حدیث سے بہت سے حضرات نے استدلال کیا ہے، محدث ہشمی نے اپنی الجمع ۵-۲۱ اور ۱۲۶۱ میں ان کی تحسین کی ہے اور یہ بھی لکھا کہ امام ترمذی نے ان کی حدیث کو حسن کہا ہے۔“

صاحب الاستدراک مذکور کا تسامح

موصوف نے اس کے بعد لکھا کہ امام بخاری نے تاریخ صغیر میں ابن لہیعہ کے بارے میں یحییٰ بن سعید سے نقل کیا کہ وہ ان کی روایت میں کوئی مضائقہ نہ سمجھتے تھے، یہ حوالہ اس لئے غلط ہے کہ کتاب الضعفاء الصغیر جو رجال معانی الآثار مطبوعہ دیوبند کے حاشیہ پر طبع ہوئی ہے، اس میں ۱۱۵ پر بواسطہ حمیدی یحییٰ بن سلیم سے کان لایراہیاق منقول ہے۔ بظاہر یہ سلیم بھی سعید سے عارف ہوا ہے اور تاریخ کبیر بخاری صفحہ ۱۸۲-۳ (قسم اول) میں بھی بحوالہ حمیدی یحییٰ بن سعید سے کان لایراہیاق منقول ہے اس لئے تاریخ صغیر میں بھی یہی ہوتا چاہیے، ورنہ کتابت کی غلطی ہوگی۔

لکھ بفرمائیے: ناظرین یہاں مقدمہ انوار الباری ۲۸-۲ کی یہ بات نہ بھولیں کہ امام بخاری نے باوجود ابن لہیعہ کی تضعیف کے بھی ان سے وغیرہ کہہ کر جگہ لکھ اپنی صحیح بخاری میں روایت لی ہے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ نے یقین سے فرمایا کہ ”وغیرہ“ سے بہت سی جگہ امام بخاری نے عبد اللہ بن لہیعہ کی روایت کو مراد لیا ہے اور اس کے سوا دوسرا وہاں نہیں ہو سکتا۔

ابن لہیعہ کی توثیق: علامہ محدث ابن الترمذی نے لکھا کہ اگرچہ ابن لہیعہ کی تضعیف کی گئی ہے مگر ان سے ائمہ حدیث نے تخریج کی ہے جیسے محدث ثوری، اوزاعی، لیث وغیرہم نے، اور امام مسلم نے دو جگہ ان سے استشہاد کیا ہے، اور ان سے محدث ابن جریرؒ نے بھی اپنی صحیح میں دوسرے راوی کے ساتھ ملا کر حدیث لی ہے، حاکم نے بھی مستدرک میں ان سے تخریج کی ہے، امام ثوری نے کہا کہ میں نے کئی حج کئے تاکہ ان سے ملوں، امام ذہبی نے لکھا کہ ان سے متابعت میں حدیث روایت کی جاتی ہے، علامہ ہشمی نے کتاب الایمان میں ان کی حدیث کی تحسین کی ہے، اور باب فضل الصلوٰۃ میں کہا کہ ان کی حدیث کی تحسین ترمذی نے کی ہے (الامانی الاخبار ۵۹-۲)۔

چند اہم ایحاث اور خاتمہ کلام حدیث الباب کا مطلب

یہ تو پہلے ذکر ہو چکا کہ حدیث الباب کو ترجمہ سے مناسبت نہیں ہے، بجز جرتل کے کا حقیقہ الحسنی۔ یہاں یہ بحث ہے کہ بظاہر یہ حدیث امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے خلاف ہے کہ وہ ہر مسکر کے قتل و کثیر کو حرام نہیں فرماتے، البتہ امام مالک، امام احمد، امام شافعی و امام محمد اور جمہور صحاباؓ کے قائل ہیں لیکن شیخین کے ساتھ بھی دوسرے ائمہ حدیث، کعب، سفیان ثوری، امام اوزاعی اور بعض صحابہؓ ہیں۔

حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ کل شراب مسکر سے مراد بافضل مسکر ہے، یہ نہیں کہ اس کی صفت ایسی ہو کہ وہ نشہ لائے، خواہ وہ نشہ حاصل وقت ہو یا نہ ہو، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے، اور حافظ نے خطابی کا قول بھی پیش کیا کہ یہ حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ ہر نشہ لانے والی چیز کا قلیل و کثیر برابر یعنی حرام ہے خواہ کسی نوع کی بھی ہو کیونکہ صیغہ عموم کا بولا گیا ہے، جس سے اشارہ جنس شراب کی طرف ہے کہ اس سے نشہ ہو سکے (فتح الباری ۲۳۶-۱)۔

اس پر محقق یعنی نے لکھا:۔ قلیل و کثیر کے حرام ہونے کا فتویٰ ہر شراب میں نہیں چل سکتا بلکہ وہ تو صرف خمر میں چلے گا، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ خمر تو ہر صورت حرام ہے اور ہر شراب کا قدر مسکر حرام ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خمر کا تو قلیل و کثیر حرام ہے خواہ وہ نشہ لائے یا نہ لائے، اور خمر کے علاوہ دوسری شرابیں نشہ لانے کے وقت حرام ہیں (یعنی ان کا قدر قلیل و کثیر جو نشہ نہ لائے کے حرام کے مرتبہ میں نہیں آتا) اگر کہا جائے کہ حدیث میں تو کل مسکر خمر و کل مسکر حام وارد ہے یعنی ہر نشہ لانے والی چیز خمر ہے اور ہر نشہ لانے والی چیز حرام ہے، تو

اس کی صحت میں سید الحفاظ یحییٰ بن معین نے کلام کیا ہے، اور بشرط تسلیم اس پر یہ ہے کہ وہ اپنی عمر پر موقوف ہے، اور اسی لئے اس کی روایت امام مسلم نے ظن کے ساتھ کی ہے، کہا کہ میں تو اس کو مرفوع ہی جانتا ہوں، پھر بصورت تسلیم اس کا معنی یہ ہے کہ جس چیز کا کثیر نثر لائے تو اس کثیر کا حکم حکم کا حکم ہے (یعنی اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ اس کا قلیل بھی جو نثر نہ لائے وہ بھی حکم خراہ حرام ہے) (عمدة القاری ۹۵۱)۔ محقق یعنی کے جواب و تحقیق سے ان کی وجہ نظر نمایاں ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

یہ ہے کہ حدیثی نقطہ نظر سے شیخین کی رائے کو اس مسئلہ میں زیادہ قوت حاصل نہیں ہے اور یہ ان چند مسائل میں سے ہے کہ جس میں امام صاحب کی رائے پر حضرت گوشرج صدر نہیں ہوا تھا، اور فقہ حنفی میں فتویٰ بھی اس بارے میں امام محمد کے قول پر ہے، نیز حضرت فرمایا کرتے تھے کہ فقہائے حنفیہ کی عبارت قاطعہ تفسیر ہے، اور اس کو بدل کر یوں کہنا چاہیے کہ خمر (غیر مخمر یا مخمری شراب) اور باقی تین شرابیں (جو انگوٹری کے دس کو مختلف طریقوں سے پکا کر یا خشک انگوٹری کو کھوکھلا بنا کر بنائی جاتی ہیں) وہ تو بالکل یا دو قطعی طور سے حرام قطعی ہیں ہی کہ ان کا قلیل و کثیر حرام ہے اور ان چار کے علاوہ جو نبیذ، خبث، شامہ، والہان، وغیرہ ہر چیز سے بناتے ہیں، وہ سب بھی حرام ہیں۔ بجز قدر قلیل کے، جو سکر نہ ہو اور بغرض تقویٰ علی العبادۃ یا دفع مرض کے لئے استعمال ہو گیا تقویٰ بھی نہ ادویٰ ہی کی طرح ہے، اور یہ ایسا ہے کہ کہیں:۔ مرد و حرام ہے، بجز وقت و اضطراب کے۔ اس کے بعد ہم سے دلیل تخصیص و استثناء کا مطالبہ ہوگا تو اس کا سامان ہمارے پاس بہت کافی ہے لیکن جو تفسیر فقہانے کی ہے وہ مجھے پسند نہیں ہے۔

حنفیہ کے خلاف محاذ: جن مسائل میں امام صاحب پر بہت زیادہ وطن و تحقیق کی کمی ہے، یہ مسئلہ بھی ان ہی میں سے ہے، حتیٰ کہ خلیب نے تو اس کو بہت ہی تسلیس کر کے چوش کیا ہے انھوں نے حسب عادت غیر ثقہ راویوں کے حوالہ سے امام صاحب پر الزام رکھ دیا کہ وہ ساری شرابیوں کو حلال کہتے تھے، حتیٰ کہ سکر یا سکر کو بھی حلال کہہ دیا علامہ کوثریؒ نے تانیب الخلیب ۹۶ میں اس کو نقل کر کے لکھا کہ اول تو اس روایت کے راوی غیر ثقہ ہیں، دوسرے امام صاحب کے پاس اثر برار ابو کے علاوہ دوسری تیزیوں کی قلیل غیر سکر مقدار کی حلت کے دلائل ہیں، پھر لکھا کہ یہاں سکر اور سکر بطور شک و ذکر تا بھی خالی از غلط نہیں، گویا یہ غلطی پیدا کرتی ہے کہ امام صاحب خدا خواستہ سکر کی حلت کے بھی قائل ہو سکتے ہیں (خمر یا سکر شراب) کی حرمت امام صاحب کے یہاں بھی ہے جو کتب مذہب و کتب خلاف میں ہوتا از منقول ہے اور سکر کے معنی کچے ماہی الطب کے ہیں، جو تیز ہونے یا خیر اٹھنے سے قبل بالاتفاق سب کے نزدیک حلال ہے قتال تعالیٰ:۔ ومن لعمرات الدخیل والا عناب لتدخلون منه سکرًا و رزقًا حسنًا (سورہ نحل)

آیت مذکورہ میں بعض مفسرین نے سکر سے مراد خمر لیا ہے کہ آیت کی ہے اور اس وقت تک خمر حرام نہ ہوئی تھی، جب خمر کی حرمت آگئی تو آیت مذکورہ کی اجازت منسوخ ہوگئی، مگر صاحب روح المعانی نے لکھا کہ خلیب عدم شح کی طرف گئے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ سکر سے مراد وہ نبیذ ہیں، جو نثر اور نہیں ہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے اپنے بندوں پر اپنا انعام و احسان بتلایا ہے جو بغیر حلال کے نہیں ہو سکتا، لہذا یہ آیت نبیذ کے جواز شراب کی دلیل ہے بشرطیکہ نہ شکر کی حد تک نہ ہو، جب زیادہ پئے گا کہ نہ لائے تو وہ بھی حرام ہوگی اور حدیث میں بھی ہے۔ حوم اللہ تعالیٰ الخمر بعینھا القلیل منها و الکثیر و سکر من کل شراب، وخرج الدرر قطنی (اللہ تعالیٰ نے خمر کو تو بالکل یا کثیر و کثیر کو حرام کر دیا ہے، اور ہر شراب میں سے بھی نثر لانے والی (مقدار) کو حرام کیا ہے) اور نبیذ جب تک نثر لانے کی حد تک نہ پیئے اس کی حلت کے تو کلام ابراہیم غنی اور امام حماد ہی بھی ہیں جو اپنے زمانے کے امام تھے، اسی طرح سفیان ثوری جن کا مرتبہ سب کو معلوم ہے اور وہ خود بھی پیتے تھے، جیسا کہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے (روح المعانی ۱۸۰-۱۳)

علامہ ابوبکر صامی رازؒ نے آپؐ مذکورہ بالا کثرت لکھا: سلف نے سکر سے مراد خمر بھی بتلائی ہے اور نبیؐ بھی، تو ثابت ہوا کہ یہ تمام سب پر پولا جاتا ہے، پھر ان کا یہ دعویٰ کہ وہ خمر خمر سے منسوخ ہوئی اس بات پر دلیل ہے کہ آیت مذکورہ اباحت سکر کی مقتضی تھی اور وہ خمر و نبیہؐ اور جس چیز کا کٹ ثابت نہیں ہوا وہ خمر غرضی نبیہؐ کی خمر نہیں ہوئی لہذا اس کو ظاہر آیت کی وجہ سے حلت پر باقی رکھیں گے کیونکہ اس کا کٹ ثابت نہیں ہوا اور جو خمر خمر کی وجہ سے اس کے بھی کٹ کا دعویٰ کرے تو یہ بغیر دلائل و دلیل کے صحیح نہ ہوگا، کیونکہ اس میں خمر کا اطلاق نبیہؐ کو شامل نہیں ہے (احکام القرآن ۲۲۸-۳)

خمر خمر و نبیہؐ و اشربہ کی بحث پوری تفصیل و دلائل کے ساتھ صحیح بخاری کی کتاب الاشربہ میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ یہاں اتنا مزید عرض کیا جاتا ہے کہ محقق یعنی نے ”حدیث کل مسکر حرام“ میں سید الخفا ظاہر بن معین کی قدر نقل کی ہے، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اور صاحب ہدایہ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے لیکن حافظ زبیلی کے آثار لکھنے سے قدر ذکر مجھ کو نہیں ملی، حافظ ابن حجر مومنین علیہ السلام نے لکھ دیا کہ جب زبیلی کو یہ نقل نہ ملی، حالانکہ وہ ایسی چیزوں کی بڑی محنت لگایا کرتے ہیں تو گویا یہ بات کمزور ہے حالانکہ کوئی نقل کسی کو نہ ملتا اس کے عدم وجود کی دلیل نہیں ہے، نیز حضرت شاہ صاحبؒ نے قدر مذکور کا حوالہ مسند خوارزمی سے بھی دیا ہے، جس کو نقل کر کے محترم مؤلف فیض الباری نے حاشیہ میں لکھا کہ میں نے مسند مذکور کی مراجعت کی تو یہ حوالہ نہیں ملا۔ (فیض الباری ۳۵۵-۴)

لیکن یہ نقل مسند خوارزمی کے ۶۳-۱ میں موجود ہے، انھوں نے بھی خطیب کے اعتراض پر تین جواب دیئے ہیں:-

(۱) جو کچھ امام صاحبؒ نے فرمایا وہی مذہب کہا اور صحابہؓ دنا بین کا بھی ہے پھر امام صاحبؒ کس طرح آثار کے خلاف کرتے یا صحابہؓ کرام کی مخالفت کرتے، چنانچہ یہ جواب امام صاحبؒ سے بھی مروی ہے، جب غیبت تمہارا اباحتی غیر سکر کے بارے میں ان سے پوچھا گیا تو فرمایا: میں اس کو کس طرح حرام کر دوں؟ اور کیونکر مسرر صحابہؓ کرام کو قافق قرار دے دوں؟!

(۲) دوسرا مفصل جواب اسانید الامام کے ذیل میں آئے گا، جہاں اختصار و تاریکی روشنی میں امام صاحبؒ کے قول کی صحت راجح ہوگی۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ سید الخفاؒ بخاری بن معین نے فرمایا: تین احادیث کی صحت رسول اکرم ﷺ ثابت نہیں ہے الفسطویٰ الساجم والمحمجوم من مس ذکرہ لفتیوضا۔ کل مسکر حرام۔ عباس دوری کہتے ہیں کہ جب میں نے بخاری بن معین سے یہ سنا تو امام احمد کے پاس گیا اور ان کو یہ بات سنائی، انھوں نے فرمایا: ان کے پاس جا کر کہو کہ سن ذکر میں حدیث صحیح ہے اور وہ کھول غن غنہ غن ام حبیبہ، عباس کا بیان ہے کہ میں پھر ابن معین کے پاس آیا اور امام احمدؒ کی بات سنائی، اس پر انھوں نے فرمایا: ان سے کہہ دو کہ کھول کی ملاقات عبدہ سے نہیں ہوئی۔ الخ

حضرت شاہ صاحبؒ نے محدث خوارزمی کی مہارت کا ملکہ اور اطلاع واسع و تام کی بھی تعریف فرمائی، گویا ان کی نقل پر پوری طرح اطمینان کیا، اسی طرح محقق یعنی کی نقل بھی نہایت دوزنی قیمتی اور قابل اعتماد ہے۔

مسند خوارزمی ۱۸۹-۲ میں ابراہیم نخعی سے بھی خود امام صاحبؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ لوگوں کا کل مسکر حرام کہنا خطا ہے کیونکہ وہ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ ہر شراب کی نشا لانے والی مقدار حرام ہے۔ الخ

اسی کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے اشارہ فرمایا کہ ابراہیم نخعی نے بھی روایت مذکورہ پر قدر کیا ہے بقدر ضرورت حدیث کل مسکر حرام کی بحث کی طرف اشارات ہو چکے، اس کے بعد دوسری ضروری باتیں لکھی جاتی ہیں:-

محقق ابن رشد کی رائے

حافظ ابن تیمیہؒ کی طرح علامہ ابن رشدؒ نے بھی باوجود مالک المذہب ہونے کے قائلین جواز وضو پانیہ کے متعلق لکھا: وہ کہہ

کتے ہیں کہ خود حدیث ہی میں نیز پر پانی کیا اطلاق کیا گیا ہے (پھر اس پر پانی کے احکام جاری کرنا کیوں قاطبی اعتراض ہے؟) (جایہ ۱۱) الجہد ۲۸۔) یہ ابن رشد نہ صرف حدیث فقہ و اصول فقہ کے بڑے امام ہیں، بلکہ عربیت کے بھی جلیل القدر عالم ہیں۔

آثار صحابہ: جواز وضو ہانیذ کے لئے جواز صحابہ سے استدلال کیا گیا ہے اس پر حافظ ابن حجر نے فقہ کیا کہ حضرت علیؓ و ابن عباسؓ کے بارے میں روایت صحیح ہے (فتح الباری ۱۳۶۔) اور دیا یہ میں حافظ نے لکھا کہ وضو ہانیذ کا عمل کسی صحابی سے بھی ثابت نہیں ہے، دار قطنی نے اس کو دو ضعیف وجوہوں سے حضرت علیؓ سے ذکر کیا ہے، مگر ان دونوں سے بھی زیادہ ضعیف وجہ سے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے، اس (تحفہ لا خوف کا ۱۹) صاحب تحفہ نے بھی یہی دعویٰ کیا ہے اور حافظؒ کے فقہ کو کا خاص طو سے پیش کیا ہے، اس لئے یہاں جواب لکھا جاتا ہے محقق یعنی ابن

قدامہ کے حوالہ سے حضرت علیؓ حسن و اوزاعیؒ کا مذہب جواز نقل کرتے ہیں اور مکرر سے بھی نقل کیا کہ جس کو پانی نہ ملے وہ نیزہ سے وضو کر سکتا ہے ابو بکر صامی نے لکھا کہ بعض اصحاب نبی کریم ﷺ کے پاس سفر میں پانی نہ رہا تو انھوں نے نیزہ سے وضو کیا اور اس کے مقابلہ میں سمندر کا پانی پسند نہ کیا، مبارک بن فضالہ نے حضرت انسؓ سے نقل کیا کہ وہ بھی نیزہ سے وضو کو جائز سمجھتے تھے، پھر لکھا کہ ان سب اصحاب و تابعین سے جواز نقل ہوا اور صحابہ و تابعین میں سے کسی کا اعتراض اس پر نقل نہیں ہوا۔

یہ تو حافظ کے درویش والے جملہ کا جواب ہوا، اور فتح الباری کا جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا اثر محدث شہیر ابن ابی شیبہ نے نقل کیا، جس کو دار قطنی نے موصوف سے اور معنی عن ابی جابر سے بھی روایت کیا ہے، اور راوی حجاج بن ارطاة پر جرح کی حالانکہ وہ بخاری کے سوا تمام ارباب صحاح ستہ کے روادع میں سے ہیں، فقہاء میں سے ہیں، صدوق ہیں اگرچہ کثیر الخطا و التذلیل ہیں، کمانی القریب، اور اثاب ابن عباسؓ کی روایت دار قطنی میں ابن حرز کو اگرچہ ترک الحدیث بھی کہا گیا ہے مگر ابن حبان نے ان کو خیاری عباد اللہ میں سے کہا ہے، اور کہا کہ ان سے لا علمی میں غلط بیانی اور غلطی سے قلب اسانہ ضرور ہو جاتی تھی (امالی الاحبار ۲۶۱)۔

ابن حزم کا اعتراض

حافظ کے علاوہ ابن حزم نے بھی آثار صحابہ کے بارے میں فقہ کیا ہے، مگر ان کا طریقہ دوسرا ہے مثلاً انھوں نے حضرت علیؓ کے اثر کی صحت سے انکار نہیں کیا، بلکہ خود بھی اس کو روایت کیا (مخلی ۲۰۳۔) اور یہ بھی لکھ دیا کہ قائلین جواز نے جواز پر اجماع ثابت کیا ہے کہ ان صحابہ و تابعین کے خلاف کسی نے اعتراض نہیں کیا (گویا اجماع سکوتی ہو گیا) مگر جواز کے سب دلائل لکھ کر ابن حزم نے لکھا کہ حدیث ابن مسعود کی صحت ثابت نہیں ہوئی، اور اس پر ہم نے اس کتاب کے علاوہ دوسری جگہ پورا کلام کیا ہے، پھر لکھا کہ نقل متواتر کی وجہ سے اگر محدث کو بھی تسلیم کر لیں تو ایلاہ الجن قبلہ ہجرت مکہ میں ہوئی ہے اور آیت وضوہ میں بعد کو اتاری ہے اور کسی طریقہ سے وضو کہ میں فرض ہونا ثابت نہیں ہوا، لہذا استدلال درست نہیں۔

اس امر کا جواب ہم محقق یعنی کی طرف سے لکھ چکے ہیں، آثار صحابہ کے بارے میں ابن حزم نے لکھا کہ وہ حنفیہ وغیرہم کے موافق نہیں بلکہ مخالف ہیں، کیونکہ اوزاعیؒ حسن و اوزاعیؒ کا مذہب بجز کی موجودگی میں وضو ہانیذ کے قائل نہیں، جبکہ صحابہ اس کو جائز بلکہ ماء بحر سے بھی بہتر سمجھتے تھے، اور اگر علیؓ کے متعلق لکھا کہ اول تو سوائے رسول خدا ﷺ کے اور کسی کے عمل میں حجت نہیں ہے دوسرے یہ کہ حمید صاحب حسن بن علیؓ حضرت علیؓ کی روایت کی مخالفت کرتے ہیں کیونکہ وہ دوسرے سادہ پانی کی موجودگی میں بھی نیزہ سے وضو کو جائز کہتے ہیں، جو قول علیؓ کے خلاف ہے اور باقی سب نیزہوں سے وضو کو جائز نہیں مانتے، یہ بھی حضرت علیؓ سے روایت کے خلاف ہے۔ (مخلی ۲۰۳۔)

اعتراض مذکور کی رکاست ہی جواب سے مستغنی کرتی ہے یہ بات صاف ہوگی کہ صحابہ کرام سے وضو، ہانیذ کا عمل ثابت و محقق ہے۔

جس کو ابن حزم نے بھی تسلیم کر لیا ہے، لہذا حافظ صاحب تحفہ کا دعویٰ غلط ثابت ہوا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے بعد ابن حزم نے لکھا کہ قائلین جواز کا یہ استدلال بھی محل نظر ہے کہ نیزیہ تو پانی ہی ہے، جس میں دوسری طاہر چیز مل گئی، پھر اس سے وضو درست نہ ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ غیرہ ابن حزم نے لکھا کہ یہ بات اگر درست ہے تو پھر تم پانی طے ہوئے دودھ سے وضو کو کیوں جائز نہیں کہتے؟ اور امراق (شوریوں) سے وضو جائز کیوں نہیں سمجھتے؟ اس میں بھی تو پانی کے ساتھ صرف زینون کا تیل اور مرج ہے، جو پاک ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پانی طے ہوئے دودھ سے تو حنیہ کے نزدیک وضو درست ہے، البتہ امام شافعی جائز نہیں کہتے، (عمدة القاری ۱: ۹۴۸) لہذا اعتراض مذکور قائلین جواز کے مذہب سے ناواقف پر دال ہے رہا امراق (شوریوں) کا مسئلہ تو ان سے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے اجزاء پانی میں پکانے کی وجہ سے اس کے مزاج و طبیعت کو بدل دیتے ہیں اور اسی لئے ان کا نام بھی بدل جاتا ہے اور یہی حکم حنیہ کے یہاں ماع باقلا وغیرہ کا بھی ہے، اگر اس کو پانی میں پکا دیا جائے۔ البتہ بغیر پکانے اگر باقلا وغیرہ کو پانی میں ڈال دیں تو اس سے وضو درست ہو گا، اول کو ماع معتد اور دوسرے کو ماع مصنف کہتے ہیں۔

اس سے میری کہہ سکتے ہیں جن کو غسل میت کے لئے پانی میں پکاتے ہیں کہ وہ حدیث سے ثابت ہے، اور ان سے پانی کی نظافت و صفائی کرنے کی قوت بھی بڑھ جاتی ہے، باقی تفصیل کتب فقہ میں ہے، ابن حزم نے ان کے علاوہ بھی چند باتیں لکھی ہیں، جن کی عقل و نقل کی روشنی میں کوئی قیمت نہیں ہے اس لئے مزید جواب کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، دوسرے یہ کہ حافظ ابن تیمیہ نے بھی ماع مصنف سے وضو کے جواز کو محمول تسلیم کر کے، وضو بالنیذ کی صحت کا اعتراف کر لیا ہے جو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں۔

صاحب تحفہ کا ایک اور دعویٰ

لکھا کہ ابن العربی نے جو اشکال پیش کیا ہے، وہ حنیہ کے لئے نہایت سخت و دشوار ہے، حتیٰ کہ وہ اس کو دفع کر ہی نہیں سکتے، اگرچہ سب مل کر بھی ایڑی چوٹی کا زور صرف کر دیں۔ (تحفہ ۱: ۹۱)

اشکال وہی ہے کہ پانی کا کوئی وصف بدل جائے تو وہ پانی رہتا ہی نہیں، لہذا نیزیہ پانی نہیں رہا اور پانی و تیمم کے درمیان کی کوئی صورت نہیں ہے، ہم نیزیہ کی وجہ سے تیمم نہ کریں، اور اس سے وضو کر لیں جو پانی نہیں ہے اور درحقیقت یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے جو حنیہ کے نزدیک خبر واحد سے درست نہیں، اور یہ تو خبر واحد بھی ضعیف و مطعون ہے (عارضۃ الاخوان لابن العربی)

جواب: صاحب تحفہ کا جواب تو مفصل بحث کے ضمن میں آچکا ہے۔ مختصر یہ کہ حدیث ابن مسعود کو اثر و شہرت و نقلی یا بقول کا درجہ حاصل ہو چکا ہے اور غالباً اسی لئے امام احمد نے اپنی مسند میں اس کی روایت کی ہے جو اس کی صحت و قوت کی دلیل ہے اور یہی ہمارا جواب صاحب مرعۃ کے لئے بھی ہے۔ محضوں نے حدیث ابن مسعود کے ”غیر صحیح“ ہونے کا دعویٰ مذہب کے کر دیا ہے (مرعۃ ۳: ۱۶۹-۱۷۰) حالانکہ صاحب مرعۃ نے خود ہی اس صحیح کی سطور میں محدث ذہبی کا قول انکی تحفیس سے نقل کیا کہ ”ایک جماعت (محدثین) کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے“ اور اس پر صاحب مرعۃ صرف اتنا لکھ سکے کہ امام ذہبی نے جماعت کے نام نہیں لکھے تاکہ ہم ان کا مرتجع و تضعیف حدیث میں دیکھ لیتے۔ حتیٰ ہاں! خبر محدثین کا مرتبہ امام محدث ذہبی نہ دیکھ سکے اس کو صاحب مرعۃ جیسے محدث زمانہ ضرور جانچتے، کاش وہ اپنے اور ذہبی کے فرق کو سمجھ سکتے اور ایسی ہی بات نہ کہتے۔

رہا ابن العربی کا یہ کہنا کہ نیزیہ پانی ہی نہیں ہے، اس کا جواب ابن رشد دے چکے ہیں کہ جس کو خود حضور اکرم ﷺ پانی فرمائیں، اس کو پانی نہ کہنا تاکہ نہ کسی بڑی جرأت ہے اور حافظ ابن تیمیہ بھی اس کو پانی تسلیم کر چکے ہیں، کیا یہ سب باتیں صاحب تحفہ کے سامنے نہ تھیں کہ اتنا بڑا دعویٰ کر بیٹھے۔ واللہ یقول الحق وهو یہدی السبیل۔

امام طحاوی کی طرف ایک غلط نسبت

آخر بحث میں عرض ہے کہ صاحب بحر نے امام طحاوی کی طرف یہ بات منسوب کر دی ہے کہ ”امام صاحب نے جو مذہب حدیث ابن مسعود پر اعتماد کر کے اختیار کیا اس کی کوئی اصل نہیں ہے“ اس کی تردید علامہ نوح آفندی نے حاشیہ بحر میں کر دی ہے کہ حاشا وکلا! امام صاحب ایسی بات کہہ ہی نہیں سکتے تھے جس کی بنیاد کسی اصل پر نہ ہو، یادہ موضوع ہو، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ حدیث ان کے نزدیک ضرور صحیح تھی اگرچہ دوسروں کے لحاظ سے ضعیف ہو، پھر اس بارے میں جہد کی رائے کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ اعتبار ہے، اس کے علاوہ یہ کہ وہ کثیر طرق سے روایت ہوئی ہے اور بعض طرق کے لحاظ سے صحیح اور بعض کے اعتبار سے حسن ہے اور کثرت طرق کی وجہ سے درجہ حسن سے تو گرتی ہی نہیں، نیز یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ صحت و ضعف وغیرہ کا حکم محض سند پر منحصر ہے اور ہو سکتا ہے کہ جس کو ہم نے ظاہری سند کے لحاظ سے صحیح کمان کر لیا وہ واقع میں ضعیف ہو اور اسی طرح برعکس ہو سکتا ہے، اسی لئے اگر امام صاحب کا رجوع ثابت نہ ہوتا تو ہم سادہ پانی کی غیر موجودگی میں وضو پابندی کو واجب قرار دیتے۔ ارجح (تفہام المانی الا جبار ۶۲-۶۳)

ہمارے نزدیک امام طحاوی کی طرف بھی نسبت مذکورہ درست نہیں ہے یا لا امل لک کا مطلب یہ ہے کہ جس اصل پر وجوب وضو کی بنیاد قائم کی جاسکے اس کی درج کی نہیں ہے اور نفس جواز کا انکار نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام صاحب کی عمل بالحدیث کی شان

پورے بات کی تفصیلات سے یہ بات بھی روشن ہوئی کہ امام صاحب جن کو اصحاب الراے کا امام کہا اور سمجھا گیا تھا عمل بالحدیث پر کتنی شدت سے متوجہ تھے کہ دوسرے سب ائمہ اور ان کے متبعین تو رائے و قیاس لڑا کر نیند کو بخش ماہ سے الگ کر کے عدم جواز وضو کا فیصلہ کرتے ہیں اور امام صاحب حدیث ابن مسعود کی وجہ سے نیند کو پانی بھی تسلیم کرتے ہیں اور دوسرا پانی نہ ہونے کے وقت اس سے وضو کو بھی جائز فرماتے ہیں اور تنیم کو بھی نا درست فرماتے ہیں، پھر جب حدیث رسول سامنے ہے تو کسی عقلی و قیاسی رائے کو دخل نہیں دیتے، جس طرح اور جن حالات میں حضور اکرم ﷺ نے نیند سے وضو فرمایا، ان ہی حالات کے ساتھ جواز کو خاص کر دیا، یعنی دوسرا پانی نہ ہو، شہر و آبادی سے باہر کا موقع ہو جیسے حضور نے پہلے پانی کا مطالبہ فرمایا، اور آپ کہہ معظمہ سے باہر تھے، وہی طریق قائم کیں، جس طرح چند کجگوں پانی کو میٹھا کرنے کے لئے ڈال دیا کرتے تھے اور پانی میں بجز اس کے کہ کھاری پن کی جگہ مٹھاس پیدا ہوتا تھا اور سب اوصاف سیلان و رقت وغیرہ کے باقی رہتے تھے، صرف اسی کو جائز قرار دیا، اگر کجگوں ڈال کر پکالیا، یا آنتی ڈالیں کہ پانی گاڑھا ہو گیا یا آنتی و ریتک پڑی رہیں کہ اس سے پانی میں سکر آ گیا تو ایسی کسی صورت میں اس سے وضو کا جائز نہ قرار دیا، پھر اس مسئلہ سے بظاہر رجوع کا سبب بھی جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے، یہ ہے کہ نیند کا طریقہ بد لئے گا تھا، اور سب ذرائع کے لئے بھی اس کے استعمال کو روکنا ضروری ہو گیا تھا جیسا کہ ابو العالیہ نے فرمایا کہ اب وہ زمانہ رسالت کی نیند نہیں بنتی، دوسری طرف امام بخاری جیسے محدث اعظم ہر نیند سے وضو کے عدم جواز کا فیصلہ کرتے ہیں، حالانکہ وہ حضرت ابن مسعود کے لیلۃ الجن میں حضور کے ساتھ ہونے کے بھی قائل ہیں اور یہ واقعہ وضو پابندی کا بھی ان کے سامنے ضرور ہوگا، گواہی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے رد لمع حدیث نہ کی ہو، ان حالات میں امام صاحب کی عمل بالحدیث کی شان پر نظر کرتے ہوئے اگر ان کو اپنی حدیث کا امام مانا جائے اور ان کے مقابلہ میں دوسروں کو اہل الرائے کہا جائے تو کیا بے جا ہے؟! بینوا! تو جروا والعلیم عند اللہ تعالیٰ ولہ الحمد اولاً و آخراً۔

بَابُ غَسْلِ الْمَرْأَةِ أَبَاهَا الدَّمَّ عَنْ وَجْهِهِ وَقَالَ أَبُو الْعَالِيَةِ امْسَحُوا عَلَى رِجْلَيْهَا فَإِنَّهَا مَرِيضَةٌ

(عورت کا اپنے باپ کے چہرے سے خون دھونا۔ ابوالعالیہ نے (اپنے گھروالوں سے)

کہا کہ میرے پاؤں پر مسح کرو کیونکہ اس میں تکلیف ہے۔)

(۲۳۹) حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ لَنَا سَعِيدٌ بْنُ غُبَيْنَةَ عَنْ أَبِي حَازِمٍ سَمِعَ سَهْلَ بْنَ سَعْدِ بْنِ السَّاعِدِيِّ وَصَاءَهُ لهُ

النَّاسُ وَمَا يُبْنِي وَيَبْنِي أَخَذَ بَأْيَ شَيْءٍ ذُووِي جُرْحِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مَا بَقِيَ أَحَدٌ أَعْلَمُ بِهِ

مَتَى كَانَ عَلَيَّ يَحْتَمِي بِرُءُوسِهِ مِائَةً وَفَاطِمَةُ تَغْسِلُ عَنْ وَجْهِهِ الدَّمَ فَأَخَذَ خَيْصَرَهُ فَأَخْرَقَ لِحْشَتِي بِهِ جُرْحَهُ.

ترجمہ: ابن حازم نے کہل ابن سعد الساعدی سے سنا کہ لوگوں نے ان سے پوچھا اور (اس میں اس وقت کہل کے اتنا قریب تھا کہ) میرے اور ان کے درمیان کوئی دوسرا حاکم نہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ کے (احد کے) دھم کے طالع کسی چیز سے کیا گیا تھا؟ انھوں نے کہا کہ اس بات کا جاننے والا (اب) مجھ سے زیادہ..... کوئی نہیں رہا، یعنی اپنی دھال میں پانی لاتے تھے اور حضرت فاطمہؓ پ کے منہ سے خون کو دھوتی تھیں، پھر ایک پوریا لے کر کھلایا گیا اور آپ کے دھم میں بھردیا گیا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ امام بخاریؒ کا مقصد اس باب سے صرف دم جرح سے وضو کے نقص وعدم نقص کا مسئلہ بتانا نہیں ہے بلکہ خاص طرح نظر حضرت فاطمہؓ کا مکمل چہرہ مبارک سے خون کا دھونا بتانا ہے اور اس سے اشارہ کرتا ہے کہ اگر عورت مرد کے چہرے کو ہاتھ لگائے اور اس سے خون دھوئے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا، اگر عورت کے جسم کو چھونے، یا عورت کے مرد کے جسم کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو حضور اکرم ﷺ ان سے منہ کا خون نہ دھلاتے اور اس بارے میں احتیاط فرماتے کہ حضرت علیؓ اور دوسرے صحابہ کرامؓ جو موجود تھے ان سے دھلاتے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ نے سن مرآۃ کو ناقض وضو نہیں سمجھا اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے اور ترجمۃ الباب میں لفظ من وجہہ کا اضافہ امام بخاریؒ نے صرف مطاہرۃ و تقدس کی رعایت سے کیا ہے (کہ حضرت فاطمہؓ اپنے دست مبارک سے حضور ﷺ کے چہرہ مبارک کا خون دھو رہی تھیں اور حضرت علیؓ پانی ڈال رہے تھے۔) یہ مطلب نہیں کہ اگر چہرہ کے علاوہ کسی اور حصہ بدن کو ہاتھ لگائے یا دھوئے تو اس کا حکم الگ ہوگا۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ وضو میں بوقت ضرورت بیماری یا کسی دوسرے عذر سے دوسرے سے مدد لینا جائز ہے۔ محقق عینیؒ اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے بھی یہی لکھا ہے، البتہ بلا ضرورت مکروہ ہے، چنانچہ حضرت ابوالعالیہؒ نے اپنے گھروالوں سے پاؤں کی تکلیف کی وجہ سے مسح میں مدد لی ہے اور فرمایا:۔ میرے اس پاؤں میں تکلیف ہے، تم اس پر مسح کرو۔

وجہ مناسبت ابواب: محقق عینیؒ نے لکھا:۔ امام بخاریؒ نے پہلے باب میں بتلایا تھا کہ نبیذ کا استعمال وضو میں جائز نہیں، اس باب میں بتلایا کہ بدن پر ترک نجاست جائز نہیں، اس طرح دونوں باب میں حکم شرعی عدم جواز کا ذکر ہے اتنی مناسبت کافی ہے، دوسرا سوال یہ ہے کہ اس باب کو کتاب الوضوء میں لانے کی وجہ کیا ہے؟ تو اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ سب ہی کتاب الطہارۃ ہے، جس میں وضو اور دوسرے اقسام و انواع طہارت ذکر ہوئے ہیں، اور کتاب الوضوء کی جگہ بخاریؒ کے بعض نسخوں میں کتاب الطہارۃ ہے بھی (محقق عینیؒ نے ۱۶۱-۱۶۲) (شروع کتاب الوضوء) میں لکھا تھا کہ بعض نسخوں میں کتاب الطہارۃ ہے، اور اس کے بعد باب ما جاء فی الوضوء ہے، اور لکھا تھا کہ یہی صورت زیادہ موزوں و مناسب بھی ہے کیونکہ طہارت عام ہے وضو سے اور جس کتاب میں متعدد انواع کے مضامین ہوں اس کا عنوان عام ہی ہونا چاہیے،

تاکہ اس کتاب کی تمام اقسام اس کے تحت آجائیں۔

غرض اگر یہ کتاب الطہارۃ ہے تو زیر بحث باب کے لئے میں کوئی اشکال ہی نہیں ہے اور اگر عنوان کتاب الوضوء ہی کے تحت داخل کریں تو وضوء کے لغوی معنی کے لحاظ سے ہے کہ وضاحت سے باخوذ ہے جو بمعنی حسن و نظافت ہے، لہذا نجاست و نجس کا رفع کرنا بھی اس میں داخل ہوگا، اور اگر معنی اصطلاحی ہی مراد لیں تو نجس و نجاست سے طہارت کا ذکر اس کتاب میں طہارت حدیث کے تابع و ضمن کے لحاظ سے ہوگا، اور ان دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں شرائط نماز اور باب نظافت سے ہیں وغیرہ۔

محقق یعنی نے لکھا کہ یہ کہانی کا حاصل کلام ہے اور اچھی بات لکھی ہے اگرچہ کسی قدر تعسف سے خالی نہیں (عمدہ ۹۵۱-۱) تعسف یہ ہے کہ ظاہر کلام سے ہٹ کر کوئی معنی یا مراد متعین کی جائے۔

محقق معنی نے لکھا کہ تعلیق مذکور قال ابو العالیہ الخ کو محدث عبدالرزاق نے بواسطہ معمر بن عاصم بن سلیمان اس طرح موصول بھی کیا ہے کہ ہم ابو العالیہ کے پاس گئے وہ مریض تھے، دوسرے لوگوں نے ان کو وضو کرایا، جب ایک پاؤں کا جوٹا باقی رہا تو انھوں نے کہا: میرے اس پاؤں پر مسح کر دو، کہ اس میں تکلیف ہے۔ اسی کو محدث ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے، اور حافظ ابن حجر نے لکھا کہ ابن ابی شیبہ نے اس روایت میں یہ زیادہ کیا کہ اس پاؤں پر پٹی باندھی ہوئی تھی۔

حافظ پر نقد: محقق معنی نے لکھا کہ ابن ابی شیبہ کی روایت اس طرح نہیں، بلکہ اس کے مصنف میں یہ ہے: "حضرت ابو العالیہ کے پاؤں میں تکلیف ہوئی تو انھوں نے اس پر پٹی باندھ دی، وضو کیا، اس پاؤں پر مسح کیا اور فرمایا کہ اس پاؤں میں تکلیف ہے" اور ظاہر ہے کہ یہ صورت اس کے بھی خلاف ہے جو امام بخاری نے ذکر کی ہے۔ علی الاطلاق واللہ تعالیٰ اعلم۔ (عمدہ ۹۵۱-۱)

معلوم ہوا کہ اول تو یہی متعین نہیں ہے کہ ابو العالیہ نے دوسروں سے مسح کرایا، پھر اگر مسح کرایا بھی تو وہ مسح لغوی نہیں ہے، یعنی پاؤں کو چھونا اور ہاتھ لگانا جسے مس مرآۃ کا مسئلہ نکل سکے کیونکہ گھر کے آدمیوں میں سے اگر مسح کرانے والی کوئی عورت بھی ہوگی تو چونکہ وہ مسح پٹی پر ہوا ہوگا تو مس حائل کے ساتھ ہوا جو کسی کے نزدیک بھی ناقض وضو نہیں ہے، ممکن ہے محقق عینی نے امام بخاری کے متعلق اوپر یہی اشارہ کیا ہو، اور حضرت شاہ صاحب نے بھی جو مسح لغوی کے انکار اور مسح شرعی کے اثبات پر زور دیا، وہ بھی اس امر کے قریب نظر ہوگا، یعنی امام بخاری بظاہر لغوی مسح مراد لینا چاہتے ہیں، مسح شرعی نہیں، مگر یہ اثر کے خلاف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: امام بخاری نے جو ترجمہ قائم کیا ہے، اس سے بظاہر جواز استعانت علی الوضوء کے علاوہ مس مرآۃ کا جواز اور اس سے عدم نقض وضوء کے اشارات ملتے ہیں، اس لئے کہ یہاں اگر نقض وضوء کی صورت نہیں تھی تب بھی ناقض وضوء سے احتراز واجب تھا تو وضوء کا نقض ضرور ثابان شان تھی، اور اس میں کوئی وقت بھی دستی کہ بجائے حضرت علیؑ کے حضرت فاطمہؑ پانی ڈالتیں۔ اور حضرت علیؑ چہرہ مبارک دھونے گھر یہ بات امام بخاری کے فصل المرأة کے عام عنوان سے نکل سکتی ہے، اور خاص ذکر شدہ واقعہ کو دیکھا جائے تو کسی مذہب میں بھی محرم عورت کے لمس سے نقض وضوء نہیں ہوتا، کیونکہ اس مسئلہ میں سب سے زیادہ سختی امام احمد کے مذہب میں ہے۔

مذہب متابع: عورت کے بدن سے مرد کا بدن چھو جائے تو وضوء ٹوٹ جاتا ہے خواہ وہ عورت کسی ہی بوڑھی بھی ہو اور خواہ وہ محرم ہی ہو، مردہ ہو یا زندہ، مگر آئے شہوت اور بلا حائل کی قید ان کے یہاں بھی ہے، اس لئے واقعہ مذکور ان کے مذہب پر بھی اثر انداز نہ ہوگا اور شافعیہ کے مذہب کے بھی خلاف نہیں ہے کیونکہ وہ بھی لمس محرم کا ناقض وضوء نہیں کہتے، اس لئے حافظ ابن حجر نے لکھا کہ حدیث الباب سے بیٹی کا باپ کے جسم کو چھونے کا جواز نکلتا ہے اور اسی طرح دوسرے ذوی المحارم کے لئے بھی اور ان کی تہار داری وغیرہ بھی کر سکتی ہیں، جس کی تفصیل منذری میں آئے گی، انشاء اللہ تعالیٰ (فتح الباری ۲۳۷-۱)

شافعیہ کا مذہب: لمس (حبیہ کے بارے میں ان کا حکم مذہب ہے کہ وہ برصورت میں ناقض وضو ہے خواہ وہ بدون لذت اور بلا شہوت ہی ہو، کسی طرح بھی مرد و عورت کا بدن ایک دوسرے سے چھو جائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے، اگرچہ وہ دونوں بوزمے ہی ہوں بشرطیکہ کپڑا وغیرہ حائل نہ ہو) (انوار المحمود ۷۷-۱) بلکہ علامہ مزرقاتی نے شرح الموطن میں لکھا کہ اگر کوئی مرد و عورت کو تھپڑ بھی مار دے یا اس کے زخم پر مرہم لگا دے تب بھی امام شافعی کے مذہب میں نقض وضو ہو جاتا ہے۔ (شرح البرزقانی ۸۹-۱)

نیز ان کے نزدیک لمس امر اُردہ سے بھی وضو منسوخ ہے، اور جن عورتوں سے حرمت نکاح ابدی نہیں ہے مثلاً بیوی کی بہن یا چھو بھی وغیرہ، ان کا لمس بھی ناقض ہے، البتہ جن سے حرمت نکاح ابدی ہے خواہ وہ نسب کے سبب ہو یا رضاع سے یا بوجہ مصاہرت ان کا لمس ناقض نہیں ہے (کتاب اللہ ۶۷-۱)

حنفیہ کا مذہب: لمس مرأہ (عورت کے بدن سے چھو جانا) ناقض وضو نہیں ہے، البتہ مباشرت قاضی یاس بشہوت ہو تو ناقض ہے، اور علامہ شامی نے وضو من القبلہ کو متعدد بات سے لکھا ہے (رد المحتار ج ۱ ۹۷۲-۱)

مالکیہ کا مذہب: ان کے یہاں مس مرأہ سے نقض وضو بشرط ذیل ہے:۔ الاذہو (مطلق لمس بغیر اس کے ان کے یہاں ناقض نہیں) (ملا حائل ہو۔ ملبوسہ مشہاۃ ہو) بہت بوزمے اور پکی سے نہ ہوگا (۱۰۹۷۰-۱)

وضو من القبلہ: محض بوسہ لینے سے وضو کا نقض ہو جاتا ہے یا نہیں، جبکہ اس کے ساتھ ہڈی وغیرہ کا خروج کچھ نہ ہو، اور اسی کے ذیل میں عورت کے بدن سے چھو جانے کا مسئلہ آتا ہے، اسی لئے کتب حدیث میں مس مرأہ کے عنوان سے باب نہیں بائدھا گیا بلکہ وضو من القبلہ کا عنوان لیا گیا ہے اور چونکہ احادیث میں قبلہ کے سبب سے وضو کا ثبوت نہیں مل سکا تو امام ترمذی وغیرہ نے باب تو ترک الوضو من القبلہ کا قائم کیا مگر آگے اپنے مذہب کی تائید کے لئے دوسرے طریقے اختیار کئے ہیں اور احادیث ترک کو ضعیف قرار دیا ہے۔

ہمارے امام بخاری کی شرط پر چونکہ حدیث ترک پوری نہ آتی ہوگی، اس لئے انھوں نے اس کو ذکر نہ کیا ہوگا، اگرچہ یہ بھی ضروری نہیں کہ ساری صحیح احادیث کو وہ ذکر ہی کریں، جیسا کہ پہلے یہ بات واضح کی جا چکی ہے، اس کے علاوہ ابھی اوپر یہ بات ذکر ہو چکی ہے کہ بخاری نے امام بخاری مس مرأہ سے نقض وضو کے قائل نہیں ہیں اور چونکہ ان کا مذہب کسی نے بدون نہیں کیا، حتیٰ کہ ان کے شاگرد شیعہ امام ترمذی بھی ان کا مذہب کسی مسئلہ میں ذکر نہیں کرتے، اس لئے زیادہ وثوق سے ہر مسئلہ میں ان کی رائے کا تعین دشوار ہے، تاہم مس مرأہ اور وضو من القبلہ کا مسئلہ چونکہ اہم ہے، اس لئے یہاں مختصر طور سے کچھ لکھا جاتا ہے:-

امام ترمذی کے استدلال پر نظر

آپ نے اہل ترک الوضو من القبلہ کا باندھا، اور حدیث بھی ترک وضو ہی کی لائے مگر پھر اپنی طرف سے یہ نوٹ دیا کہ یہ ترک وضو من القبلہ بہت سے اہل علم اصحاب النبی ﷺ اور تابعین سے مروی ہے اور یہی قول سفیان ثوری اور ابیہ کو فیہ بھی ہے کہ بوسہ لینے کی وجہ سے وضو لازم نہیں آتا، لیکن امام مالکؒ، ابو داؤدؒ، شافعیؒ، احمدؒ و ترمذیؒ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ سے وضو لازم ہے اور یہ بھی بہت سے اہل علم اصحاب النبی ﷺ و تابعین کا مذہب ہے، اور ہمارے اصحاب (شافعیہ یا اہل حدیث) نے حدیث الباب (حدیث عائشہؓ) کو اس بارے میں اس لئے ترک کیا ہے کہ وہ ان کے نزدیک اسنادی لحاظ سے کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ الخ

غرض امام ترمذی نے حدیث مذکور کو ضعیف قرار دے دیا ہے، دوسرے ان کا استدلال آیت اولاً مستتم النساء سے ہے اور لمس کو ملہ موطن امام مالک میں باب کا عنوان "الوضو من قبلہ الرجل امرأۃ" قائم کیا گیا ہے مگر وہ کوئی حدیث نہ لکے، بلکہ اس کے ثبوت کے لئے صرف حضرت ابن عمر، ابن مسعود اور ابن شہاب کے اقوال پیش کئے ہیں۔ (مؤلف)

انھوں نے بعضی لیس یہ لیا ہے اور جب یہ یواختی وضوء میں سے ہو گیا تو قبلہ بھی بدرجہ اولیٰ ناقض ہونا چاہیے۔

قائلین ترک کے دلائل

وہ فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں تو علامت جماع سے کہنا یہ ہے، اور حدیث عائشہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ محض لیس یا قبلہ سے وضو لازم نہ ہوگا، حضرت ابن عباسؓ جن کے لئے حضور اکرم ﷺ نے علم تاول الکتاب کی خاص طور سے دعا فرمائی ہے اور وہ دعائے حق میں قبول بھی ہو گئی ہے، انھوں نے بھی ملاست کی تفسیر جماع سے ہی فرمائی ہے خود علامہ ابن کثیر شافعی مفسر شہیر نے بڑی تفصیل کے ساتھ حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر مذکور پیش کی ہے اور اس کی تائید دوسری آیات و ان طلقتمواھن من قبل ان تمسوهن (بقرہ آیت ۲۳۷) اور دوسری آیت ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن (احزاب آیت ۳۹) سے پیش کی ہے جس میں مس مرأۃ سے مراد جماع ہی متعین ہے (بلکہ تیسری آیت بقرہ ۲۳۶ ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن بھی ہے جس کا ذکر علامہ ابن کثیر نے نہیں کیا۔ مؤلف) پھر علامہ موصوف نے لکھا کہ یہی حضرت ابن عباسؓ والی تفسیر مذکور ہی حضرت علی ابی بنی کعب، مجاہد، طاؤس، حسن، عسید بن غیر، سعید بن جبیر، شعبی، قتادہ اور قتادہ بن حیان سے بھی منقول ہے، پھر حافظہ ابن کثیر نے علامہ ابن جریر سے سعید بن جبیر کی روایت نقل کی کہ ایک دفعہ لوگوں میں لیس کا ذکر ہونے لگا، ہوا کی کہ لوگوں نے کہا کہ اس سے جماع مراد نہیں ہے، عرب کے لوگوں نے کہا کہ جماع مراد ہے، سعید کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباسؓ سے ملا۔ اور اس اختلاف کا ذکر کیا انھوں نے فرمایا: تم اس فرق سے ہو؟ میں نے فرمایا ہوا میں سے ہے، انہوں نے فرمایا ہوا میں والافرق ہا گیا، کیونکہ لیس، مس اور مباشرت سب جماع ہی کے بارے میں ہے، حق تعالیٰ جس چیز کا اشارہ بھی کسی دوسری چیز کے ساتھ فرمادیں، ان کو اختیار ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی یہ تفسیر بہت سے طرق سے صحیح ثابت ہے پھر ابن جریر نے دوسرے لوگوں کا قول نقل کیا جو لیس کی مراد ہاتھ وغیرہ سے چھونے کو بیان کرتے ہیں، اس کے لئے آثار حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے عمرؓ کے اور اقوال ایک جماعت تابعین کے نقل ہوئے ہیں کہ وہ قبلہ کو بھی مس میں داخل کرتے ہیں، اور اس کی وجہ سے وضو لازم کرتے ہیں، اور یہی مذہب امام شافعی، ان کے اصحاب کا، امام مالک کا اور مشہور قول امام احمد کا ہے پھر ابن جریر نے فرمایا: ان دونوں مذہب میں سے سب سے بہتر اور قرین صواب، لیس سے مراد جماع لینے والوں کا ہی ہے، اور لیس کے دوسرے معانی مروج ہیں، کیونکہ یہ حدیث نبی کریم ﷺ سے صحت کو پہنچ چکی ہے کہ آپ نے بعض ازواج مطہرات کی تقبیل کی، پھر نماز پڑھی حالانکہ حدید وضو نہیں فرمایا۔

صاحب تحفہ سے تائید حنفیہ

یہ سب تفصیل و تشریح ابن کثیر نے اپنی تفسیر کے ۵۰۲ و ۵۰۳ و ۵۰۴ میں نقل کی ہے اور اس کا خلاصہ نقل کر کے صاحب تحفۃ الاحوذی نے بھی ۸۸۔ میں لکھا کہ جن حضرات نے من مرأۃ کو ناقض وضوء نہیں قرار دیا، ان ہی کا قول و مذہب میرے نزدیک اتوی و ارنج ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

صاحب تحفہ نے تصحیف ترمذی کا قول مذکور نقل کر کے لکھا: لیکن علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں لکھا کہ ”روایت عائشہ کا یہ ضعف اس کی کثرت روایات کے ذریعہ مجہر (یعنی ختم) ہو چکا ہے ایسے ہی دوسری حدیث لیس ملن قدم نبی کریم ﷺ سے بھی اس کو قوت ملتی ہے اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں جو اس سے یہ استدراک کیا ہے کہ شاید وہاں حائل ہو، یا آپ کی خصوصیت ہو، یہ سب تلفظ اور مخالفت ظاہر ہے۔“

اس کے بعد ”ولیس یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا الباب شینہی“ پر صاحب تحفہ نے لکھا: لیکن

حدیث الباب بہ طرق کثیرہ مروی ہے، اور ضعف کثرت طرق کے ذریعہ منہجہ ہو جایا کرتا ہے، پھر دوسری احادیث عائشہ بھی اس کی موبد ہیں، جیسا کہ پہلے جان چکے ہو (تختہ الاحوذی ۸۹-۱)۔

اس مسئلہ میں صاحب مرعاۃ نے بھی مسن مرآۃ سے عدم نقض وضو کی تائید کی ہے، اس کے موافق مخالف دلائل اچھی تفصیل سے ذکر کئے ہیں، اور دلائل تھعیف کے رد کا سامان جمع کیا ہے، جو قابل قدر ہے ملاحظہ ہو ۲۳۶-۲۳۷ اور ۲۳۷-۲۳۸، چونکہ یہ بحث بخاری سے زیادہ تر مذہبی سے متعلق ہے، اس لئے ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

”معارف السنن“ میں علامہ بخاری دام ظلہم نے اپنے حضرات خصوصاً حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشادات کو بڑی اچھی ترتیب و سلیقہ سے جمع کر دیا ہے، اور آخر میں حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف سے حدیث الباب کے لئے دوسب سے زیادہ قوی طرق اور تیسرا ٹیٹل طرف سے ذکر کیا ہے۔

لامع الدراری کا تسامح

۴۰۳-۱۰۴۱ھ میں ہے کہ ممکن ہے امام بخاری نے امام شافعیؒ پر تعریض کی ہو کہ وہ مسمرآۃ سے انتقاض طہارت کے قائل ہیں اور یہاں حضرت فاطمہؓ کا حضور ﷺ کے رُخ کو دھونا ثابت ہوا ہے، اور پھر آپ کا اعادہ وضو بھی ثابت نہیں، حالانکہ آپ ہر وقت با وضو رہنے کو پسند فرماتے تھے، اور یہ الزام شافعیہ پر ہی ہو سکتا ہے کہ وہ خروج دم کو ناقض نہیں مانتے، بخلاف حنفیہ کے کہ ان کے نزدیک تو صورت مذکورہ میں وضو کا انتقاض رُخ سے خون بہنے ہی کی وجہ سے ہو گیا تھا (پھر مسمرآۃ سے نقض وضو ہونے نہ ہونے سے ان پر کوئی الزام نہیں آتا)۔

جیسا کہ ہم مذہب کی تفصیل لکھ چکے ہیں شافعیہ پر تعریض نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ محارم کے کس کو ناقض نہیں فرماتے، لہذا حضرت فاطمہؓ کے مس کو وہ بھی ناقض نہیں کہیں گے، البتہ تنابہ کے خلاف تعریض ہو سکتی ہے، کیونکہ ان کے یہاں محارم اور غیر محارم اس مسئلہ میں سب یکساں ہیں جیسا کہ ہم بتلا چکے ہیں حیرت ہے کہ حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے بھی حاشیہ لامع میں اس تسامح کی طرف توجہ نہیں فرمائی، بلکہ وہذا الزام علیہم کے حاشیہ میں خود بھی شافعیہ ہی کو ملوم علیہم مگر داتا ہے۔

امام بخاری اور تائید حنفیہ

مسئلہ مسمرآۃ میں جیسا کہ ہم نے پہلے بھی لکھا ہے بظاہر امام بخاری حنفیہ ہی کے ساتھ ہیں، اور یہی بات حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے بھی لکھی ہے کہ ظاہر طریق بخاری سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ مسمرآۃ اور مس ذکر سے وضو کے قائل نہیں ہیں، اور اسی لئے ان دونوں پر ترجمہ الباب نہیں باعد حال۔ (حاشیہ لامع الدراری ۱۰۴۱)

فوائد واحکام: محقق عینی نے عنوان استنباط احکام کے تحت مندرجہ ذیل امور لکھے:-

(۱) علامہ ابن بطلان نے لکھا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوا عورت اپنے باپ اور دوسرے محارم کی خدمت اور حجامداری کے تحت ان کا بدن چھو سکتی ہے جیسے حضرت سیدۃ النساء فاطمہؓ نے حضور ﷺ کا چہرہ مبارک دھویا اور ابوالعالیہ نے بھی اپنے گھر والوں سے پاؤں کے مسح کے واسطے کہا، جس میں مردوں یا عورتوں کی تخصیص نہ کی اس سے بھی جواز کا حکم مستحب ہوا۔

(۲) دواء وعلاج کا جواز معلوم ہوا کیونکہ نبی کریم ﷺ نے اپنے رُخ کا علاج فرمایا (۳) اور بڑھلا کر اس رُخ کے خون کو روکنے کا جواز معلوم ہوا کہ اس سے خون رک جاتا ہے (۴) اس سے علاج و حجامداری کے سلسلہ میں دوسرے سے مدد لینے کا جواز نکلا (۵) علامہ ردوی نے فرمایا:- معلوم ہوا کہ ہر قسم کے ابتلاء اور بیماریاں انبیاء علیہم السلام کو بھی پیش آئی ہیں تاکہ وہ ان کا اجر عظیم حاصل کریں اور تاکہ ان کی امتیں اور دوسرے لوگ ان کے مصائب و آلام سے واقف اور مانوس ہوں کہ ان پر بھی حق کی راہ میں مصائب آئیں تو ان کو انبیاء علیہم

السلام کی طرح صبر و شکر کے ساتھ، ہنسی خوشی برداشت کریں اور تاکہ وہ یہ بھی جان لیں انبیاء علیہم السلام بھی بشر ہیں (خدا نہیں ہیں) ان پر بھی وہ مصائب و آلام اور بیماریاں آسکتی ہیں جو دوسرے عام انسانوں پر آتی ہیں اس سے ان کا یقین مستحکم ہوگا کہ یہ حضرات بھی خدا کی مخلوق ہیں اور اس کی ربوبیت کے تحت ہیں، پھر وہ ان کے معجزات اور خوارقِ عادات کو دیکھ کر ان نعمتوں کے شکار نہ ہوں گے جن میں نصاریٰ مبتلا ہوئے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا یا اس کا بیٹا یا شریک الوہیت سمجھ بیٹھے (۶) معلوم ہوا کہ علاج و دوا کرنا توکل کے سنائی نہیں ہے (۷) یہ بھی واضح ہوا کہ جو لوگ کسی بات سے واقف نہ ہوں، وہ اہل علم سے استفسار کا حق رکھتے ہیں، جیسے ہبل بن سعد الساعدی سے لوگوں نے پوچھا کہ حضور اکرم ﷺ کے زخم مبارک کا علاج کس چیز سے کیا گیا تھا۔ (عمدہ القاری ۹۵۳: ۱)

قولہ بای شی دووی جرح النبی علیہ السلام:

اس پر حافظ ابن حجر نے لکھا کہ ڈووی میں ایک واو کتابت میں گر گئی ہے، جیسے داؤد و مدحت یحییٰ نے لکھا کہ بخاری کے اکثر نسخوں میں ڈووی دوواؤی کے ساتھ منقول ہے، اس لئے تاویل مذکور کا تعلق بعض نسخوں کے لحاظ سے ہے۔ (عمدہ ۹۵۳: ۱)

فائدہ کا دواؤہ: یہ فائدہ ترندی شرف کی حدیث عائدہ مذکورہ کے تحت العرف الشذی اور معارف السنن میں ذکر ہوا ہے اور اس کی غیر معمولی اہمیت و افادیت کے پیش نظر ہم بھی یہاں ذکر کرتے ہیں۔

علامہ سیوطی نے انھیں کبریٰ ۲۳۵: ۲ میں تفسیر قرطبی سے متعدد فوائد حضور اکرم ﷺ کے تعدد و ازواج سے متعلق نقل کئے ہیں۔

(۱) ان کے ذریعہ حضور ﷺ کے وہ باطنی حاسن بھی نقل ہو سکے جن کا تعلق گھریلو اور پرائیویٹ زندگی سے تھا۔

(۲) شریعت مقدسہ اسلامیہ کے وہ احکام بھی معلوم ہو سکے، جن پر مردوں کا مطلق ہونا و شواہد تھا، اور صرف عورتوں کے ہی کے ذریعہ معلوم ہو سکتے تھے۔

(۳) آپ کے مصاحبین و رشتوں کے وسیلے سے بہت سے قبائل مشرف ہو گئے، ظاہر ہے کہ یہ شرف بغیر تعدد و ازواج کے حاصل نہ ہو سکتا تھا۔

(۴) مصعب رسالت کی نہایت ہی گراں بار ذمہ داریاں سنبھالنے کے ساتھ مزید تکالیفات ان سب ازواج کے ساتھ تھیں وہ قیام و نہاد کی برداشت

ﷺ نے اٹھایا اور غیر معمولی تحمل کی طرف حضور ﷺ نے اشارہ فرمایا۔ اساراں جبریل یوصی بنی بالنساء حتی طننت انه سحر م طلاقهن (حضرت جبریل علیہ السلام ہمیشہ مجھے عورتوں کے ساتھ حسن سلوک و تحمل ہی کی نصیحت کرتے رہے حتیٰ کہ میں نے سوچا شاید اس کے بعد وہ ان کے طلاق دینے کے حق کو بھی سلب کر دیں گے۔) یعنی عورتوں کے ساتھ باوجود ان کے کھسب و عین و دین کے حسن سلوک و نہاد کا معاملہ اول تو انتہائی مشکل و مضبوط و اخلاقی بلند کرداری کا تقاضا ہے ہی، اور جب یہ مقام چیز بھی اپنے انتہائی نقطہ پر پہنچ کر نام نہاد چلے تو آگے جو شریعت نے عام لوگوں کو فیصلہ الہامات کا حق دے دیا ہے، حضور ﷺ نے اپنے خاص بارے میں یہ عمل فرمایا تھا کہ میرے لئے اس حق کے استعمال کو بھی حق تعالیٰ پسند نہیں فرماتا اور تعالیٰ ہی نے جب حضور ﷺ سے حضرت عمرؓ و دیگر صحابہؓ کی اجازت لی ام المؤمنین حضرت خدیجہؓ کو طلاق دی تو فرمایا حضرت جبریل علیہ السلام نے حق تعالیٰ کی طرف سے آپ سے اس کا رجوع کر دیا انھوں نے حضرت خدیجہؓ کی دینداری کی تعریف کی اور یہ بھی بتلایا کہ وہ تو آپ کی جنت کی بیویوں میں سے ہیں، بہر صورت آپ کو اپنی طلاق سے رجوع کرنا ہی ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کسی عورت کی بد اخلاقی و غیرہ کی طمانی اگر ہو سکتی ہے تو اس کی دینداری سے ہو سکتی ہے اور یہ دینداری کوئی انسان نظر انداز نہ کرنا چاہیے، لیکن اگر دینداری کا جز و بھی نہ ہو تو شریعت مرد کو حذر دیکھنے میں تامل نہ کرے گی، اور شاید حافظہ بذات الدین سے بھی اسی طرف اشارہ ہے کہ کسی وقت حالات خراب ہوں تو عورت کی دینداری حالات کے سدھارنے میں مددگار ہو سکتی ہے اور شریعت بھی اس کی مرامات زیادہ سے زیادہ کر سکتی ہے، جیسے حضور ﷺ سے حضرت خدیجہؓ کے بارے میں کہا گیا یہاں یا میر بھی کاہلی ذکر ہے کہ فتح الہادی و عہدہ القاری میں حدیث اشہد بلاء الانبیاء کے ضمن میں معاملہ سے گزرا کہ انبیاء علیہم السلام کو سب سے بڑا ابتلا مان کی ازواج کے بارے میں پیش آیا ہے اور اس کے تحت حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت نوح علیہ السلام حضرت لوط علیہ السلام اور آنحضرت ﷺ کے ازواج بھی دیکھ کر بے زندگی کے واقعات درج ہوئے ہیں، اور فراموش اور نا اشیاء سے مراد انبیاء کے جانشین علماء کرام و اولیاء عظام ہیں، اور ان کو بھی اسی قسم کی ابتلاعات سے گزرنا پڑا ہے۔ و اللہ اعلم بالصواب و الحمد للہ۔

کرناسخ تعالیٰ کی مشیت خاصہ تھی۔ جس کا کل نہایت خوش اسلوبی سے آپ نے کیا، اور آپ کی نہایت اعلیٰ خصوصیات میں سے گناہا جاسکتا ہے۔ (۵) اعداء اسلام کی ایذا رسانوں اور مصائب سے آپ کے قلب مبارک پر جو روحانی اذیت و تکلیف آتی تھی، وہ ازواج مطہرات کے دل دلا سے اور تسکین سے شرح صدر میں بدل جاتی تھیں۔ اور آپ ان کی وجہ سے قلبی سکون و راحت محسوس فرماتے تھے اور چونکہ مصائب و آلام کی کثرت تھی، اس کا ازالہ و دفعیہ بھی مختلف اذہان و افکار اور متنوع ملا جلتوں کی متعدد ازواج مطہرات ہی سے ہوسکتا تھا اس لئے تعدد و کثرت مناسب ہوئی۔ وجعل منہا زوجها لبسکن الیہا الآیہ پریشانی کے وقت جو سکون و راحت قلبی شوہر کو نیک، بااخلاق و بخمدار بیوی سے حاصل ہوتی ہے، وہ دنیا کے کسی دوسرے ذریعہ سے میسر نہیں ہوسکتی، اور اسی لئے حدیث میں سب سے اچھی بیوی وہ بتلائی گئی ہے کہ شوہر باہر سے پریشان حال گھر میں آئے تو وہ اس کا غم غلط کر دے۔

سب سے پہلی وئی انہی اتری اور حضور اکرم ﷺ نہایت خفزدہ اور پریشان حال بلکہ اپنی جان کے ڈر سے ہراساں ہو کر گھر واپس ہوئے تھے، تو حضرت ام المومنین خدیجہؓ نے ہی آپ کو بہترین کلمات وارشادات فرما کر تسکین و تسلی دی تھی، غرض نیک بخمدار بیوی بہترین رفیقہ حیات ہے، اس لئے ان کی کثرت آپ کے لئے نہایت موزوں و مناسب تھی، واللہ تعالیٰ اعلم

بَابُ السَّوَاكِ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ بُثْ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَنْ

(سواک کا بیان۔ ابن عباس نے فرمایا کہ میں نے رات رسول اللہ ﷺ کے پاس گزاری تو میں نے دیکھا کہ آپ نے سوک کی۔)

(۲۳۰) حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ قَالَ قُلْنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ غِيلَانَ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي مُرَّةٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدْتُهُ يَسْتَنْ بِسَوَاكٍ بِيَدِهِ يَقُولُ أَعْ أَعُ وَالسَّوَاكُ لِي فِيهِ كَأَنَّهُ يَنْفَعُ عَ .

(۲۳۱) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ قُلْنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ يَتَوَضَّأُ فَاذَّ بِالسَّوَاكِ :

ترجمہ (۲۳۰): حضرت ابو بردہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ میں (ایک مرتبہ) رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو میں نے آپ کو اپنے ہاتھ سے سوک کرتے ہوئے پایا اور آپ کے منہ سے اُغ اُغ کی آواز نکل رہی تھی اور سوک آپ کے منہ میں (اس طرح) تھی جس طرح آپ تے کر رہے ہوں۔

ترجمہ (۲۳۱): حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب رات کو اٹھے تو اپنے منہ کو سوک سے صاف کرتے تھے، تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: سوک کرنے کا ثبوت اگرچہ تواتر کے ساتھ ہے، تاہم امام بخاریؒ نے اس کی فضیلت کے بارے میں احادیث روایت نہیں کیں، اور نہ اپنے تراجم ابواب میں اس کا اہتمام کیا، البتہ ایک عمدہ حدیث بجائے کتاب الطہارۃ کے کتاب الاصلۃ باب السواک یوم الجمعہ ۱۲۲ میں لائیں گے، ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ وہ بھی شافعی کی طرح سوک کو مستحبات نماز سے شمار کرتے ہوں گے، وہاں جو حدیث وہ ذکر کریں گے وہاں لفظ من کل صلوة ہے۔

پھر یہ کہ حنفیہ بھی قیام الی الاصلۃ کے وقت سوک کو مستحب قرار دیتے ہیں، جبکہ دھوکے و دیر ہوگئی ہو، (کیونکہ سوک کی غرض منہ کی صفائی اور تطہیب ہے، جس کی تفصیل آگے آئے گی، لہذا نماز کے وقت اس کی رعایت بدرجہ اولیٰ مستحب ہے یہ نسبت دیگر اوقات استحباب کے) قول فاسخن، پر فرمایا کہ استن سن (یعنی دانت) سے شستن ہے، لہذا اس کا مطلب سوک کو دانتوں پر پھیرنا اور گڑ گڑا دینا ہے اور

نیوشم سے مراد منہ کے اندر کے حصوں کو سواک سے صاف کرنا ہے۔ جو ع سے بھی مراد منہ اور زبان و حلق کے حصوں کی صفائی کرنا ہے، راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ منہ کی بویا بد بو اور صفائی وغیرہ صفائی کا معاملہ عمدہ کے افعال سے زیادہ متعلق ہے، عمدہ کا فعل انہضام وغیرہ بہتر ہو اور غذاؤں کا استعمال احتیاط کے ساتھ ہو نیز ہر غذا کے بعد منہ اور دانتوں کی صفائی عمدہ طور سے کر لی جائے، جو وضو نماز کے وقت صفائی و تطہیب میں زیادہ مبالغہ کی ضرورت نہیں رہتی، لیکن اگر کھانے پر کوئی بودار چڑ (مثلاً کچا پیاز، لہسن وغیرہ) استعمال کی جائے، یا بیہیزی، حقہ وغیرہ پیا جائے تو ظاہر ہے کہ منہ کو بہت سے زیادہ مبالغہ سے صاف کرنے کی ضرورت ہے، تا کہ ایک صحیح الحمد اور صحیح الفاظ اور محتاط آدمی کی طرح منہ صاف رہے، اور پھر وضو نماز کے وقت معمولی طور سے بھی سواک کا استعمال کافی ہو سکتا ہے بلکہ سواک موجود نہ ہونے کے وقت انگلیوں سے بھی دانت اور منہ صاف ہو سکتا ہے، جیسا کہ اس کا ثبوت خود رسول اکرم ﷺ سے بھی ہے، باقی حضور سے جو تہوع کا ثبوت ہے وہ منہ اور حلق سے بلم کی صفائی کے لئے وقت ضرورت ہوا ہوگا، یا تعلیم امت کے لئے ہوگا کہ شخص اپنے منہ کی صفائی کا التزام حسب ضرورت کرے۔

سواک کیا ہے؟ یہاں ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ سواک متعارف ہی مسنون ہے یا موجودہ زمانہ کے برش سے بھی سنت ادا ہو سکتی ہے، تو اس کے متعلق عرض ہے کہ اصل سنت تو متعارف سواک ہی سے ادا ہوگی، جو بیو، نکیر، نیم وغیرہ کٹڑی کی ہوں، اور برش و پوڈ وغیرہ کا استعمال گو صفائی کے مبالغہ میں زیادہ متعین ہو اور اس لحاظ سے وہ بھی بہتر ہوگا مگر سواک کی سنت ان سے ادا نہ ہوگی، البتہ جس وقت سواک دستیاب نہ ہو تو انگلیوں کی طرح ان چیزوں کا استعمال بھی جائز ہوگا، اور ایسی حالت میں ترک سنت بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ سب فقہ میں ہے: ”جس وقت سواک دستیاب نہ ہو تو انگلیوں سے دانت و منہ صاف کرے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے بھی ایسا کیا ہے۔“ عرض مت رتب شرع کٹڑی کی سواک کا اہتمام التزام و احتیاط بطور سنت ضروری ہے اگرچہ وقت ضرورت برش کا استعمال (بشرطیکہ وہ سور وغیرہ کے ناپاک بالوں سے بنا ہوا نہ ہو) اسی طرح دانتوں و مسوڑھوں کی مضبوطی یا کسی مرضی پائیدار یا غیرہ کی رعایت سے منجن و پوڈ کا استعمال بھی جائز و درست ہوگا، تاہم جو فضائل و فوائد نبوی و اخروی سواک کے ماثر ہیں اور آگے ہم ان کا ذکر بھی کریں گے، وہ کٹڑی کی سواک کے ہیں، برش وغیرہ کے نہیں، خواہ ان برشوں کا نام بھی ترغیب و پروپیگنڈے کے لئے ”سواک“ رکھ دیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم

مندرجہ بالا طور لکھنے کے بعد عمدۃ القاری میں حسب ذیل تصریحات ملیں: جس کو سواک نہ ملے تو وہ اس وقت انگلیوں ہی سے منہ اور دانت صاف کرے یعنی حدیث ہے کہ سواک نہ ہو تو انگلیاں بھی کافی ہیں، مگر اس کو ضعیف کہا ہے، دوسری حدیث طبرانی کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اکرم ﷺ سے سوال کیا: کسی شخص کے منہ میں چکنا چٹا کا اثر ہو تو کیا سواک کرے؟ فرمایا، ہاں! میں نے کہا اس طرح کرے؟ فرمایا: اپنی انگلی منہ میں ڈال کر صاف کر لے، پھر مستحب ہے یہ کہ اراک (پیلو کے درخت) کی کٹڑی سے سواک کرے، امام بخاری نے اپنی تاریخ میں اور دوسرے حضرات نے بھی ابو خیرہ صہبی سے نقل کیا کہ میں ایک وفد کے ساتھ سفر پر روانہ ہوا تو حضور اکرم ﷺ نے ہمیں اراک کی سواکوں کا توشہ دیا اور فرمایا: ان سے سواک کرنا، بطبرانی نے اوسط میں حضرت معا بن جبل کی حدیث روایت کی کہ میں نے رسول اکرم ﷺ سے سنا فرماتے تھے کہ کڑیوں کی سواک بہت اچھی ہے مبارک درخت کی ہے، منہ کو خوشبودار بناتی ہے اور دانتوں کی زردی وغیرہ دور کرتی ہے، وہی میری سواک ہے اور مجھ سے پہلے دوسرے انبیاء علیہم السلام کی بھی ہے، یہ بھی مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ریحان کی کٹڑی سے سواک کرنے کو یہ کہہ کر منع فرمایا کہ اس سے جذام کا مادہ حرکت میں آتا ہے۔ (عمدہ ۳۷۵-۳۷۶)

مسواک کے مستحب اوقات

(۱) وضو کے ساتھ (۲) نماز کے وقت (۳) تلاوت قرآن مجید کے لئے (۴) نیند سے بیدار ہو کر (۵) منہ میں کسی وجہ سے بو پیدا ہونے

کے وقت (۶) شب کی نفل نمازوں میں ہر روز کھتوں کے درمیان (۷) جمعہ کے دن (۸) سونے سے پہلے (۹) وتر کے بعد (۱۰) کھانے کے وقت (۱۱) صبح کے وقت (۱۲) (عمدہ ۳۵۸-۳۵۹)

علامہ نوویؒ نے لکھا کہ مسواک تمام اوقات میں مستحب ہے لیکن پانچ اوقات میں بہت ہی زیادہ محبوب و مستحب ہے۔ (۱) نماز کے وقت خواہ پہلے سے یا وضو ہی ہو (۲) ہر وضو کے وقت (۳) قرأت قرآن مجید کے وقت (۴) نیند سے بیدار ہو کر۔ (۵) منہ میں بو آ جانے پر، اور یہ بات کئی طرح ہوتی ہے، جن میں سے کھانے پینے کا ترک اور یووالی چیز کا کھانا، بہت دیر تک مسلسل سکوت (کہ بندہ منہ سے بھی بو آنے لگتی ہے۔) اور کثرت کلام بھی ہے (کہ منہ میں جھاگ آ جاتے ہیں اور محدہ کے اخراجات منہ کی طرف چڑھتے ہیں)

علامہ شامیؒ نے امداد الفتاح سے نقل کیا: مسواک وضو کے خاصائص میں سے نہیں ہے بلکہ وہ دوسرے حالات میں بھی مستحب ہے، جن میں سے منہ کی بو، نیند سے اٹھنا، نماز کا ارادہ کرنا، گھر میں داخل ہونا (کہ اہل خانہ کو منہ کی بو سے اذیت نہ ہو۔) لوگوں کے کسی اجتماع میں شرکت کرنا، اور قرأت قرآن مجید بھی ہے، کیونکہ امام اعظمؒ نے فرمایا: ”مسواک کرنا دین کی سنتوں میں سے ہے۔“ لہذا اس کے لئے سب حالات برابر ہیں۔ (فتح الملہم ۱۴۱۶-۱۴۱۷)

مسواک کے فضائل و فوائد: طحاوی شرح مرقا الفلاح میں ۵۶ فوائد لکھے ہیں اور لکھا کہ ان سب میں سے اعلیٰ فائدہ رب اکبر کی مرضی و خوشنودی کا حصول اور منہ کی پاکیزگی و صفائی ہے اور بخاری میں اس کے فوائد میں سے یہ بھی لکھا کہ وہ موت کے سوا ہر بیماری کی شفا ہے، علامہ زبیدیؒ مثنیٰ نے حضرت ابن عباسؓ سے اس کے دس فوائد نقل کئے: جگر کو درد کرتی ہے (جگر کے معنی یہاں بظاہر پیٹ کے بڑے ہونے کے ہیں اور اشارہ امراض معدہ و طحال و جگر کی طرف ہے یعنی محدہ وغیرہ کی حالت اس سے درست رہتی ہے، واللہ اعلم) نگاہ کی روشنی بڑھاتی ہے، مسودھوں کو مضبوط کرتی ہے، منہ کو پاکیزہ بناتی ہے، بلغم کو صاف کرتی ہے، فرشتے اس سے خوش ہوتے ہیں اور حق تعالیٰ کو راضی کرتی ہے (ابن ماجہ سنن فخر الدین رحمہ اللہ) ہے، نماز کی نیکیوں میں اضافہ کرتی ہے (کہ مسواک والی نماز کا اجر ستر گنا ہو جاتا ہے) جسم کو تندرست رکھتی ہے، دوسرے حضرات علماء امت نے اور فوائد لکھے مثلاً: حافظہ کی قوت کو بڑھاتی اور ترقی دیتی ہے، بال آگاتی ہے (بالوں کی اچھی پیدائش بھی صحت جسم کی دلیل ہے) رنگ نکھارتی ہے (یہ بھی خون صالح کی علامت ہے) علامہ عسائی مثنیٰ نے شرح منظومہ السواک میں یہ اضافہ کیا: مسواک کی نیکی و مداومت غنا کا باعث ہے و سواؤس شیطانی کو دور کرتی ہے، زبان کی فصاحت بڑھاتی ہے، کھانا ہضم کراتی ہے منی کی افزائش کرتی ہے (جو عمدہ صحت کا لازمہ ہے) بڑھاپا جلد نہیں آنے دیتی (یہ بھی اچھی صحت کا اثر ہوتا ہے) کمر کو ترقی دیتی ہے (اچھی صحت سے اعصاب مضبوط ہوتے ہیں) قبر کی مونٹ ہے (کہ نماز جیسی افضل عبادات کا کمال و فضل اس کی وجہ سے حاصل کیا تھا، اس کی وجہ سے قبر میں وسعت و رحمت بھی ہے، اس سے عقل زیادہ ہوتی ہے) (اچھی صحت سے دل و دماغ کی صلاحیتیں بھی ترقی کرتی ہیں، جن کی وجہ سے عقل و فہم کی ترقی ضرور ہوتی ہے) موت کے وقت گلہ شہادت یاد دلاتی ہے، جسم سے روح یہ بھولت نکلتی ہے، بھوک کو دور کرتی ہے، چہرہ کو بانور کرتی ہے، دوسرے کو دور کرتی ہے، فاضل ربوطوں کا ازالہ و اخراج کرتی ہے (امانی الاحبار ۱۲۳۹-۱۲۴۰)

حضرت ابوالدرداءؓ سے ماثور ہے کہ ”مسواک کو لازم پکڑو، اس میں ۲۴۴ فائدے ہیں، سب سے افضل رحمان کی رضا و خوشنودی ہے اور اس کی وجہ سے نماز کا اجر ۷۰ گنا ہو جاتا ہے، وسعت رزق و غناء کا حصول ہوتا ہے، منہ کی بو خوشبو میں بدل جاتی ہے، مسودھوں کو مضبوط کرتی

۱۔ ابوداؤد، مسلم و سنن میں ہے کہ حضرت عائشہؓ سے شریح بن ہانیؓ نے سوال کیا: رسول اکرم ﷺ کھڑے میں تشریف لاکر سب سے پہلے کیا کام کرتے تھے؟ آپ نے بتایا کہ مسواک کرتے تھے اور ابوداؤد و مسلم نے کہا کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: نبی کریم ﷺ جب بھی دن و رات کے وقت سوئے تھے تو وضو سے پہلے مسواک فرماتے تھے۔ (جمع الفوائد ۱۳۷)

ہے، درود کو سکون بخشتی ہے، درود اڑا دھکود در کرتی ہے، فرشتے مسواک کرنے والے کے بار و حق و منور چہرے، اور چمکدار دانتوں کے سبب اس سے مصافحہ کرتے ہیں۔ (عمدۃ القاری ۷/۳۵۷)

باقی تفصائل و فوائد طحاوی سے نقل کئے جاتے ہیں:۔ عمدہ کو درست رکھتی ہے، آدمی کی فصاحت، حفظ و عقل کو بڑھاتی ہے نماز کا اجر ۹۳ گنا یا چار سو گنا تک بڑھا دیتی ہے، حصول رزق کو آسانی اس کی برکت سے ہوتی ہے، دماغ کی رگیں پر سکون رازتی ہیں، قلب کی پاکیزگی حاصل ہوتی ہے، جب مسواک کے ساتھ وضو کر کے نماز کے لئے جاتا ہے تو فرشتے اس کے پیچھے چلتے ہیں، جب مسجد سے نکلتا ہے تو حاملین عرش فرشتے اس کے واسطے استغفار کرتے ہیں، شیطان اس کی وجہ سے دور اور ناخوش ہوتا ہے۔ کھانا اچھی طرح ہضم ہوتا ہے، کثرتِ اولاد کی باعث ہے، بل صراط پر بجلی کی طرح گزر جائے گا، اعمالنا مدامیں ہاتھ میں ملے گا، طاعن خداوندی پر ہمت و قوت ملتی ہے، مضر حرارت بدن کا ازالہ کرتی ہے، نزع میں جلدی ہوتی ہے (ممکن ہے حضور ﷺ نے آخر وقت میں اس کی زیادہ رغبت اسی لئے فرمائی ہو) قضاءِ خواج میں سہولت و مدد حاصل ہوتی ہے، اس شخص کا اجر بھی اس کے لئے لکھا جاتا ہے جس نے اس روز مسواک نہیں کی، جنت کے دروازے اس کے لئے کھل جاتے ہیں، اور فرشتے اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کی اقتداء کرنے والا اور ان کے طریقے پر چھنے والا ہے، اور دوزخ کے دروازے اس سے بند ہو جاتے ہیں، مسواک کرنے والا دنیا سے پاک و صاف ہو کر رخصت ہوتا ہے، ملک الموت اس کی قبض روح کے وقت اسی صورت و ہیئت میں آتے ہیں جس میں وہ اولیاء و انبیاء علیہم السلام کے پاس آتے ہیں، دنیا سے رخصت ہونے کے وقت نبی کریم ﷺ کی حوضِ کوثر کے حریقِ ختم ہو پینے کا شرف حاصل کرتا ہے، بعض علماء نے کہا کہ یہ سب فضائل ماثور و مودی ہیں، البتہ بعض مرفوع اور بعض منقوف ہیں، اگرچہ ان کی اسناد میں کلام ہے (طحاوی ۱۲/۴۱)۔ مسواک کرنے والے کے لئے انبیاء علیہ السلام بھی استغفار کرتے ہیں۔

مسواک پکڑنے کا طریقہ ماثورہ

فقہاء حنفیہ نے حضرت ابن مسعودؓ وغیرہ اسے اخذ کر کے یہ طریقہ لکھا ہے کہ داہنے ہاتھ کی سب سے چھوٹی انگلی مسواک کے نیچے جڑ کی طرف کرے اور انگوٹھا نیچے ہر مسواک کی طرف، باقی تین انگلیاں اوپر کر کے مسواک کرے اور پوری منہ سے پکڑ کر مسواک کرنا منع ہے کہ اس سے مرضِ یواسیر پیدا ہوتا ہے اور لیٹ کر مسواک کرنے کو بھی روکا ہے کہ اس سے تعلق بڑھ جاتی ہے (کمانی مراقی الفلاح ۴/۴۱) یہ بھی مستحب ہے کہ مسواک کی لکڑی نرم و تر ہو، سخت و خشک نہ ہو، اور سیوی بے گروہ کی ہو، اور مسواک منہ کے داہنے حصہ سے بائیں طرف کرے۔ دانتوں کے عرض میں کرے، لمبائی میں نہ کرے (یعنی اوپر سے نیچے کو اس سے مسوڑھے چھلنے کا ڈر ہے) تین بار مسواک دھو کر تین پانی سے کرے اور ابتداء میں بھی مسواک کو استمال سے پہلے دھو لینا مستحب ہے، مسواک چوننا نہ چاہیے، حنفیہ کے یہاں مسواک وضو کے لئے سببِ مکروہ اور نماز کے لئے مستحب ہے، بشرطیکہ مسوڑھوں سے خون نکلنے کا ڈر نہ ہو (کیونکہ حنفیہ کے نزدیک خروج دم ناقض وضو ہے) (کتاب الفقہ ۱/۵۸)

آداب مسواک عند الشافعیہ

سواء انگلی کے کسی صاف کرنے والی غیر مضر چیز سے دانت و منہ صاف کرنا سنن وضو سے ہے لیکن روزہ کی حالت میں زوال کے بعد مسواک کرنا مکروہ ہے اگر کفین دھونے سے قبل مسواک کرے تو اوڑھے سنت کے لئے نیچ استیاک بھی چاہیے، اور مسواک کے وقت یہ کلمات بھی مستحب ہیں:۔ اللھم بیض بہ استانی و شدد بہ لسانی و ثبت بہ لہانی و بارک لہ فیہ یا ارحم الراحمین!

عند الحنا بلہ: خشک لکڑی سے مسواک کرنا مکروہ ہے، اور مسواک تمام اوقات میں سنت ہے، البتہ بعد زوال روزہ دار کے لئے تر و خشک ہر لکڑی سے مکروہ ہے، اور زوال سے قبل بھی اس کے لئے سنت خشک لکڑی سے ہے، گوتر سے بھی مباح ہے (کتاب الفقہ ۱/۵۹)

بحث و نظر: مسواک کے بارے میں محقق عینیؒ نے عمدة القاری ۲۵۶-۳ میں چودہ وجوہ سے کلام کیا ہے، جس میں سب سے پہلی بحث یہ ہے کہ اس کا درجہ واجب کا ہے یا سنت کا وغیرہ، اور یہاں حدیث الباب کے تحت بھی انھوں نے عنوان استنباط احکام کے تحت حسب ذیل مختصر تبصرہ کیا ہے:-

”حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ مسواک کرنا سنت مؤکدہ ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے اس پر شب و روز مواظبت کی ہے یعنی پابندی و اہتمام کے ساتھ عمل فرمایا ہے اور اس کے مندوب شرعی ہونے پر اجماع ہو چکا ہے، حتیٰ کہ امام ابوہاشمؒ نے تو اس کو وضو کا جزو قرار دے دیا ہے اور یہ کثرت احادیث سے حضور ﷺ کی مواظبت ثابت ہوئی ہے، اگرچہ اکثر روایات میں کلام ہوا ہے اور مواظبت پر سب سے زیادہ قوی و صحیح حدیث وہ ہے جس سے حضور اکرم ﷺ کی مسواک کی پابندی و اہتمام وقت و فضا میں ثابت ہے جیسا کہ بخاری شریف میں ہے حضرت عائشہؓ ذکر کرتی ہیں کہ (مرضی وفات نبی اکرم ﷺ میں) ”بھائی عبدالرحمن بن ابی بکر حضور اقدس میں آئے، اس وقت آپ میرے سینہ سے ٹیک لگائے ہوئے تھے عبدالرحمن کے پاس ایک (عمدہ) تر تازہ مسواک تھی، جس سے وہ اپنے دانت مہ صاف کرتے تھے، حضور ﷺ نے اس پر لپٹائی ہوئی نظر اٹالی تو میں نے اس کو عبدالرحمن سے لے کر اپنے دانتوں سے چلایا اور نرم کر کے حضور کے سامنے پیش کی اور آپ نے اس کو استعمال فرمایا۔“

مسواک سنت وضو ہے یا سنت نماز

محقق عینیؒ نے لکھا کہ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ وضو کی سنت ہے، دوسرے نماز کی سنت بتلاتے ہیں، تیسرے وہ ہیں جو دین کی سنت قرار دیتے ہیں اور یہی قول سب سے زیادہ قوی ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی منقول ہے، پھر صاحب ہدایہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ مسواک کا درجہ احتیاج ہے اور امام شافعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں، لیکن حزم نے کہا کہ سنت ہے، اور اگر ہر نماز کے لئے ہو سکے تو افضل ہے، البتہ ان کے نزدیک جمعہ کے دن لازم و فرض ہے، ابو حامد اسراہیلیؒ اور ماری نے اہل طہار سے وجوب نقل کیا ہے، اور اسحق سے بھی وجوب منقول ہے کہ اگر عہد اس کو ترک کر دے تو نماز صحیح نہ ہوگی، لیکن علامہ نوویؒ نے کہا کہ یہ بات اسحق سے صحت کو نہیں پہنچی (عمدة القاری ۱۹۵۵)۔

اس موقع پر محقق عینیؒ نے صاحب ہدایہ کی ایک تعبیر پر بھی نقد کیا ہے جو آئندہ اپنے موقع پر آ جائے گا، ان شاء اللہ تعالیٰ حضرت محقق عصر علامہ عثمانیؒ قدس سرہ نے فتح الملہم میں لکھا:- بہت سے شافعیہ و حنفیہ نے وضو کے وقت بھی اور نماز کے لئے کھڑے ہونے پر بھی مسواک کو مستحب کہا ہے، لہذا جن لوگوں نے ان دونوں کا اس بارے میں اختلاف نقل کیا ہے، شاید ان کا مقصد اس امر میں اختلاف بتلانا ہے کہ حضور ﷺ نے جو فرمایا کہ میری امت پر شاق نہ ہوتا تو میں مسواک کو واجب کر دیتا، وہ کس جگہ کے لئے ہے وضو کے وقت بھی اور نماز کے واسطے تاکہ اس جگہ کی مسواک کو یہ نسبت دوسرے موضوع کے زیادہ مؤکدہ ہونے کا درجہ دیا جاسکے اور حقیقت میں اس بحث کا مدار الفاظ حدیث پر ہے، کیونکہ بعض روایات میں لولا ان انشق علی امتی لا مرتھم بالسواک مع کل وضوء ہے اور بعض میں عند کل وضوء ہے وضو ہے اور بعض میں عند کل صلوٰۃ، پھر ایک روایت بخاری میں من طریق مالک عن ابی الذنادن عن الاعرج عن ابی ہریرۃ میں مع کل صلوٰۃ بھی ہے (یروایت بخاری ۱۳۲۱ باب السواک یوم الجمعہ میں ہے) مگر خود حافظ ابن حجرؒ نے اس لفظ کو شاذ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ میں نے

سے محقق عینیؒ نے عمدة القاری ۲۵۶-۳ میں لکھا کہ روایت مسند احمد و ترمذی سے اسی کی تائید ہوتی ہے، جس میں چار چیزوں کو انبیا و مرسلین کی سنت بتلایا گیا تھا، مسواک، طہارت، نکاح کرنا، اور روایت مسلم میں ہے کہ جس چیز میں فطرت سے ہیں، ان میں بھی مسواک کا ذکر ہے، بزار کی حدیث ہے کہ طہارت چار ہیں، قص، انکسار، ب، طلق العانہ، تنکیم الاظفار و سواک (مؤلف)

موطا (امام، لک) کی روایات میں سے کسی روایت میں صلیفہ نہیں دیکھا، اور معمر بن عیسٰی کی روایت میں ہے بھی تو لفظ عند کل صلوٰۃ ہے (مع کل صلوٰۃ نہیں ہے) اور اسی طرح نسائی میں عن قتیبہ عن، لکھ اور مسلم میں بھی یہ طریق ابن عیینہ عن ابی الزناد ہے۔ اور اس کی مخالفت سعید بن ابی ہلال عن الاعرج سے ثابت ہے، جنھوں نے مع کل صلوٰۃ کی جگہ لفظ مع الوضوء روایت کیا ہے اور اس کی تخریج امام احمد نے بھی اسی طریق سے کی ہے (فتح الباری ۲/۲۵۶) اور یہ طریق ابی سلمہ عن ابی ہریرہ روایت یہ لفظ عند کل صلوٰۃ بوضوء، ومع کل وضوء، بسوالت سبحان غرض جس نے بھی لفظ اصلوٰۃ کی روایت کی ہے اس نے عند کا لفظ ضرور ذکر کیا ہے اور جس نے وضو کا ذکر کیا ہے تو اس کے ساتھ کبھی مع کو اور کبھی عند کو ذکر کیا ہے، اور علامہ رضی نے شرح کا فہم میں تصریح کی ہے کہ عند کا لفظ تو قریب حسی یا معنوی دونوں پر دلالت کرتا ہے اور یہ نسبت مع کے عام ہے، کہ اس سے صرف معیت زمانی یا معیت مکانی معلوم ہو سکتی ہے لہذا جہاں معیت ہوگی وہاں عندیت کا تحقق ضرور ہوگا، اور اس کا عکس ضروری نہیں، پس تمام روایات پر نظر کرنے سے معلوم ہوا کہ نبی کریم ﷺ کی مراد ہر نماز کے لئے مسواک واجب کرنے سے یہ تھی کہ اس کے مقابلہ میں اور اس کے لئے مشروع ہو، جیسے وضو ہر نماز کے لئے مشروع ہے یعنی ہر نماز وضو کے ساتھ ہونی چاہیے (جس طرح ہر نماز کے وقت وضو کا قریب حسی ضروری نہیں بلکہ معنوی کافی ہے کہ وضو خواہ سابق ہی ہو مگر ہر نماز سے متصل و لصق ہو سکے، اسی طرح جب ہر وضو کے ساتھ مسواک ہوگی تو وہ بھی ہر نماز سے متصل ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔

اس بارے میں صحیح ابن حبان کی روایت کا عین جہت صریح ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: اگر میں اپنی امت پر شاق نہ جانتا تو ان کو ہر نماز کے وقت ہر وضو کے ساتھ مسواک کا حکم کر دیتا (نقلہ فی ثلث الاطوار) علامہ بیہقی نے اس کی اسناد کو صحیح کہا، اس سے معلوم ہوا کہ جس مسواک کی نہایت تاکید ہر نماز کے وقت مقصود تھی، اس کا عمل و موقع وضوی ہے، قیام تحریر کا وقت نہیں ہے، پھر یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ مسواک مطہرۃ العلم ہے جیسا کہ حدیث نسائی میں ہے اور اس سے لوگوں کے منہ پاکیزہ و نظیف ہوتے ہیں جو قرآن مجید کے راستے اور مرکز گاہ ہیں، جیسا کہ اس کی طرف حدیث بزار میں اشارہ ہوا ہے اور اس کی اسناد کو عراقی نے جید کہا ہے، لہذا مناسب یہی ہے کہ اس کا عمل و موقع مضمرہ ہی کا وقت ہو، ہا قیام تحریر کے وقت تو اس کے استحباب سے بھی ہمیں انکار نہیں ہے بلکہ دوسرے مواقع استحباب کی طرح اس کو بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہاں تو بحث اس امر کی ہے کہ عمل و موقع کون سا ہے، جس میں نبی کریم ﷺ مسواک کو واجب کر دینا چاہتے تھے، اور امت کی مشقت کا خیال فرما کر اس کو واجب نہ کیا، وہ ظاہر ہے کہ وضوی کا عمل ہو سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

رد المحتار میں ہے کہ نماز کے وقت مسواک کے احتیاط سے انکار کیے گیا جاسکتا ہے جبکہ اس میں رب العالمین کے ساتھ مناجات ہوتی ہے، اور ہم تو انسانوں کے کسی اجتماع و جلسہ کے وقت بھی مسواک کو مستحب مانتے ہیں، علامہ ابن دقیق العید نے فرمایا: قیام نماز کے وقت مسواک کے احتیاط کی علت یہ ہے کہ وہ حالت (خاص طور سے) حق تعالیٰ سے تقرب کی ہے، لہذا وہ حالت کمال طہارت و نظافت کی ہونی ہی چاہیے، تاکہ عبادت کا شرف ظاہر ہو، اور بزار میں حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ اس وقت مسواک کا تعلق اس فرشتے سے ہے جو نماز کے منہ سے قرآن مجید سننے پر مامور ہے، اور وہ فرشتہ (قرآن مجید سننے ہوئے) نمازی سے قریب ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ اپنا منہ نمازی کے منہ پر رکھ دیتا ہے، لیکن یہ آثار ہماری سابق تحقیق کے منافی و مخالف نہیں ہیں (کیونکہ ان سے جو احتیاط ثابت ہوتا ہے اس کے قائل ہر بھی ہیں مگر نہیں ہیں) (فتح الباری ۱/۴۲۶)۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے گرامی اور خاتمہ کلام

آپ نے فرمایا: حنیف نے دیکھا کہ مسواک کا علاقہ و مناسبت طہارت و نظافت سے زیادہ ہے، اس لئے اس کو سنن وضوء میں سے لے لیا۔ یہاں فتح الباری میں قریباً منہا مشرعاً لاجلہا کا لفظ مع کل وضوء چھپا ہے لیکن صحیح عبارت کا لفظ مع کل وضوء ہے جیسا کہ ابی الاضہار ۲/۲۲۸ میں ہے یا کا لفظ مع کل صلوٰۃ ہے جو زیادہ مناسب مقام ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)

قرار دیا اور اس کی ایک بڑی نقلی دلیل یہ ہے کہ معانی الآثار طحاوی و سنن ابی داؤد کی احادیث سے ثابت ہے کہ حضور اکرم ﷺ پر ہر نماز کے وقت وضو کرنا فرض تھا خواہ آپ پہلے سے پاؤں ہوں یا نہ ہوں، اس کے بعد یہ حکم منسوخ ہو کر مسواک کا حکم رہ گیا اس سے معلوم ہوا کہ مسواک وضو کا جزو ہے نماز کا نہیں، اسی لئے وضو کا ایک جزو باقی رہ گیا۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ امام طحاوی نے جو صحیح کا ذکر کیا ہے، اسی کی تائید سید احمد کے ان صریح الفاظ سے بھی ہوتی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو ہر نماز کے وقت وضو کا حکم تھا خواہ آپ طار ہوں یا غیر طار ہوں، پھر جب آپ پر یہ حکم شاق ہوا تو آپ کو ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم کیا گیا، اور بغیر حلیہ حدث کے بھی جو وضو کا حکم تھا وہ اٹھا لیا گیا۔ (الفتح اربانی ۲۵۴ باب الوضوء نکل صلوة) یہاں حاشیہ میں شیخ احمد عبد الرحمن البنا الساعانی نے لکھا کہ امام طحاوی نے لکھا:۔ دو احتمال ہیں یہ کہ خاص آپ پر ہر نماز کے لئے وضو فرض تھا پھر وہ فتح مکہ کے دن حدیث پریدہ سے منسوخ ہو گیا (جو مسلم میں ہے کہ حضور ﷺ نے یوم النحر میں متعدد نمازیں ایک وضو سے پڑھیں۔ حضرت عثر نے عرض کیا کہ آج تو آپ نے وہ کام کیا جو پہلے نہیں کرتے تھے، یعنی کئی نمازیں ایک وضو سے آپ نے فرمایا۔ میں نے ایسا عدا کیا ہے) دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ ایسا احتیاج کرتے ہوں، اور اس خیال سے کہ لوگ واجب نہ سمجھیں بیان جواز کے لئے ترک فرمایا۔ شیخ بنانے یہ بھی لکھا کہ امام طحاوی کا ذکر کردہ پہلا احتمال زیادہ ظاہر ہے، کیونکہ لفظ "نہ" سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ مامور تھے اور ہر نماز کے لئے وضو آپ پر فرض تھا۔ (الفتح اربانی ۲۵۴) حضرت شاہ صاحبؒ نے جو استدلال حدیث مذکور سے فرمایا ہے، اس کی طرف خود امام طحاوی نے بھی توجہ نہیں فرمائی، حالانکہ یہ استدلال بہت ہی لطیف و عمدہ ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام طحاوی نے شانعیہ و حنفیہ کے مسلک میں کوئی خاص فرق محسوس نہیں کیا کہ دونوں ہی وضو نماز کے لئے مسواک کو مستحب مانتے ہیں، اور ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ بھی اسی امر کو ترجیح دیا کرتے تھے کہ دونوں مسلک متقارب ہیں، پھر اگر سنیت و احتیاج کا فرق کیا جائے تو وہ بھی زیادہ اہم نہیں ہے اور فرمایا کرتے تھے کہ اسی لئے امام طحاوی نے دونوں مذہب کا اختلاف اس بارے میں ذکر نہیں کیا ہے، اور شیخ ابن ہمام نے یہ بھی لکھ دیا ہے کہ مسواک جس طرح سنن وضو سے ہے، سنن صلوة سے بھی ہے اس سے اور بھی زیادہ وضاحت ہوگئی ہے۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اگر حنفیہ کا مشہور قول مذہب سنیت عند الوضوء اور احتیاج عند الصلوٰۃ کا بھی لے لیا جائے تو اس کی معقول توجہ وہ معلوم ہوتی ہے جو ملاحظی قاری نے شرح مشکوٰۃ میں لکھی ہے:۔ ہمارے علماء نے مسواک کو خود نماز کی سنن میں اس لئے داخل نہیں کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کی کسی حدیث سے آپ کا قیام نماز کے وقت مسواک کرنا ثابت نہیں ہے، لہذا جن احادیث میں لا ۱۔ مسرتھم بالسنواک عند کُلِّ صلوٰۃ بھی مروی ہے اس کو بھی وضو وضو پر ہی محمول کرتے ہیں، جس کی تائید رولعب طبرانی و احمد سے بھی ہوتی ہے جن میں مندرجہ وضو ہے، دوسرے یہ کہ مسواک سے خون نکلنے کا احتمال ہے اگر اس کو سنن صلوة میں سے کر دیں تو یہاں اوقات نماز جماعت بھی فوت ہوگئی کہ نماز کے لئے کھڑا ہوا مسواک کی مسوڑھوں سے خون نکل آیا تو پھر وضو کرنا پڑے گا اور اتنے وقت میں جماعت کی نماز بھی ختم ہو سکتی ہے اور اگر کوئی وقت سے پہلے پاؤں وضو نہ کرے جس کی بڑی فضیلت ہے تو وہ بھی اس فضیلت سے ہمیشہ محروم رہے گا کہ مسواک سے خون نکلنے کا احتمال اکثری ہے (

مالکیہ تائید حنفیہ میں

علامہ ابن رشد الکبیر نے "المقدمات" میں ذکر کیا کہ امام مالکؒ کے نزدیک بھی مسواک کرنا وضو کے سننات میں سے ہے، لہذا ان کا مذہب بھی حنفی کی طرح ہوا۔ (معاف السنن ۱۳۶)۔

صاحب تحفۃ الاحوذی کی داد و تحقیق

آپ نے ملا قاری کی پوری تحقیق نقل کر کے، حسب ذیل تبصرہ کیا:۔ (۱) بخاری میں روایت مع کل صلوٰۃ کی ہے، اگرچہ مسلم میں یہی روایت عند کل صلوٰۃ ہے، پس اگر کل صلوٰۃ سے مراد کل وضو لیس گے جیسا کہ ملا علی قاری اور دوسرے علماء حنفیہ کہتے ہیں تو یہ بات علماء حنفیہ میں سے بھی صوفیہ کے خلاف ہوگی، جنہوں نے کل صلوٰۃ کو وضو پر محمول نہیں کیا، بلکہ نماز ہی کے لئے سمجھا ہے۔

پھر عاید المقصود سے نقل کیا کہ اگر عند کل صلوٰۃ کو بھی وضو پر محمول کریں گے، اور مسواک کا تعاقب نماز کے وقت احتمال خروج دم یا استسقاء کی وجہ سے نہ کریں گے تو آثار صحابہ کے خلاف ہے جو اپنے کانوں پر مسواک رکھا کرتے تھے، اور قیام نماز کے وقت بھی مسواک کیا کرتے تھے، پھر انہوں نے وہ آثار نقل کئے ہیں، نیز ایک حدیث طبرانی کی پیش کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ اپنے دولت کدہ سے جب بھی نماز کے لئے نکلتے تھے تو مسواک فرماتے تھے۔

ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ مع کل صلوٰۃ والی روایت پر حافظ ابن حجر نے کلام کیا ہے لیکن صاحب تحفہ نے اس کا کچھ ذکر نہیں کیا یہ اہل حدیث کا طریقہ نہ ہونا چاہیے کہ حافظ ابن حجر جیسے حافظ الدین کے نقد کو بھی نظر انداز کر دیا جائے، پھر عند اور مع کے فرق کو بھی صاحب تحفہ نے ذکر نہیں کیا، گویا عربیت کے قواعد سے بھی صرف نظر کر لی ہے، یہ کیا انصاف و تحقیق ہے؟

صاحب مرعۃ کا ذکر خیر

آپ نے تو بڑی جسارت کے ساتھ یہ بھی لکھ دیا کہ حسب بخاری میں مع کل صلوٰۃ وارد ہے اور کلمہ عند مع کی حقیقت ہر قسم کا اتصال ہے حیا ہو یا عرفا، لہذا مسواک کے نماز کے ساتھ بھی سنون ہونے کی بڑی دلیل موجود ہوگی، جو ان لوگوں کے خلاف ہے، جو مسواک کو سنن صلوٰۃ میں شمار نہیں کرتے اور سنن مجبہ صریح کو کفر و تعلیمات کے ذریعہ رد کرتے ہیں اس (مرعۃ ۲۵۸)

ہم بتلا چکے ہیں کہ عربیت کی رو سے عند اور مع میں فرق ہے، پھر دونوں کی حقیقت ایک ہی قرار دینا کیسے صحیح ہو سکتا ہے، اسی طرح سے ولایت بخاری کے لفظ مع کل صلوٰۃ پر جو کلام حافظ نے کیا ہے اس کو صاحب مرعۃ نے بھی حذف کر دیا ہے پھر اس استدلال پر کہ حضور ﷺ سے قیام نماز کے وقت مسواک کرنے کی کوئی روایت نہیں ہے، صاحب مرعۃ نے لکھا کہ یہ امر بہت ہی بعید ہے کہ حضور ﷺ امت کو تو ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم فرمائیں اور خود نہ کریں، اور خود آپ کا مکمل طبرانی کی روایت سے ثابت بھی ہے اور وہی طبرانی کی روایت ذکر کی جو صاحب تحفہ نے ذکر کی ہے۔

حیرت ہے کہ یہ حضرات محدث ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں مگر معانی حدیث پر غور کرنے کی زحمت گوارہ نہیں کرتے، اگر حضور ﷺ گھر سے نکلنے سے قبل مسواک فرماتے تھے تو اس سے قیام صلوٰۃ کے وقت مسواک کرنا کیسے ثابت ہو گیا؟ پھر جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں حضور ﷺ پر تو مسواک کرنا فرض تھا، پہلے وضو کے ضمن میں ہر نماز کے وقت تھا، پھر وضو کا حکم منسوخ ہوا تو صرف مسواک کی فریضت باقی رہ گئی تو اس سے دوسروں کے لئے مسواک کا ہر نماز کے وقت مشروع ہونا کیسے ثابت ہوگا؟

اس کے علاوہ گزارش ہے کہ مسواک کا مستحب طریقہ جو حدیث سے بھی ثابت ہوا یہ ہے کہ اس کو استہمال سے قبل بھی دھوئیں اور بعد کو بھی اور تین مرتبہ دھو کر ہر مرتبہ جدید پانی کے ساتھ مسواک کرنا بھی مستحب لکھا ہے، اسی لئے ابو داؤد نے باب غسل السواک کا بھی باب باعدھا ہے، اور کیف یتساک کے تحت حضور ﷺ سے طرف لسان پر مسواک پھر اٹارنا اور تبووع کا ذکر کیا ہے، ان سب کیفیات ماثورہ سے جو مسواک کرنے کا مسنون طریقہ ثابت ہوتا ہے وہ خالص نماز کے وقت اور مسجد کے اندر دشوار ہے، اور اسی کو حنفیہ نے کہا ہے کہ مسجد میں ازالہ لفظ وغیرہ

کی کوئی صورت موزوں نہیں ہے، علماء اہل حدیث نے شریعت کے پورے حراز کو تو سمجھا نہیں اور اعتراضات شروع کر دیئے، پھر جو کچھ انھوں نے روایت طبرانی سے ثابت کیا وہ بھی خارج مسجد ہی ثابت ہوا، اس لئے حنفیہ پر طعن مناسب نہیں، رہا یہ کہ بعض صحابہ کرام اپنے کانوں پر مسواک رکھتے تھے اور نماز کے وقت مسواک کرتے تھے تو اس کے جواب کا اشارہ ہم کر چکے ہیں کہ وہ مسواک کا مسنون و مستحب طریقہ نہیں ہے کیونکہ اس میں نہنگی ہمار مسواک کو صواب گمایا ہے، نہ اس سے منہ کی بدبو یا بلغم وغیرہ کا ازالہ ہوا، اور محض دانتوں پر نہایت ہلکے سے مسواک پھرا لینا تاکہ خون بھی نہ نکلے جس کو صاحب مرعۃ نے لکھا ہے، یہ مسواک کرنے کی دوا الگ الگ قسمیں بنا دیتا ہے، جس کا ثبوت ہونا چاہیے اور صاحب مرعۃ نے تو زبان پر بھی ہلکے سے مسواک پھیرنے کی ہدایت کی ہے حالانکہ اس پر آج کل کے اہل حدیث بھی عمل نہیں کرتے، ہم نے حرمین شریفین میں بھی دیکھا کہ جیب سے مسواک نکال کر بغیر تحریمہ سے قتل یوں ہی دانتوں پر پھیر کر جیب میں رکھ لیتے ہیں کیا یہی مسواک کا مسنون طریقہ ہے اور اسی کے فوائد مذکورہ علماء نے لکھے ہیں؟ اور وہ مسنون جو شروع اور بار بار سننے پانی سے مسواک کو دھونا کیا نماز کے وقت ختم ہو گیا اور صرف ضابطہ کی خاند پر ہی باقی رہ گئی؟

بحث ختم ہو رہی ہے اور الحمد للہ پوری طرح سے یہ بات واضح ہو گئی کہ حنفیہ کا مسلک روایت و روایت کی روشنی میں سب سے زیادہ قوی ہے کہ مسواک کی اصل سیاق و سباق سے وابستہ ہے اور انتخابی درجہ دوسرے اوقات میں بھی ہے۔ اور ان میں قیام نماز کا وقت بھی ہے اس سے حنفیہ کو بھی انکار نہیں، البتہ وہ نماز کے وقت بھی صرف ضابطہ کی خاند پر ہی کو کافی نہیں سمجھیں گے بلکہ مسواک اسی شان سے کرائیں گے جو وضو کے ساتھ ہے اور جس سے پوری نظافت حاصل ہو، اسی لئے اگر خون نکلنے کا احتمال ہو یا کسی کے سوڑھوں سے خون نکلنے کی عادت ہو تو اس کے لئے مسواک کو مستحب نہ کہیں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلہ التمام۔

بَابُ دَفْعِ السَّوَاكِ إِلَى الْإِكْتِبَارِ وَقَالَ عَفَّانٌ حَدَّثَنَا حُضْرُونُ جُوَيْرِيَّةُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَرَأَيْتُمْ أَنْتَوُكُمُ بَسَوْا كَبَفَجَاءَ بَنِي زُحْلَانَ أَخَذَ هُمَا الْكُتْبَارَ مِنَ الْآخِرِ فَنَافَا وَكُتَّ السَّوَاكِ الْأَضْفَرُ مِنْهُمَا فَقِيلَ لِي كُتْبَارُ فَذَفَعْتُهُ إِلَى الْإِكْتِبَارِ مِنْهُمَا. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ اِخْتَصَرَ نَفَعًا عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ أَسَمَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ.

ترجمہ: بڑے آدمی کو مسواک دینا، عفان کہتے ہیں کہ ہم سے شحر بن جویریہ نے نافع کے واسطے سے بیان کیا، وہ ابن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے اپنے آپ کو دیکھا (خواب میں) مسواک کر رہا ہوں تو میرے پاس دو آدمی آئے، ایک ان میں دوسرے سے بڑا تھا میں نے چھوئے کو مسواک دی تو مجھ سے کہا گیا کہ بڑے کو دو، تب میں نے ان میں سے بڑے کو دی، ابو عبد اللہ بخاری کہتے ہیں کہ اس حدیث کو فہیم نے ابن المبارک سے بواسطہ اسامہ و نافع حضرت عبد اللہ ابن عمر سے مختصر طور پر روایت کیا ہے۔

تشریح: اس باب سے مسواک کی فضیلت معلوم ہوتی ہے کہ فضل چیز ہی بڑے کو دی جاتی ہے، محقق عینی نے لکھا کہ ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ سے حدیث مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ مسواک کر رہے تھے، آپ کے پاس دو شخص تھے جن میں سے ایک دوسرے سے بڑا تھا، اس وقت آپ پر مسواک کی فضیلت میں وہی آئی کہ ان میں سے بڑے کو مسواک دے دیجئے! اس کی اسناد صحیح ہے، نیز اس باب کی مناسبت باب سابق سے ظاہر ہے۔ محقق عینی نے یہ بھی لکھا کہ امام بخاری نے یہ حدیث الباب بغیر روایت کے ذکر کی ہے لیکن دوسروں نے اس کو موصول روایت کیا ہے جیسے ابوعوانہ و ابویوسف و اسمانی وغیرہ نے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: قال عفان الخ سے امام بخاری نے اس طرف اشارہ کیا کہ یہ حدیث بطور متداولہ لی گئی ہے بطور مذاکرہ نہیں، اگر تجدید کے لئے بیٹھ کر حدیث بیان کی جاتی ہے تو یہ مذاکرہ کہلاتا ہے اور اس میں زیادہ ذمہ داری و توجہ سے کام لیا جاتا ہے بہ نسبت متداولہ کے، جس میں حدیث روایت کرنے کی نیت وغرض سے نہیں بیٹھتے بلکہ دوسرے سلسلہ کلام میں حدیث بھی بیان

ہو جایا کرتی ہے گویا مقابلہ کا درجہ مجلس وعظ جیسا ہے، قولہ ارانسی اتسولک سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ خواب کا ہے اور بعض الفاظ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بیداری کا ہے جیسا کہ ابوداؤد میں ہے، لہذا بعض حضرات نے اس کو قعدہ و واقعات پر محمول کیا اور کہا کہ پہلے تو حضور اکرم ﷺ نے اس کو خواب میں دیکھا تھا پھر وہی واقعہ بیداری میں بھی ہوا، جیسا کہ آپ بہت سی چیزیں پہلے خواب میں دیکھا کرتے تھے اور پھر اسی طرح بیداری میں پیش آیا کرتی تھیں، نقل میں سے معلوم ہوا کہ مسواک فضیلت کی چیز ہے، جس کے بارے میں وحی نازل ہوئی۔

اہم فائدہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں نہایت اہم تحقیق یہ بیان فرمائی کہ انبیاء علیہم السلام جو امور غیب کے بیداری میں دیکھتے ہیں، انکو بھی روایا کہا جاتا ہے یہ کہ روایا خواب کی روایت کو بھی اس لئے کہا جاتا ہے کہ سونے والا ایسی چیزیں دیکھتا ہے جو ظاہر میں دوسرے لوگ نہیں دیکھتے، اسی طرح انبیاء علیہم السلام بیداری میں ان چیزوں کا مشاہدہ کر لیتے ہیں جن کو دوسرے لوگ نہیں دیکھتے

صحیح ابن حبان میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”انا بنسارۃ عیسیٰ و رؤیا امی“ میں حضرت عیسیٰ کی بشارت اور اپنی وادہ مکرمہ کی روایا ہوں) آپ کی والدہ نے وقت ولادت ایک نور شرق سے مغرب تک پھیلا ہوا دیکھا تھا۔ یہ واقعہ بیداری کا تھا مگر اس کو حضور نے روایا فرمایا، اسی طرح سفر و انالیل میں روایا کا لفظ معنی مشاہدات انبیاء علیہم السلام آیا ہے، اسی طرح یہاں مسواک کے قصہ میں بیداری کا مشاہدہ ہوگا جس کو روایا سے تعبیر کیا گیا، اس کی مزید بحث کتاب التفسیر میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

واقعہ سمرج جسنائی کو جو بعض لوگوں نے لفظ روایا کی وجہ سے خواب کی روایت پر معراج روحانی پر محمول کیا، اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق مذکور سے پوری طرح ہوتا ہے، قال ابو عبد اللہ اختصرہ نعیم الخ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ”یعم خراسانی وہی ہیں جن کے حلق میزبان میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں جمہوری روایات بیان کر کے ان کی تنقیص کیا کرتے تھے، ان کی امام صاحب سے مخالفت و عناد میں تو کوئی شک نہیں ہے جس کی ایک وجہ یہ بھی ہوئی کہ وہ قاضی ابومطیعؒ جلی تلمیذ امام اعظمؒ کے پاس مثنیٰ و کتاب کے عہدہ پر تھے، کسی بات پر قاضی صاحب موصوف نے ان کو سزا عقیقہ کر دی، اس کے بعد وہ قاضی صاحب کو گھمئی ہونے کا الزام لگاتے تھے، جیسے امام بخاریؒ نے امام محمدؒ کو گھمئی کہہ دیا ہے، حالانکہ امام محمدؒ نے جہم کا رویہ ہے، اور وہ فرمایا کرتے تھے: استوا علی العرش صحیح ہے اور جو اس کے خلاف کہے وہ جہمی ہے اور مسایہ ابن حاتم میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے جہم کے ساتھ مناظرہ کیا اور آخر میں اس کو کفر کہہ کر اپنی مجلس سے باہر نکال دیا، پھر تعجب ہے کہ کس طرح لوگوں نے اکابر حنفیہ کو جہمیت کے ساتھ مطعون کیا ہے، اور بے دلیل متهم کیا۔ واللہ المستعان۔

تاہم ہیرا خیال ہے کہ جمہوری روایات خود نہیں گھڑتے ہوں گے، بلکہ بہت سے بے وقوف اور سادہ لوح لوگوں کی طرح دوسرے لوگوں کی جمہوری باتوں کو بلا تحقیق کے چلتی کر دیتے ہوں گے یہ بات حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنی غایت تقویٰ و احتیاط کے تحت بطور حسن ظن کے فرمائی ہے اور غالباً اس لئے بھی کہ جمہور نہ صرف امام بخاریؒ کے استاذ بلکہ رجال صحیح بخاریؒ میں سے بھی ہیں، کیونکہ حضرت قمر ماتے تھے۔

”یہ کہنا صحیح نہیں کہ امام بخاریؒ نے جمہور سے صرف استشہاد کیا ہے اور اصول کے طور پر روایت نہیں کی، کیونکہ اصول میں بھی روایات موجود ہیں، جیسے باب فضل استنبال القبلہ ۵۶ میں حدیثنا فیہم الخ سے روایت موجود ہے اور دوسری جگہ بھی ہے۔“

ہم اس قسم کی بحثوں سے پہلے فارغ ہو چکے ہیں اور انہوں سے کہ ہم حالات و واقعات سے مجبور ہو کر اس قدر حسن ظن کو نہا پنا سکے، اور جب امام بخاریؒ جیسے عظیم المرتبت انسان امام محمدؒ کو گھمائی، اور امام اعظمؒ کو مترک اور گمراہ و غیرہ تک لکھ گئے، تو فہم وغیرہ کی طرف صفائی کہاں تک پیش کی جاسکتی ہے؟ او کان امر اللہ قدر امقدور! ولا نقل الا ماہوضی بہ دینا ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم،

لے بعض اباباری ۳۳۵ میں ۵۲: ۵۳ لفظ چھپ گیا ہے اور حقیقہ جلی نے ۵۶ میں فہم کے حالات میں لکھا ہے کہ ان سے قرآن کے بارے میں پوچھا گیا تو وہ حسب مراد جواب دے سکے اس لئے سامرا کے قید خانہ میں محبس کئے گئے تا آنکہ وہیں ۳۲۸ میں برنارنہ خائف ابی الخن بن ہارون الرشید فوت پائی۔ (مؤلف)

عجیب بات ہے، ایک طرف جیسے حضرات ہیں، جن کے لئے صفائی پیش کرنی دشوار ہو رہی ہے دوسری طرف اس حدیث کے راوی عصفان ہیں جن کے حالات میں محقق یحییٰ نے لکھا: "ان سے بھی طلق قرآن کے بارے میں سوال ہوا، لیکن کسی طرح "م القرآن مخلوق" کہنے پر تیار نہ ہوئے، اور حکام جرح و تعدیل میں سے تھے، ایک شخص کی جرح و تعدیل کا معاملہ پیش آیا اور ان کو دس ہزار شرفیاں پیش کی گئیں کہ آپ ان کے بارے میں صرف سکوت کر لیں، نہ عدل کہیں نہ غیر عدل، تو رقم مذکورہ ٹھکرا دی اور کہا کہ ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کہ میں کسی کا حق باطل کروں (یعنی جو عدل ہے اس کو ضرور عادل کہوں گا اور غیر عادل کو بھی ضرور غیر عادل بتلاؤں گا تاکہ لوگ مبالغہ میں نہ پڑیں) آپ کی وفات ۲۴۰ھ میں ہوئی۔ رحمہ اللہ رحمۃً واسعہ۔ (عمدة القاری ۱-۹۵۶)

فوائد و احکام: محقق یحییٰ نے لکھا: (۱) حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ حاضرین میں سے اکابر کا حق اصغر پر مقدم ہے اور یہی سنت سلام، تحیہ، شراب، طیب وغیرہ میں بھی ہے اور رسوا ہونے کے وقت بھی رکوب میں زیادہ عمر والے کو مقدم کرنا چاہیے اور اس طرح کی دوسری باتوں میں بھی رعایت ہونی چاہیے (۲) دوسرے کی مسواک استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے، البتہ سنت یہ ہے کہ اس کو دھو کر استعمال کرے (۳) مسواک کی فضیلت معلوم ہوئی، مہلب نے فرمایا: زیادہ عمر والے کی تقدیم ہر چیز میں کرنی چاہیے، جبکہ لوگ ترتیب سے نہ بیٹھے ہوں، جب ترتیب سے ہوں تو پھر سنت یہ ہے کہ دائیں سے شروع کرے (عمدة ۱-۹۵۷) ایسا ہی فتح الباری میں ابن بطال وغیرہ سے نقل ہوا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے شرح تراجم کے تحت لکھا: نبی کریم ﷺ کی عادت یہ تھی کہ جب کوئی معمولی چیز آتی تو چھوٹوں کو عنایت فرماتے تھے، اور جب کوئی بڑی چیز آتی تھی تو بڑوں کو دیتے تھے، اس پر آپ نے مسواک بھی چھوٹے کو دی اور اس کو چھوٹا سمجھا تو آپ سے کہا گیا کہ بڑے کو دیجئے! اس سے خدا کے نزدیک مسواک کی فضیلت و بڑائی معلوم ہوئی۔

بَابُ فَضْلِ مَنْ بَاتَ عَلَى الْوُضُوءِ

(رات کو پا وضو سونے والے کی فضیلت)

(۲۴۲) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ قَالَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ أَنَا سُفْيَانُ عَنْ مُنْصَوِّرٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا نِيتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وَضُوءًا كَ لِلصَّلَاةِ ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الْأَيْمَنِ ثُمَّ قُلِ اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ وَقَلْبِي أَمْرِي إِلَيْكَ وَالْجَنَاحَ ظَهْرِي إِلَيْكَ وَغَبَةَ إِلَيْكَ لَا مَلْجَأَ إِلَّا إِلَيْكَ اللَّهُمَّ ائْتِنِي بِكَ الْيَدِ الْأَيْمَنِ وَبِالسَّيِّئِ الْيَدِ الْأَيْمَنِ فَإِنْ مِتُّ مِنْ لَيْلِكَ فَأَنْتَ عَلَى الْفَطْرِ وَوَاجِعُ لَهْنِي أَجْرِي مَا تَكْتُمُ بِهِ قَالَ فَرَدَّ نَهَادًا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا بَلَغْتَ اللَّهُمَّ ائْتِنِي بِكَ الْيَدِ الْأَيْمَنِ الْأَيْمَنِ الْأَيْمَنِ وَرَسُولُكَ قَالَ لَا وَنَبِيِّكَ الْيَدِ الْأَيْمَنِ .

ترجمہ: حضرت براء بن عازب سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تم اپنے بستر پر جاؤ تو اس طرح وضو کر دو جیسے نماز کے لئے کرتے ہو، پھر دائیں طرف کروٹ پر لیٹ رہو اور یوں کہو، اے اللہ میں نے اپنا چہرہ تیری طرف جھکا دیا، اپنا معاملہ تیرے ہی سپرد کر دیا، میں نے تیرے ثواب کی توقع اور تیرے عذاب کے ڈر سے تجھے ہی اپنا پشت پناہ بنایا تیرے سوا کہیں پناہ اور نجات کی جگہ نہیں، اے اللہ جو کتاب تو نے نازل کی ہے میں اس پر ایمان لایا جو نبی تو نے (مخلوق کی ہدایت کے لئے) بھیجا ہے میں اس پر ایمان لایا تو اگر اس حالت میں اسی رات مر گیا تو فطرت (یعنی صحیح دین) پر مرے گا اور اس دعا: سب سے آخر میں پڑھو کہ اس کے بعد کوئی بات نہ ہو، براء کہتے ہیں کہ

میں نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس دعاء دو بار پڑھا، جب میں اسنت بکتا بک الذی انزلت پر پہنچا تو میں نے وُزُوْلُکَ (کالغظ) کہا، آپ نے فرمایا نہیں (یوں کہو) کو نبیک الذی ارسلت۔

تشریح: حدیث الباب سے سونے سے قبل یا وضو ہونے کی فضیلت ثابت ہوئی، محقق یعنی نے لکھا کہ اس باب کو پہلے باب سے مناسبت یہ ہے کہ ہر ایک میں فضیلت و اجر حاصل کرنے کی ترغیب ہے، اور اس کو ابواب سابقہ کے ساتھ لانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بھی تعلقات و ضومیں سے ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہ وضو احداث کی وجہ سے نماز کے لئے نہیں ہے۔ اب چونکہ کتب فقہ میں صرف وضو وضو کا ذکر ملتا ہے اور وہی مشہور ہو گیا اس لئے یہ وضو احداث ضل اور نظروں سے اوجھل ہو گیا ہے اور مسلم شریف کی حدیث میں جو الطہور بشرط الا یحسان "دارو ہے، وہ تمام انواع وضو و اقسام تطہیر کو شامل ہے، اس کا مطلب صرف وضو و معروف نہیں ہے پھر یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص پہلے سے یا وضو ہو تو وہ بھی سونے کے وقت کمر وضو کرے یا نہ کرے، بظاہر حنفیہ کے یہاں اس کا استحباب بحال ہے اور جیسی کہ بھی اگر وہ سونا چاہے تو وضو کر کے سونا چاہیے کیونکہ توبہ الخواکم میں حضرت یحییٰ بن یسوعؒ سے منقول ہے کہ ان سے جیسی کے سونے کے متعلق دریافت کیا گیا تو فرمایا: مجھے پسند نہیں کہ وہ بغیر وضو کے سو جائے، ڈر ہے کہ مر جائے تو اس کے پاس حضرت جبریل علیہ السلام تشریف نہ لائیں، اس کو حضرت مولانا عبدالحی صاحبؒ نے بھی

مطابق میں نقل کیا ہے اور حضرت ابن عمرؓ کا بھی وضو کا معمول تھا، مگر وہ اپنے وضو عہد میں مسح اس نہ کرتے تھے، غالباً ان کے پاس اس کی دلیل ہوگی۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ میرے پاس بھی اس بارے میں متعدد عمدہ اور اچھی سند کی احادیث موجود ہیں۔ تحقیق یعنی نے لکھا: یہ وضو مستحب ہے لیکن اگر پہلے سے یا وضو ہے تو پہلا وضو ہی کافی ہے کیونکہ مقصود طہارت کی حالت میں سونا ہے اس ڈر سے کہ اگر اس رات میں مر جائے تو بے طہارت نہ مرے، دوسرے یہ کہ اس وضو طہارت کی برکت سے اس کو اچھے اور سچے خواب نظر آئیں گے اور شیطانی اثرات سے محفوظ رہے گا (عمدہ ۹۶۰-۱)

حافظ ابن حجرؒ نے یہ رائے لکھی کہ بظاہر حدیث الباب سے تجدید وضو کا استحباب مفہوم ہوتا ہے، یعنی اگر چہ طہارت پر ہو پھر بھی وضو کرے تاہم احتمال اس امر کا ہے کہ یہ امر وضو عند انوم حالت حدیث ہی کے ساتھ خاص ہو۔ (فتح الباری ۲۳۸-۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا: ہمارے فقہاء نے تصریح کی ہے کہ یہ وضو جو سونے سے قبل کرے گا وہ بول و دہرا وغیرہ سے نڈوٹے گا درختی اور یمن العلم ملخص احیاء العلوم امام غزالیؒ میں اسی طرح ہے، راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ بظاہر عدم انقضاء سے مراد یہ ہے کہ جو فضیلت و وضو کی ہے، ان فوائد وضو کی وجہ سے مرتب نہ ہوگی جس طرح خود نوم سے بھی مرتب نہ ہوگی، حالانکہ نوم بھی ناقض وضو ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

دعاء نوم کے معانی و تشریحات:

اسلمت و جہی الیک۔ تحقیق یعنی نے لکھا کہ دوسری روایت میں اسلمت نفسی الیک ہے، وجہ نفس سے مراد یہاں ذات ہے ابن الجوزی نے کہا کہ وجہ حقیقہ بھی مراد ہو سکتا ہے اور وجہ سے مراد قصد بھی ہو سکتا ہے گویا کہتا ہے "میں اپنی طلب سلامتی کے لئے تیرا قصد کرتا ہوں" قرطبی نے کہا کہ وجہ سے مراد قصد و عمل صالح ہے اور ایک روایت میں "اسلمت نفسی الیک و جہت و جہی الیک" بھی ہے۔ حضرت درس کے وقت اکثر اپنی یادداشتوں کے حوالہ دیا کرتے تھے، اور آپ کی نہایت اہم حدیث یادداشتوں کے دو کس تھے جو ہزار ہا برس سے آپ کی وفات کے بعد ضائع ہو گئے اور اب صرف نسخہ آغا حسن نیوی کے اور کچھ کس نیوی کے یادداشتوں میں موجود ہیں جن کو تمام الحروف نے حضرت کے ورثہ سے منگوا کر مجلس علمی ڈابھیل میں محفوظ کر دیا تھا اور مولانا الخان محمد میاںؒ کا ہاتھ لگنے نے رد کثیر صرف کے کے یورپ میں اس کی فوٹو کرنا کہ کچھ نسخے تیار کرانے تھے جو مشہور کتب خانوں اور اہل علم کے پاس موجود ہیں، کاش اوس خبر اس وقت موجود ہوتا تو بڑا کام ہو سکتا تھا۔ و لیکن لا راد لقضائہ۔ مؤلف۔

کردوں کو جمع کیا گیا، جس سے دونوں کا تعارض معلوم ہوتا ہے پھر اسلمت کے معنی سلمت اور اسلمت دونوں کے آتے ہیں، یعنی میں نے اپنی جان تیرے سپرد کر دی کیونکہ میری اپنی ذاتی قدرت کچھ نہیں ہے نہ میری تدبیر جلب منفعت و دفع مضرت کی تیری مشیت کے بغیر کارگر ہو سکتی ہے، لہذا میری جان کے سارے معاملات حیرت انگیز ہیں، جیسا آپ ارادہ کریں گے اسی طرح ہوگا اور اسلمت کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ میں نے آپ کے سامنے پر ڈال دی ہے جو کچھ بھی آپ میرے حق میں فیصلہ یا معاہدہ کریں اس کے سامنے میرا سر تسلیم خم ہے، کسی بات پر مجھے اعتراض کا حق نہیں ہے۔ فوضت امری الیک۔ میں نے اپنے سارے معاملات تجھے سوپ دے دیے، میں کسی کام میں بغیر تیری مدد و نصرت کے اپنی طاقت و قوت پر بھروسہ کرنے سے برأت کرتا ہوں، لہذا میرے کاموں میں جو مشکلات اور پریشانیاں پیش آسکتی ہیں ان سے میری حفاظت کیجئے اور جو بہتری و عمدگی کی صورتیں پیش آسکتی ہیں ان سے مجھے نفع کیلئے دیکھئے، اعلام بطی نے کہا: ان سے دعا یہ کلمات کی تلقین و ترتیب میں بہت سے عجائب و غرائب ہیں جن کو اہل بیان و معانی میں سے بھی صرف ناقدین فن ہی جان سکتے ہیں، مثلاً اسلمت نفسی سے اشارہ ہے کہ میرے سارے عملی جوارح حق تعالیٰ کے اوامر و نواہی کے سامنے پوری طرح متقا و مطیع ہو چکے ہیں۔ اور وجہ توجہی سے اشارہ ہے کہ میری ذات و حقیقت سب کچھ حق تعالیٰ کے لئے سراپا اخلاص بن گئی ہے، ریا و نفق و غیرہ کے شائبوں سے دور ہو گئی ہے، فوضت امری الیک سے اشارہ ہے کہ میرے سارے داخلی و خارجی امور حق تعالیٰ کی طرف سوپ دے گئے ہیں کہ ان کا مدبر اس کے سوا دوسرا نہیں ہے، پھر اس کے بعد ایضاً ظہری الیک سے اشارہ ہے کہ تقویٰ امور کے بعد وہ اپنے معاملات اصلاح معاش و معاد میں عملی طور پر بھی ہر آن حق تعالیٰ ہی کا محتاج ہے کہ وہی اس کو اسباب خارجی و داخلی کی مضرت و مہلکات سے بچا سکتا ہے، وغیرہ (عمدة القاری ۱۹۵۸)۔

دائمی کروٹ پر سونا

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: انبیاء علیہم السلام اسی طرح سویا کرتے تھے، کیونکہ دائمی جانب کو ترجیح دینا تمام مواقع میں شریعت کو زیادہ پسندیدہ ہے، اور سونے میں دائمی کروٹ اس لئے بھی پسند کی گئی کہ اس میں دل انکار رہتا ہے جس سے نیند کا استعزاز نہیں ہوتا یعنی بہت زیادہ غفلت نہیں ہوتی اور انسان اس صورت میں آسانی و غفلت سے بیدار ہو جاتا ہے۔ پھر ابو داؤد کی ایک روایت سے یہ بھی ثابت ہے کہ انبیاء علیہم السلام چٹ لیٹ کر سوتے تھے، لہذا مناسب یہ ہے کہ سونے کے وقت پہلے اس روایت کے مطابق چٹ لیٹے، پھر رولینٹ بخاری کے مطابق دائمی کروٹ پر لیٹے، اور پیٹ کے بل اوٹھا جا کر سونا اہل جہنم کا طریقہ ہے اس سے بچنا چاہیے اور بائیں کروٹ پر سونا تو اس میں دعویٰ فائدہ ضرور ہے کہ اطباء کہتے ہیں بائیں کروٹ پر سونے سے راحت و سہولت زیادہ ہے اور کھانا بھی زیادہ اچھا منعم ہوتا ہے، صحت بھی اس سے اچھی بنتی ہے (چونکہ شریعت محمدیہ میں زیادہ کھانا ہی محمود نہیں ہے بلکہ بقول حضرت عائشہؓ اسلام میں سب سے پہلی بدعت پیٹ بھر کر کھانے ہی کی شروع ہوئی، اس لئے زیادہ کھانے کے مضراثرات کو کم کرنے کی تدابیر بھی شریعت نے تلقین نہیں کیں، تاہم حسب ضرورت بائیں کروٹ پر سونے کے حجاز سے انکار نہیں ہو سکتا اور دفع مضرت کے لئے کوئی حرج بھی نہیں، واللہ اعلم۔

علامہ کرمانی کی غلطی

حقیق یعنی نے لکھا کہ کرمانی نے دائمی کروٹ لیٹ کر سونے کو سب طب کا حوالہ دے کر اچھا اور طعام و سہولت و منعم کا معاون لکھا ہے، یہ بات غلط ہے کیونکہ اطباء نے تو اس کے خلاف یعنی بائیں کروٹ کے لئے لکھا ہے کہ اس سے بدن کو زیادہ راحت ملتی ہے اور انہماک طعام اچھا ہوتا ہے، ہر حال! اہل سنت زیادہ بہتر اور اولیٰ ہے (۱۹۶۶ء)۔

موت علی الفطرۃ کا مطلب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یعنی موت کما شئت من عند اللہ تعالیٰ اور اس کا اردو ترجمہ یہ ہے کہ ”جیسے تم خدائے تعالیٰ کے یہاں سے (اسلامی فطرت پر محاسنی سے پاک و صاف آئے تھے، ویسے ہی لوٹ جاؤ گے۔

برعہ اختتام: حافظ ابن حجرؒ نے لکھا: امام بخاری نے مذکورہ حدیث الباب پر کتاب الوضوء کو اس لئے ختم کیا ہے کہ یہ انسان کے زمانہ بیداری کا روزنامہ آخری وضو ہوتا ہے، دوسرے خود حدیث میں بھی کلمات مذکورہ کو بیداری کے آخری کلمات قرار دیا ہے، لہذا اس سے امام بخاری نے ختم کتاب کی طرف اشارہ کر دیا واللہ الہادی للصواب (رجا باری ص ۳۳)

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا کہ امام بخاری ہر کتاب کے آخر میں آخر حیات کی طرف اشارہ کیا کرتے ہیں اور موت کو یاد دلایا کرتے ہیں، چنانچہ یہاں بھی یہی صورت ہے اور اس کے لئے زیادہ صراحت حدیث کے لفظ فان امت سے مل رہی ہے (حاشیہ لامع الدراری ۱۰۴) کو بہ تسختم هذا الجزاء والحمد لله اولاً و آخراً. ولنقم بکفارة المجلس سبحانهک اللهم وبحمدک اشهد ان لا اله الا انت استغفرک و التوب الیک وانا الاحقر سید احمد رضا عفا اللہ عنہ

بجنور ۳ جون ۱۹۶۵ء / صفحہ ۸۵ھ

(ضروری فائدہ) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میرے نزدیک نبی کریم ﷺ کی نیند حالت جنابت میں بغیر غسل یا وضو کے ثابت نہیں ہے اور ایسی حالت میں تنیم بھی ثابت ہے جیسا کہ فتح میں مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل ہوا ہے اور بحر میں ہے کہ جن امور کے لئے طہارت شرط نہیں ہے ان میں تنیم باوجود پانی کی موجودگی کے بھی صحیح ہے یہ ایک جماعت علماء کا مختار مسئلہ ہے اور میرے نزدیک بھی یہی صحیح ہے۔



انوار الباری

اردو شرح

صحیح البخاری

تقدیم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله جامع الاشياء ، ومحیی الاموات ، واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له شهادة تكتب الحسنات ، وتمحو السيئات ، وتنجي من المهلكات ، واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث بجوامع الكلمات ، الامر بالحيات ، الناهي عن المنكرات ، صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه صلاة دائمة بديوام الارض والسموات ، اما بعد :

انوار الباری کی ساتویں جلد (نویں قسط) پیش ہے جو کتاب الغسل پر ختم ہو رہی ہے، تالیفی کام الحمد للہ تسلسل کے ساتھ جاری ہے، اگرچہ طبعات و اشاعت کے مواقع و مشکلات کے باعث اوقات اشاعت میں ہمواری و بقاعدگی میسر نہ ہو سکی۔ جس سے نہ ظہرین انوار الباری کی تکلیف انتظار اور شکایت کا موقع ملا، اور اس کے لئے ہم عذر خواہ ہیں اپنی کوشش یہی رہی اور آئندہ اور زیادہ ہوگی کہ سال کے اندر کم سے کم تین جلدیں ضرور شائع ہو جایا کریں، اللہ تعالیٰ مسبب الاسباب اور ہر شے کو آسان کرنے والے ہیں، ان ہی کی ہر گاہ میں ہم سب کو درخواست و التجاء کرتے چاہیے کہ وہ ہمارے ارادوں کو اپنی مشیت سے نوازیں اور دُعاؤں کو قبول توں سے بدل دیں، وما ذلک علی اللہ بعزيز تاظرین انوار الباری کے بے شمار خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کی افادیت و اہمیت کا صحیح اندازہ کر رہے ہیں اور اس کی ہر اشاعت کا بڑی بے چینی سے انتظار کرتے ہیں، بعض خطوط ایسے بھی آتے ہیں کہ اس تالیف کو مختصر کیا جائے تاکہ جلد پوری ہو سکے، مگر بہت بڑی اکثریت کا اور خود ہمارا بھی دلی تقاضا یہ ہے کہ جس معیار و پیمانہ سے کام کو شروع کیا گیا تھا اور جس نفع پر کام ہو رہا ہے اس کو گرا یا نہ جائے، جتنی عمر خدا کے علم میں باقی ہے اور اس کے لحاظ سے جتنا کام مقدور ہے وہ محض اس کے فضل و انعام سے پورا ہو جائے گا اور جو باقی رہے گا اس کی تکمیل اس نفع پر بعدوائے۔ میں گے ان شاء اللہ تعالیٰ و علی ان اسعی و لیس علی التعمام المقاصد

شرح حدیث کا یہ کام حضرت امام العصر خاتم المحدثین علامہ کشمیری قدس سرہ کے اقادات عالیہ کی روشنی میں جس تحقیق و ریسرچ کے علی معیار سے کیا جا رہا ہے، اور ہر بحث کو بطور ”حرف آخر“ لکھنے کی سعی کی جا رہی ہے اس کا اعتراف علی حلقوں سے برابر ہو رہا ہے اور یہی چیز ہمارے عزم و حوصلہ کو آگے بڑھا رہی ہے، نیز شرح حدیث کے سلسلہ میں ”بحث و نظر“ کے تحت جو قرآن مجید کی مشکلات کے تفسیری حل اور فقہی مسائل کے دو ٹوک فیصلے پیش کئے جاتے ہیں وہ بھی نہایت اہم ہیں۔ قرآن مجید، حدیث و فقہ کا جو باہمی تعلق و ربط ہمارے حضرت شاہ صاحب بیان کرتے ہیں اور ان تینوں کے حل و مشکلات کے لئے جو کدو کاوش وہ کیا کرتے تھے، وہ درحقیقت آپ کی علمی زندگی کا نہایت اہم اور مخصوص باب تھا، جس کا مطالعہ تاظرین انوار الباری اب تک کرتے رہے اور آئندہ بھی کریں گے۔

حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ دین اسلام میں سب سے بڑا درجہ قرآن مجید کا ہے مگر اس کے تمام مقاصد و مطالب کی تعیین بغیر ذخیرہ احادیث صحیحہ کے نہیں ہو سکتی، دوسرے الفاظ میں گویا قرآن مجید مطلق ہے بغیر رجوع الفاظ حدیث کے، اور تعلق کا مطلب یہ ہے کہ جب

نک حدیث کی طرف رجوع نہ کریں گے، فکر و نظر کا تردد ختم نہ ہوگا کہ وہ ایک خاص اور متعین امر پر غور ہے، کیونکہ اہل حق تو صرف بیان معانی موضوعہ کے لئے ہے، امر و مشکل اس سے حاصل نہ ہوگی اور یہ چیز بسا اوقات کلامِ ناس میں بھی دشوار ہوتی ہے، کلامِ مجز نظام میں تو اس کا حصول اور بھی زیادہ دشوار ہے، پھر یہ کہ کلام جس قدر اونچا ہوتا ہے اس کے وجہ و معانی میں احتیاط، تبہی زیادہ ہوتے ہیں (کلامِ الملوک ملوک الکلام) اور قرآن مجید کے لئے جو میسرنا القرآن کہا گیا ہے، وہ بلحاظ اعتبار و اعطاء ہے، کہ اس کے نقص و امثال سے عبرت و نصیحت حاصل کرنا آسان ہے، باقی اس کے علوم خاصہ اور معانی و احکام کی آسانی نہیں بتلائی گئی ہے کہ اس سے تو بڑے بڑوں کے پتے پانی ہوتے ہیں اور اگر علامہ امت بھی ان کے سامنے عاجزی کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔

غرض علوم و احکام قرآنی کا انکشاف حق انکشاف احادیث رسول اکرم ﷺ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، اس کے بعد معانی و مقصد حدیث و منہی شکل دینے کے لئے فقہ کی ضرورت ہے، اور یہاں بھی ہم دوسرے الفاظ میں اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ حدیث معنی ہے فقہ پر، یعنی فقہ فی حد ذاتہ تو حدیث کا محتاج ہے، لیکن عمل کے لئے وہ فقہ کی محتاج ہے، کیونکہ حدیث کے امر و متعین ہو کر غور ہے، ان میں پوری طرح غور و فکر احتمالات منقطع ہو جائیں، یہ جب ہی ہوتا ہے کہ اقوال فقہاء اور مذاہب ائمہ مجتہدین کی طرف رجوع کیا جائے، ان میں پوری طرح غور و فکر اور تعمق کرنے کے بعد تمام وجوہ و ہیمل سامنے آتے ہیں اور ان کی ترجیح کا راستہ بھی آسان ہو جاتا ہے، اصل فقہ وہ علم ہے جس کے ذریعہ تعین امر و حدیث کی راہ ملتی ہے اور حدیث سے علوم قرآنی کے باب کھلتے ہیں، اور اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینے کے بعد آگے تحقیق کا مرحلہ یہ آتا ہے کہ ان تینوں کی مشکلات کا حل تلاش کیا جائے۔“

جو بات ہم نے حضرت شاہ صاحب کے حوالہ سے اوپر نقل کی ہے، درحقیقت وہی آپ کے خاص علمی مذاق اور آپ کے ۲۰-۳۰ سالہ وسیع ترین علمی مطالعہ اور خاص طرز تحقیق کے اسباب و محرکات ہیں، ہمیشہ دیکھا کہ آپ کسی نہ کسی وقت مشکل کو حل کرنے کی طرف متوجہ رہتے تھے، اگرچہ تصنیف کے نقطہ نظر سے نہیں، مگر قرآنی مشکلات پر کافی یادداشتیں لکھ گئے اور جتنا کچھ ہمیں میسر ہوا تھا، اس کو احقر نے ”مشکلات القرآن“ کے نام سے مرتب کر کے مع خرچ و حوالات مجلس علمی ڈاجیل سے بہت عرصہ قبل شائع کر دیا تھا اور اس سے انوار الباری میں بھی برابر استفادہ ہوتا رہے گا، اسی طرح درس حدیث کے وقت آپ کا بڑا مقصد حدیث و فقہ کے مشکلات کو حل کرنا ہوتا تھا اور اسی لئے آپ کے افادات کو ہم ”حرف آخر“ کا درجہ دیتے ہیں لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا۔

ہمارا ارادہ یہاں اس سلسلہ کی کچھ نمایاں مثالیں بھی پیش کرنے کا تھا، مگر طوالت کے ڈر سے اس کو ترک کرتے ہیں اور اس لئے بھی کہ ناظرین انوار الباری خود ہی اس امتیاز پر نظر کر رہے ہیں جیسا کہ ان کے خطوط سے معلوم ہوتا ہے۔

احقر

سید احمد رضا عفا اللہ عنہ

بجورہ۔۔۔۔۔ ۱۳۰۶ اپریل ۱۹۲۶ء

کتاب الغسل

وقول الله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا الى قوله لعلكم تشكرون وقوله يا ايها الذين امنوا الى قوله غفورا.

باب الوضوء قبل الغسل

(غسل سے پہلے وضو کرنا)

(۲۴۳) حدثنا عبد الله بن يوسف قال انا مالک عن هشام عن ابيه عن عائشة زوج النبی ﷺ ان النبی

ﷺ كان اذا غسل من الجنابة بدأ فغسل يديه ثم يتوضا كما يتوضا للصلاة ثم يدخل اصابعه في الماء

فيخلل بها اصول الشعر ثم يصب على رأسه ثلث غرف بيديه ثم يفيض الماء على جلده كله

(۲۴۴) حدثنا محمد بن يوسف قال ثنا سفيان عن الاعمش عن سالم بن ابي الجعد عن كريب عن ابن

عباس عن ميمونة زوج النبی ﷺ قالت توضا رسول الله ﷺ وضوءا لمصلاة غير رجلية وعسل

فرجه وما اصابه من الاذى ثم افاض عليه الماء ثم نحى رجلية فغسلهما هذه غسله من الجنابة

ترجمہ (۲۴۳) حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب غسل فرماتے تو پہلے اپنے دونوں ہاتھوں کو دھوتے پھر اسی طرح وضو کرتے جیسا نماز کے لیے آپ کی عادت تھی پھر پانی میں اپنی انگلیاں ڈبوئے اور ان سے بالوں کی جڑوں کا خلال کرتے پھر اپنے ہاتھوں سے تین چلوں پر ڈالتے تھے پھر تمام بدن پر پانی بہا لیتے تھے

ترجمہ (۲۴۴) حضرت ميمونة زوجہ مطہرہ بنی کریم ﷺ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے نماز کے وضو کی طرح ایک مرتبہ وضو کیا البتہ پاؤں نہیں دھوئے، پھر اپنی شرم کاہ کو دھویا اور جہاں کہیں بھی جست لگ گئی تھی اس کو دھویا پھر اپنے اوپر پانی بہا لیا پھر ساقیہ جگہ سے جست لے کر اپنے دونوں پاؤں کو دھویا یہ تھا آپ کا غسل جنابت۔

تشریح: محقق یعنی نے لکھا کہ امام بخاری نے طہارت صغریٰ کا بیان ختم کر کے صہارت کبریٰ کا ذکر شروع کیا ہے اور صغریٰ کی تقدیم اس لیے کی کہ اس کی ضرورت زیادہ پیش آتی ہے نسبت کبریٰ کے، پھر بخاری شریف کے مطبوعہ متداول نسخوں میں اور عمدۃ القاری میں بھی اوپر کی دونوں آیات قرآنیہ باختصار درج ہیں اسی لیے ہم نے ان کا ترجمہ نہیں لکھا اور فتح اسباب میں مکمل آیتیں درج ہیں ان دونوں آیات میں غسل اور تنہم کے احکامات بیان ہوئے ہیں اور غسل کا حکم پہلی آیت میں لفظ فاطهروا سے اور دوسری میں حتی تغسلوا سے دیا گیا ہے محقق یعنی نے لکھا ہے کہ فاطهروا باب تغفل سے ہے جو طہارت میں مباحثہ زیادتی عمل کا مقتضی ہے اس لیے تطہر اور اغتسل کے ایک ہی معنی ہیں

ہمارے حضرت شاہ صاحب نے وقت درس فرمایا تھا کہ تطہر کے معنی ہی غسل کرنے کے ہیں لہذا باب تغفل کی وجہ سے مباحثہ

تکلف و تاویل کی ضرورت ہی نہیں

دونوں آیات ذکر کرنے کی وجہ

علامہ کرمانی نے کہا کہ امام بخاری کی غرض یہ بتلانا ہے کہ مسلسل جنبی کا وجوب قرآن مجید سے مستقو ہے اور اسی توجیہ کو محقق یعنی نے بھی

اختیار کیا ہے پھر حافظ نے آیت ماندہ مذکورہ کو آیت نہا مذکورہ پر مقدم کرنے کی توجیہ میں یہ دلیل لکھ کر کہ ماندہ کے لفظ فاطهروا میں

اجمال ہے اور نہا کے لفظ حتی تغسلوا میں تصریح اغتسل و بیان تطہیر مذکور ہے

محقق عینی کا نکتہ: آپ نے توجیہ مذکور پر نکتہ کیا کہ لفظ لفظ طور پر اس میں کوئی اجہا نہیں ہے نہ لغت نہ اصطلاحاً کیونکہ اس کے تو معنی ہی ہر دو لحاظ سے غسل بدن کے ہیں (لہذا یہاں نکتہ مذکورہ کے لیے کوئی مجہاز نہیں ہے (عمدۃ ۲۰۳) بحث و نظر: کیفیت غسل جنابت میں علماء امت کا اختلاف کی قسم کا ہے مثلاً اس کے فرائض میں سنن و مستحبات میں وغیرہ اس سے ہم پہلے یہاں تفصیل مذاہب ذکر کرتے ہیں۔ پھر اہم مسائل زیر بحث آئیں گے۔

تفصیل مذاہب: (۱) حنفیہ کے یہاں غسل کے فرائض تین ہیں مضمضہ۔ استنشاق اور سار۔ بدن پر پانی پہنچانا۔ سنن وضو بارہ ہیں ابتداء میں نیت غسل۔ زبان سے بھی اظہار ارادہ غسل جنابت۔ بسم اللہ سے شروع کرنا۔ گٹوں تک ہاتھ دھونا اس کے بعد شرم گاہ کو دھونا۔ اگرچہ اس پر نجاست نہ ہو۔ غسل سے پہلے ہی بدن سے نجاست دور کرنا غسل سے پہلے پورا وضو بھی کرنا لیکن اگر غسل کی جگہ خراب ہو تو پاؤں کا دھونا ستر خر دوے پورا بدن تین بار دھونا اور سر سے شروع کرنا ان تین بار میں سے پہلی مرتبہ فرض ہے اور باقی دو سنت ہیں دیکھ جینی بدن کو ہاتھوں سے مل کر دھونا تاں میں جانب بدن کو پیچے دھونا اور ہر ایک کو تین بار دھونا غسل کے سب اعمال مذکورہ ترتیب مذکور کی رعایت کرنا ان کے علاوہ جو باتیں وضو میں سنت ہیں غسل میں بھی سنت ہیں اور جو مستحبات وضو کے ہیں غسل کے بھی ہیں بجز دعا، تکرر، کیونکہ غسل کی جگہ میں یہ مسئلہ بہتا ہے جس میں اکثر پالیدی و نجاست ملی ہوتی ہے اور ایسی جگہ طہر ہے ذکر اللہ کے لیے موزوں نہیں ہے۔

(۲) مالکیہ کے یہاں غسل کے فرائض پانچ ہیں نیت سارے بدن پر پانی پہنچانا دیکھ یعنی سارے جسم کو پانی بہانے کے ساتھ یا بعد کو اعضاء کے خشک ہونے سے پہلے ہاتھ وغیرہ سے ملنا لیکن یہ فریضہ عذر سے ساقط ہو جاتا ہے۔ پورے پورے اعضاء دھونا بشرط یاد و قدرت (یعنی بھول و معذوری کی صورت میں) ہے جسم کے تمام بالوں میں خال کرنا سنن وضو صرف چار ہیں گٹوں تک ہاتھ دھونا مضمضہ استنشاق استسار یعنی ناک سے پانی نکالنا اور کانوں کے سوراخ صاف کرنا مستحبات غسل دس ہیں جن میں اہم یہ ہیں اہلی بدن کو غسل بدن سے پہلے دھونا بجز شرم گاہ کے کہ اس کو پہلے دھونا چاہیے تاکہ سر فرج سے نقص وضو نہ ہو اور رجسرت کو بھی اس حکم میں مرد کے ساتھ خواہ مخواہ برابر کر دیا گیا ہے اگرچہ اس کا وضو سر فرج سے نہیں ٹوٹتا پانی اتنی کم مقدار میں بھیایا جائے کہ صرف اعضاء دھوئے کیے لیے کافی ہو نیت کا استحضار آخر غسل تک رہنا چاہیے وقت غسل سکوت کرنا بجز ذکر اللہ یا ضرورت کے لیے۔

(۳) شافعیہ کے نزدیک غسل کے فرض صرف دو ہیں نیت اور تمام بدن پر پانی پہنچانا سنن وضو ۲۱ ہیں جن میں سے خاص اور اہم یہ ہیں ستر رجسرت اگرچہ ظہوت ہی ہو بالوں کے علاوہ اٹھلیں کا بھی خلال۔ غسل جنابت سے غسل نہ ہاں منڈ و نا اور نہ ناخن نکوانا، بغیر عذر کے دوسرے سے غسل میں مدد نہ لینا۔ استقبال قبلہ۔ شافعیہ کے یہاں سنت و مستحب برابر ہیں۔

(۴) حنبلیہ کے یہاں غسل کا فرض صرف ایک ہی ہے یعنی سارے جسم پر پانی پہنچانا دینا۔ لیکن جسم میں منہ اور ناک شامل ہیں یعنی ان دونوں کو اندر سے دھونا ظاہر بدن کی طرح واجب و ضروری ہے جس طرح حنفیہ کے یہاں ضروری ہے۔

سنن غسل سات ہیں جن میں سے پاؤں کا نہر دھونا بھی ہے کہ جامہ غسل سے بہت کچھ پھوٹے اور غسل کے شروع میں بسم اللہ کہنا بشرط علم و یاد تو واجب ہے اور جہالت و بھول کی صورت میں معاف ہے۔ شافعیہ کی طرح سنت و مندوب میں ان کے یہاں بھی فرق نہیں ہے۔ (کتاب لغت ص ۸۳) دیکھ کی بحث: جیسا کہ اوپر تفصیل مذاہب سے معلوم ہو فرائض و بہات غسل میں ایک توجیہ اختلاف دیکھ کے بارے میں ہے کہ لکھ اس کو فرض و واجب قرار دیتے ہیں اور دوسرے اکثر حنفیہ کے ساتھ ہیں اور اس کو سنت کے درجہ میں مانتے ہیں دوسرا اختلاف مضمضہ و استنشاق کا ہے کہ حنفیہ و حنبلیہ اس کو غسل میں ضروری فرماتے ہیں اور مالکیہ و شافعیہ بدرجہ سنت سمجھتے ہیں۔ امام بخاری نے دیکھ پر کوئی باب نہیں بنا دیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی

اس کو ضروری نہیں سمجھتے، آگے امام بخاری مضبوط و استعناق پر مستقل باب قائم کریں گے، اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بارے میں حنفیہ و حنابلہ کے ساتھ ہیں اور عدم وجوب ہی کے قائل ہیں اور جو کچھ حنفیہ بن جمر نے سمجھا اور ابن ہدیل کے قول سے وجوب کی طرف سہارہ دیا ہے اس کو محقق حنفی نے رد کر دیا ہے۔ یہ سب بحث ہم وہاں لائیں گے۔ یہاں صرف دیک کے بارے میں لکھتا ہے۔ واللہ اعلم

حضرت شاہ صاحب کی رائے

کتاب الغسل کے شروع ہی میں وقت درس بخاری شریف فرمایا کرتے تھے کہ دیک (یعنی کسی عضو کو دھوے ہوئے پانی ڈالنے کے ساتھ ہاتھ پھرانا کہ عضو خشک نہ رہ جائے) لغوی اعتبار سے غسل کے مفہوم میں داخل ہے جس کا اقرار شیخ ابن ہماز نے بھی فتح القدیر میں کیا ہے اور مالکیہ نے اس میں یہاں تک تشدد کیا ہے کہ بغیر دیک کے غسل کو معتبر ہی نہیں مانتے کہ وہ تو صرف پانی بہانا ہے غسل نہیں ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کا حقیق مراتب احکام سے ہے خصوصاً شرعیہ سے نہیں ہے یعنی تمام مراتب مسکی کا اتارنا یا بعض کا مرسل اجتہاد سے ہے، امام مالک نے تمام مراتب کا غلط کر کے دیک کو بھی ضروری سمجھا اور دوسرے نمبر سے بھی عام بات سمجھی کہ تمام مراتب کی رعایت کر دو وہ بھی غسل کا مصداق ہے اور بعض کی رعایت کر دو وہ بھی مصداق غسل سے خارج نہیں ہے اور نہ اس کو خلاف نص کہہ سکتے ہیں کیونکہ نص شرعی نے مراتب کی کوئی تصریح نہیں کی ہے، اس نے تو صرف مسکی یعنی ایک یا مزد چیز کا حکم کر دیا ہے مثلاً یہاں غسل کا جس کی تعمیل بعض مراتب کے تحقق و وجود سے بھی ہو جاتی ہے اور اسی کے حنفیہ و غیر اہم قائل ہیں اور خود مالکیہ کے یہاں بھی جنس صورتوں میں دیک ضروری نہیں رہتا، چنانچہ عارضہ میں ابو الفرج مالکی کا قول نقل ہوا کہ اگر کوئی تنبی پانی کے اندر غوطہ لگائے اور یہ صیغین نہ دے کہ پانی سرے اجزاء بدن کو پہنچ گیا ہے تو یہ غسل کی صحت کے لئے کافی ہے اور اسی کے قائل امام ابو حنیفہ وشافعی بھی ہیں اور لفظ میں بھی دونوں باتوں کا احتمال موجود ہے، لیکن امام مالک نے عبادت میں احتیاط کا پہلو اختیار کر کے دیک کو بھی ضروری سمجھ لیا ہے جو ان کا اصح قول ہے، دوسرے حضرات نے اس احتمال کو نظر انداز کر دیا ہے چنانچہ علامہ نووی نے شرح المہذب ص ۱۸۵ ج ۲ میں لکھا کہ ”اگر کوئی شخص اپنے سارے بدن پر پانی بہالے اور ہاتھ سے بدن کو نہ ملے یا کثیر پانی میں غوطہ لگائے تو اس کا وضو غسل درست ہے اور اس کے قائل سارے علماء امت ہیں۔“

امام مالک و مزی نے، کہ وہ دونوں (صحت و وضو غسل کے لئے) دیک کی شرط لگاتے ہیں ”(معارف السنن ص ۱۳۱)“

حافظ ابن حزم کی تحقیق

آپ نے بھی میں مسئلہ ۱۸۹ لکھا کہ غسل میں دیک ضروری نہیں ہے اور یہی قول سیان ثوی اداوی، امام احمد، داؤد و مالکی (ی) امام ابو حنیفہ وشافعی کا بھی ہے۔ البتہ امام مالک نے ۱۶ کو واجب قرار دیا ہے۔

عدم وجوب کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے غسل جنابت کے وقت بالوں کی میریں کھونے کو پوچھا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ”اس کی کوئی ضرورت نہیں صرف تین بار سر پر پانی ڈال لینا اور پھر سارے بدن پر پانی بہالینا کافی ہے، پاک ہو جاؤ گی“ اور اسی طرح تمام آثار سے بھی جو حضور اکرم ﷺ کے غسل مبارک کا حال معلوم ہوا ہے ان میں بھی کہیں دیک کا ذکر نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ غسل جنابت کے بارے میں فرمایا ”وضو نماز جیسا وضو کر کے تین بار سر دھولو، پھر اپنے بدن پر پانی بہاؤ“ نیز شمس لہجی اور سن سے مروی ہے کہ جیسی اگر پانی میں غوطہ لگائے تو اس کا غسل ہو گیا اس کے بعد حافظ ابن حزم نے مالکیہ کے دلائل کا پورا حرج جواب دیا ہے، جو قائل مطالعہ ہے (محل ص ۲۳۷)

۱۔ شارح تہذیب و اخلاق کا رہنما ہے یہ بھی تصریح کی ہے کہ حنفیہ میں سے امام ابو یوسف، امام مالک کی طرف دیک کو غسل میں واجب کہتے ہیں (شرح الفقہ ص ۱۴)

ظاہریت کے کرشمے

یہاں تحقیق مذکور کی داد دینے کے ساتھ حافظ ابن حزم کی شان ظاہریت کے بھی چند کرشمے ملاحظہ فرما کر آگے بڑھیں (۱) مسئلہ ۱۹۴ لکھا کہ غوطہ لگانے سے جتنی اس وقت پاک ہوگا، چہری پانی میں غوطہ لگائے اور اگر اس نے، راکد (مٹھرے ہوئے پانی) میں غوطہ لگایا تو اس کا غسل درست نہ ہوگا، کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے جنبی کو ماء راکد میں غسل کرنے سے منع فرمادیا ہے اور اگر وہ اس میں غسل کر بھی لگے تو پاک نہ ہوگا اور وہ پانی نجس بھی نہ ہوگا، اس پانی کو وہاں سے نکال کر اس سے ہر قسم کی پاکی حاصل کر سکتے ہیں خواہ وہ مٹھرا ہوا پانی کم سے کم اور تھوڑا ہو یا سیلوں فرجنوں تک پھیلا ہوا کثیر بھی ہو کیونکہ اس میں غسل کرنے سے جتنی کے لئے ممانعت آگئی ہے البتہ ماء راکد میں اگر کوئی عورت حیض و نفاس سے پاک ہونے کے لئے غسل کرے یا کوئی غسل جمع کرے (کہ وہ بھی ابن حزم کے نزدیک فرض واجب ہے) یا کوئی اور غسل فرض یا غیر فرضی ادا کرے علاوہ جنابت تو وہ غسل بالکل درست ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے جتنی کے لئے ممانعت نہیں فرمائی ہے وما یطہق عن الہوی ان ہو الا وحی یوحی . وما کان ربک نسیا۔ (نہج ص ۲۴۰)

(۲) مسئلہ ۱۹۵ یارشاد ہوا کہ جو شخص جمعہ کے دن جتنی ہوا اس کو غسل کرنے پڑیں گے ایک جنابت کا۔ مراجعہ کا اور اگر میت کو بھی غسل دیا ہے تو تیسرا غسل بھی ضروری ہو جائے گا، یہ تینوں غسل الگ الگ مستقل نیت کے ساتھ کرنے واجب ہیں اور اگر ایک غسل میں دو یا زیادہ کی نیت کرے گا تو ایک بھی صحیح نہ ہوگا اور غسل کئے ہوئے کا بھی اعادہ ضروری ہوگا آگے اپنے اس دعوے پر دلائل اپنی خاص فہم کے مطابق دیئے ہیں، پھر لکھا کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک و امام شافعی کی رائے ہے کہ ایک ہی غسل میں جنابت و حیض وغیرہ کی نیت ہو سکتی ہے اور بعض اصحاب مالک نے کہا کہ ایک ہی غسل جنابت و جمعہ دونوں کے لئے کافی ہو جائے گا، بعض نے کہا کہ اگر جنابت کی نیت سے کیا تو جمعہ کے لئے نہ ہوگا اور جمعہ کے لئے کیا تو جنابت کا غسل ساقط ہو جائے گا، لیکن یہ سب رائے فاسد ہے الخ عرض اسی طرح دور تک درازنسی کرتے چلے گئے ہیں اور ایسے مواقع لائق مطالعہ ہیں تاکہ علم صحیح و فہم صحیح کے ضروری توازن کی قدر و قیمت معلوم ہو سکے۔ واندہ یمیدی من یشاء الی صراط مستقیم۔ (نہج ص ۲۴۲)

(۳) مسئلہ ۱۹۶ یارشاد ہوا کہ ہر غسل میں اختیار ہے کہ اس کو پاؤں سے شروع کرے یا جس عضو سے بھی چاہے۔ بجز غسل جمعہ و جنابت کے کہ ان دونوں میں ابتداء غسل سر سے ضروری واجب ہے اور اگر پانی میں غوطہ لگائے تب بھی ضروری ہے کہ پہلے سر دھونے کی نیت کرے پھر باقی بدن کی، ورنہ یہ دونوں غسل صحیح نہ ہوں گے الخ (نہج ص ۲۴۸) ، غیر (کس المحب والذہاب)

بحث وضوء قبل الغسل

یہ وضو خفیہ کے یہاں سنت ہے، جیسا کہ پہلے تفصیل مذاہب میں ذکر ہو چکا ہے، اور شافعیہ کے یہاں بدعہ احتساب ہے جیسا کہ حافظ نے اسی مستحبابہ سے بتلایا (فتح الباری ص ۲۵۰) اس پر تحقیق یعنی نے لکھا کہ اگرچہ نص قرآنی مطلق ہے مگر حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے تو یہ بات واضح ہوگئی کہ حضور اکرم ﷺ غسل سے پہلے وضوء مصلوہ کیا کرتے تھے لہذا آپ کے غسل سے سنت کا ثبوت ہو گیا، اور واجب اس لئے نہ ہوا کہ وضوء تحقیق غسل کے ضمن میں ہو جاتا ہے، جس طرح نند عورت جنبی ہو جائے تو اس کیلئے ایک غسل کافی ہو جاتا ہے اور بعض علماء نے جنابت مع الحدث کی صورت میں وضوء کو واجب بھی کہا ہے اور بعض نے بعد غسل کے وضوء کو واجب قرار دیا ہے، لیکن حضرت علی و ابن مسعود سے اس کا انکار منقول ہے اور حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ بعد غسل کے وضوء نہ فرماتے تھے۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا اگر غسل سے قبل بطریق سنت وضو کرے گا تو یہ بدعت ہوگا پھر یہ کہ قبل غسل وال وضو حنفیہ کے یہاں کامل وضو ہے، ناقص نہیں ہے، ہتی پاؤں بعد کو دھونے کا حکم صرف اس وقت ہے کہ غسل کی جگہ صاف نہ ہو، ورنہ پاؤں بھی وضو کے وقت ہی دھوئے جائیں گے، حضرت نے اس ارشاد سے اشارہ غالباً امام، لک کے مذہب کی طرف کیا ہے جو بغیر مسح راس کے وضو کے قائل ہیں اور ممکن ہے کہ امام صاحب کی طرف جو غلط نسبت ہوگئی ہے اس کی بھی تردید ہو چنانچہ محقق عینی نے لکھا: وضو، صلوٰۃ سے مراد وضو، لغوی نہیں کہ صرف ہاتھ دھوئے اور اگر کہو کہ حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ اس وضو (قبل الغسل والے) میں مسح نہیں ہے، اور وہ خلاف حدیث ہے، تو میں کہتا ہوں کہ صحیح مذہب یہی ہے کہ وہ مسح کرے، جس کی تصریح مبسوط میں ہے (عمر ۱۶ ج ۲)

حافظ نے لکھا کہ اس حدیث کے کسی طریق روایت میں مسح راس کی تصریح نہیں ہے جس سے مالکیہ نے اپنی مذہب کے لیے استدلال کر لیا کہ وضو غسل میں مسح راس نہیں ہے اور غسل راس پر اتکفا ہوگا۔ (ج ۱۲ ص ۱۲۸)

دوسرے حضرات کا استدلال ہم تو ضاء کما یصلوۃ سے ہے کہ مراد بظاہر وضو کامل ہی ہے اسی لیے امام بخاری نے دوسری روایت غیر رجبہ والی پیش کی کہ اگر اس وضو غسوس میں کمی ہو سکتی ہے تو صرف پاؤں دھونے کی ہو سکتی ہے جبکہ غسل کی جگہ صاف نہ ہو اور یہ کہ ان کو بھی صرف مؤخر کر سکتا ہے کہ بعد کو الگ صاف جگہ میں ان کو دھوئے وضو بہر صورت کامل ہی ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم طبعی فائدہ۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا فضول بقراب میں ہے کہ جماع کے بعد فوراً غسل کرنے کی باری کا خطرہ ہے اس سے زیادہ تجلت نہ چاہیے اسی طرح غسل جنابت بالکل نہ کرنے سے برص کی بیماری اور گندہ بھلی پیدا ہوتی ہے اور علت حیض میں جماع کرنے سے جدام کی بیماری ہو جاتی ہے اعاذ اللہ من الامراض کلھا ظاہرۃ وباطنۃ۔

باب غسل الرجل مع امراته

مرد کا اپنی بیوی کے ساتھ غسل کرنا

(۲۴۵) حدثنا آدم بن ابی ایاس قال ثنا ابن ابی ذئب عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت كنت

أغتسل أنا والنبي ﷺ من اناء واحد من قدح يقال له الفرق

ترجمہ: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور نبی کریم ﷺ ایک ہی برتن میں غسل کرتے تھے اس برتن کو فرق کہا جاتا تھا فرق میں تقریباً ساڑھے دس سیر پانی آتا تھا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا اسی طرح امام بخاری پیسے ”باب الوضوء الرجل: مع امراته“ لائیکے ہیں جس سے معلوم ہوا کہ انہوں نے اس ہرے میں امام احمد کا مذہب اختیار نہیں کیا مسئلہ کی تفصیل پہلے گزری چکی ہے جس میں یہ واضح کیا گیا تھا کہ کمرامعت کا ہمارا اشارہ رجھوت ہونے پر ہے اور ایک ساتھ وضو غسل کرنے پر فضول (بچے ہوئے پانی کا) اطلاق نہیں ہوتا اس کی پوری بحث و تفصیل باب مذکور کے تحت انوار الہاری جلد پنجم (قسط ہفتم کے ۱۶۳ سے ۱۶۹ تک درج ہو چکی ہے)

”الفرق“ پر حضرت نے فرمایا فرق بفتح الاء وسط زیادہ فصیح ہے قائم اعرف عرض کرتا ہے کہ غلط منووی نے بھی بفتح کو افع و شکر لکھ ہے (ابن تیمیہ ۱۰۳۳) پھر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ فرق میں تین صاع ساتے ہیں لیکن حدیث الالب سے یہ بات نہیں نکلی کہ حضور اکرم ﷺ کے غسل کے وقت وہ بھرا ہوا تھا یا اوجھا تھا، اگر بھرا ہوا تھا تو گویا حضور اکرم اور حضرت عائشہ دونوں کے حصہ میں ڈیڑھ ڈیڑھ صاع آیا اور ہو سکتا ہے کہ اسی مقدار سے بھی آپ نے غسل فرمایا ہو اگرچہ مشہور آپ کی عادت مبارکہ یہی تھی کہ ایک صاع سے غسل فرمایا کرتے تھے اور فرق مذکور خالی اور

اوجھا ہونے کی صورت میں تو یہاں سے بھی اس مشہور بات کے خلاف نہیں ہوا کہ ممکن ہے اس وقت اس بڑے پیمانہ میں بھی پانی صرف دوسری رطل موجود ہو پہلی صورت میں غسل کے پانی کی مقدار کو تقریبی مانا ہوگا کہ تحدید کچھ نہیں ہے تقریباً ایک ذرہ رطل سے غسل فرمایا کرتے تھے دوسری صورت میں اس کو تحقیق کہا جائے گا کہ ہمیشہ ایک ہی رطل سے غسل فرماتے تھے کبھی وہ مقدار چھوٹے برتن میں ہوتی تھی اور کبھی بڑے میں۔

محقق یعنی کارشاد

آپ نے لکھا کہ حدیث عائشہ میں جو فرق سے غسل کرنے کا ذکر ہے اس میں مقدار ماہ کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ وہ بھرا ہوا تھا یا کم تھا۔ (عمدہ ۲۰۱)

باب الغسل بالصاع ونحوہ

(صاع اسی طرح کی کسی چیز سے غسل کرنا)

(۲۳۶) حدثنا عبد الله بن محمد قال ثنا عبد الصمد قال ثنا شعبة قال حدثني ابو مكر بن حفص قال سمعت ابا سلمة يقول دخلت انا واخو عائشه على عائشه فسالها احوها عن غسل رسول الله ﷺ فلدعت باناء نحو من صاع فاغتسلت وافاضت على راسها وبسها وبينها حجاب قال ابو عبد الله وقال يزيد بن هرون وبهز والجدى عن شعبة قدر صاع

(۲۳۷) حدثنا عبد الله بن محمد قال ثنا يحيى بن ادم قال ثنا زهير عن ابي اسحاق قال ثنا ابو جعفر انه كان عنده جابر بن عبد الله هو ابوہ وعنده قوم فسالوه عن الغسل فقال يكفيك صاع فقال رجل ما يكفيني فقال جابر كان يكفي من هو اوفى منك شعرا وخير منك ثوبا فلي ثوب

(۲۳۸) حدثنا ابو نعيم قال ثنا ابن عبيدة عن عمرو بن جابر بن ريد عن اس عاص ان السی صلی اللہ علیہ وسلم وميمونة كانا لعنثا من اناء ولحد قال ابو عبد الله كان ابن عبيدة يقول اخيرا عن ابن عباس عن ميمونة والصحيح ما روى ابو نعيم.

ترجمہ: (۲۳۶) حضرت ابوسلمہ سے یہ حدیث مروی ہے کہ میں اور حضرت عائشہ کے بھائی حضرت عائشہ خدمت میں گئے ان کے بھائی نے نبی کریم ﷺ کے غسل کے بارے میں پوچھا تو آپ نے صاع جیسا ایک برتن منگوایا پھر غسل کیا اور اپنے اوپر پانی بہایا اس وقت ہمارے درمیان اور ان کے درمیان پردہ حائل تھا ابو عبد اللہ (بخاری) نے لکھا کہ یہ یزید بن ہارون، ہنزا اور جدی نے شعبہ سے حدیث صاع کے غلط کی روایت کی ہے۔ ترجمہ: (۲۳۷) حضرت ابو جعفر نے بیان کیا کہ وہ اور ان کے والد جابر بن عبد اللہ کی خدمت میں حاضر تھے اس وقت حضرت جابر کے پاس کچھ لوگ بیٹھے تھے ان لوگوں نے آپ سے غسل کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا ایک صاع کافی ہے اس پر ایک شخص بولا مجھے کافی نہیں ہوگا جابر نے فرمایا یہ ان کے لیے کافی ہوتا تھا جن کے بال: تم سے زیادہ تھے اور جو تم سے بہتر تھے یعنی رسول اللہ ﷺ پھر حضرت جابر نے صرف ایک کپڑا پہن کر ہمیں نماز پڑھائی۔

ترجمہ: (۲۳۸) حضرت ابن عباس سے روایت ہے نبی کریم ﷺ اور حضرت ميمونة ایک برتن میں غسل کر رہے تھے ابو عبد اللہ (امام بخاری) نے کہا کہ ابن عیینہ اخیر عمر میں اس روایت کو ابن عباس کے واسطے سے حضرت ميمونة سے روایت کرتے تھے اور صحیح دوسری ہے جس طرح ابو نعیم نے روایت کی۔ تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا ام بخاری نے غسل کا صاع کا عنوان اس کی خاص اہمیت جتانے کے لیے قائم کیا ہے کہ جو امور نبی کریم ﷺ کے تعامل مبارک سے ثابت ہوں ان کو خاص اہمیت دینا اور نمایاں کر کے ذکر کرنا نہایت مناسب ہے پھر فرمایا کہ اسے مجتہدین

میں سے امام محمد نے جو اعتنا اس امر کا کیا ہے وہ کسی نے نہیں کیا کیونکہ انہوں نے حدیث و اثر کے اتباع میں صراح کی مقدار کو محسوس کے لیے اور مد کی مقدار کو ضمیمہ کے واسطے معتبر گردانا ہے اگرچہ مقصود ان کا بھی یہ نہیں ہے اور اصل مسئلہ سب کے نزدیک یہی ہے کہ بغیر اسراف کے جتنے پانی کی بھی ضرورت ہو وضو اور غسل میں صرف کیا جائے اور حصول طہارت میں کمی نہ کی جائے غرض وضو اور غسل کے لیے مقدار ما کی عدم تحدید پر اصولی طور سے سب علماء متفق ہیں اور امام احمد کا خاص اعتناء مذکور امام بخاری کی طرح ہے کہ انہوں نے احادیث و آثار سے متاثر ہو کر مستقل عنوان بھی قائم کر دیا اور بالصلح کے ساتھ ٹھونگ کر عدم تحدید کی طرف اشارہ بھی فرما دیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ شریعت محمد کے اصول وہی ہیں جن میں تمام حالات و ازمان کے لحاظ سے سہولت و آسانی نکلتی ہے اور ہر وقتی ضرورت کی چیزوں میں تحدید و تنگی کو شریعت نے پسند نہیں کیا یہی بات میاہ کے مسائل میں ملتی ہے کہ مختلف حالات و اسکنہ کے تفاوت کے لحاظ سے مختلف احکام دے دیئے گئے تاکہ کسی کو خاص تحدید کے باعث غمی پیش نہ آئے اور ای اصول کو پوری طرح لحاظ کر کے حنفیہ نے میاہ کے مسائل میں بھی کسی تحدید کو پسند نہیں کیا۔

حنفی مذہب میں اصول کلیہ شریعی کی رعایت

جس طرح ائمہ حنفیہ نے غسل بالصلح کے مسئلہ کو درود و احادیث کے باعث زیادہ قابل اعتناء قرار دیا مگر اصول کلیہ شریعیہ پر اس کو اثر انداز نہیں سمجھا اور دوسرے ائمہ مجتہدین نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ہے اگر یہی صورت تمام مجتہد فیہ مسائل میں جاری ہوتی تو اختلاف مذہب کا وجود نہ ہوتا مگر ہوا یہ کہ ائمہ حنفیہ کے سوا دوسرے تمام ائمہ مجتہدین اور محدثین اگر امام نے اصول کلیہ شریعیہ کے مقابلہ میں واقعات جزئیہ کے بارے میں وارد شدہ احادیث و آثار کو زیادہ درجہ دے کر آگے بڑھا دیا اور پھر مجبور ہوئے کہ اصول کلیہ شریعیہ میں جا بجا مستثنیات مانیں۔

حافظ ابن حجر حنفی ہوتے

یہی وجہ ہے کہ محدث محقق حافظ ابن حجر بھی باوجود اپنے خصوصی رنگ و تصبب کے اس اقرار پر مجبور ہوئے کہ اصول کلیہ شریعیہ کی رعایت جس قدر حنفی مسلک میں ہے، دوسرے کسی مذہب میں نہیں ہے اور اسی سے متاثر ہو کر یہ بھی انہوں نے ارادہ کیا تھا کہ شافعی مذہب کو چھوڑ کر حنفی مذہب اختیار کر لیں مگر ایک خواب کی وجہ سے اپنا ارادہ بدل دیا تھا۔

وقتی حالات کا درجہ

اصول کلیہ شریعیہ کے مقابلہ میں وقتی و عارضی جزئیات و حالات کے فیصلوں کی جو حیثیت ہوتی چاہیے، اس کو خود حافظ ابن حجر نے بھی تسلیم کیا ہے، چنانچہ آپ نے حدیث الباب سے (کہ حضور اکرم ﷺ نے غسل کے بعد بدن خشک کرنے کو تو یہ پیش کیا گیا تھا تو اس کو نہیں یا تھا) کراہت مشیف بعد الغسل کے لئے استدلال کرنے پر نقد کرتے ہوئے لکھا:

اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ یہ تو ایک حال کا واقعہ ہے، جس میں دوسری باتوں کا احتمال ہو سکتا ہے، مثلاً ہو سکتا ہے کہ وہ کپڑا نپا کا

۱۔ حافظ ابن حزم ظاہری نے ایک صورت دوسری اختیار کی ہے، آپ نے مسئلہ ۱۹۶ لکھا کہ آنحضرت ﷺ سے چونک اپنے پہننے کے کپڑے سے غسل نے بعد بدن خشک کرنے کا ثبوت ہوا ہے، اس لئے اپنے پہننے کے کپڑے سے بدن خشک کرنا تو دوسروں کے لئے بھی مکروہ نہیں، لیکن علیحدہ تولیہ ہوا ہے کہ وہ کپڑا کیونکہ آپ نے اس کو رد کر دیا تھا اور چونکہ وضو کے بعد کے لئے کوئی منافعت حضور اکرم ﷺ سے نہیں آئی، اس لئے اس میں اہتمام نہ ہے گی (مکمل ص ۷۰ ج ۲۰)

اس پر شیخ احمد شاہ کراچی صاحب مثنیٰ محسن نے لکھا کہ جس نے یہ سمجھ کہ حضور ﷺ سے وضو یا غسل کے بعد تولیہ و مال کے استعمال کی منافعت آئی ہے، اس پر حق بات مشتبہ ہو گئی ہے۔ (یعنی ابن حزم وغیرہ) کیونکہ حضور ﷺ سے کوئی ترجیح تولیہ و مال کے استعمال بعد الغسل یا بعد الوضو کی منافعت میں ثابت نہیں ہے اور نہ کوئی شخص آپ کے رد مند ملے یہ سمجھ سکتا ہے کہ آپ نے نہ کوئی خیال کر کے کیا ہے (حاشیہ محلی ص ۲۸ ج ۲)

ہوا اور کوئی عذر اس کے نہ لینے میں ہوا یا آپ جلدی میں ہوں اس لئے اس کے استعمال کا موقع نہ سمجھ ہو، وغیرہ، چنانچہ محدث کبیر مہلب نے بھی فرمایا کہ احتیال ہے کہ آپ نے تولیہ کا استعمال اس لئے نہ فرمایا ہو کہ پانی کی برکت باقی رہے، یا تواضع کے طور پر ترک فرمایا ہو یا کوئی بات کہنے میں دیکھی ہو کہ وہ ریشم کا ہو گا یا میلا ہو گا اور ام احمد و محدث اسماعیلی کی روایت سے یہ بھی منقول ہے کہ شیخ ابراہیم نخعی سے اعش نے تولیہ، رد مال وغیرہ سے بدن پوشنے کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں اور حضور اکرم ﷺ نے جو رد فرما دیا تھا، وہ اس لئے تھا کہ آپ ﷺ اس کے عادی نہ ہونا چاہتے تھے۔ "الح" (۱۰ جلدی ص ۲۰۳)

واقعہ حال کا اصول

ائمہ حنفیہ نے بھی بہت سے مسائل میں فیصلہ اسی "واقعہ حال کے اصول پر کیا ہے جس کو یہاں حافظ نے بڑے شد و مدار پوری تفصیل و دلائل سے پیش کیا ہے اور ان مسائل میں ائمہ حنفیہ کے مقابلہ میں سب سے بڑا حریہ یہی استعمال کیا جاتا ہے کہ ان کا مسلک فلاں حدیث کے خلاف ہے، حالانکہ وہاں بھی یہی "واقعہ حال" والی بات ہوتی ہے اس لئے حافظ ابن حجر کی تحقیق مذکورہ موقع حوالہ دہند کے یاد رکھنا چاہیے۔ والحمد للہ رب العالمین۔

تحقیق جدہ

حدیث الباب کے راویوں میں ایک راوی جدی بھی ہیں۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ جدی میں نسبت جدہ کی طرف ہے اور یہی اس میں زیادہ فصیح لغت ہے بہ نسبت جدہ کے، اور جدہ بالفتح جو لوگ بولتے ہیں وہ غلط ہے۔ محقق عینی نے لکھا: جیزی کی نسبت جدہ کی طرف ہے جو مسائل بحر پر کہ معظمہ کی جانب میں واقع ہے اور ان کا نام عبد الملک ابن ابراہیم ہے ان کی وفات ۲۰۵ھ میں ہوئی اصل ساکن توجہ کے تھے مگر بصرہ میں چر رہے تھے اور اواد نے بھی ان سے روایت کی ہے اور امام بخاری نے دوسروں کے ساتھ ملا کر ان سے روایت کی ہے (عہدہ ص ۱۱۲ ج ۱) بحث و نظر: پہلی حدیث بیان کرنے والے ابوالسلمہ عبداللہ بن عبدالرحمن بن عوف ہیں جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی بہن ام کلثوم بنت صدیق اکبر کے رضاعی بیٹے ہیں، لہذا حضرت عائشہ ان کی خالہ تھیں، دوسری روایت واقعہ بیان کرنے والے حضرت عائشہ کے بھائی ہیں، جن کی عینی تعین تو نہیں ہو سکی، مگر محقق عینی نے زیادہ رجحان عبدالرحمن بن صدیق اکبر کا ظاہر کیا ہے اور دوسرے احتمالات پر تنقید کی ہے (عہدہ ص ۱۱۱ ج ۲) بہر حال یہ دونوں حضرت عائشہ کے محارم میں سے تھے، جن کے لئے سر اور اوپر کے حصہ جسم کی طرف نظر کرنا جائز ہے چنانچہ قاضی عیاض نے لکھا: ظاہر اس حدیث کا یہی ہے کہ ان دونوں نے حضرت عائشہ کے غسل کرنے کے عمل کو دیکھا، یعنی سر دھوئے اور اوپر کے جسم پر پانی بہانے کا مشاہدہ کیا کیونکہ اگر وہ اس کا بھی مشاہدہ نہ کر سکتے تو پھر حضرت عائشہ کے پانی طلب کر کے ان دونوں کی موجودگی میں غسل و طہارت کا عمل دکھانے کا فائدہ ہی کچھ نہ ہوتا اور زبانی بیان کرنے اور عمل کر کے دکھانے میں فرق ہی کیا ہوتا ہے؟ اور یہ جو راویوں نے بتلایا کہ ہمارے اور حضرت عائشہ کے درمیان پردہ تھا اس کا مطلب یہی ہے کہ اتنا پردہ بھی تھا کہ جسم ان کے اسفل بدن کو نہ دیکھ سکتے تھے، جن کی طرف حرم کو بھی نظر کرنا جائز نہیں ہے۔ (عہدہ ص ۱۱۱ ج ۲)

اس کے بعد محقق عینی نے لکھا: حضرت عائشہ کے اس فعل سے ثابت ہوا کہ عملی تعلیم و تعلم مستحب ہے کیونکہ وہ زبانی تعلیم سے زیادہ واضح اور موثر ہوتی ہے۔

حافظ کی تحقیق

آپ نے لکھا: چونکہ سوال غسل کی کیفیت و کیفیت دونوں سے متعلق ہو سکتا تھا، اس لئے حضرت عائشہ نے اپنے عمل سے دونوں امر کی طرف رہنمائی فرمائی، کیفیت تو بدن پر پانی بہا کر بتلائی اور کیفیت ایک صاع پر اکتفا کر کے ظاہر فرمادی۔

محقق عینی کا نقد

آپ نے لکھا: ہمیں تسلیم نہیں کہ سوال کثرت و مقدار ماہ سے بھی متعلق تھا اور اگر تھا تو حضرت عائشہ نے تو صرف کیفیت غسل بتائی ہے، کثرت و مقدار ماہ غسل کی طرف کوئی تعرض نہیں کیا، کیونکہ انہوں نے ایک برتن صاع کے پیمانہ و انداز کا منگولیا، اس سے تحقیق دو اوقی مقدار پانی کی نہیں معلوم ہوئی جہاں احتمال ہے کہ وہ برتن بھر اہوا ہو یہ بھی ممکن ہے کہ پانی اس میں کم ہو، لہذا کثرت و مقدار کے لئے اس سے استدلال موزوں نہیں۔

دوسری حدیث الباب میں "فلسالوہ عن الغسل" پر محقق عینی نے لکھا کہ یہاں سوال مقدار ماہ غسل سے بھی ہے آگے تم اتنا پر محقق عینی نے لکھا کہ اس کا قائل جاہر ہے کہ انہوں نے امامت کی اور کرمانی نے یہ احتمال بھی لکھا ہے کہ اس کو جاہر کا مقول قرار دے کر فعل رسول اکرم ﷺ کو مانا جائے، حافظ نے بھی اول کو اختیار کیا ہے اور کرمانی والے دوسرے احتمال کو رد کیا ہے، مگر اس رد کے لئے حافظ نے جو کتاب الصلوٰۃ کی حدیث محمد بن المنکدر سے استدلال کیا ہے وہ غیر موجود اور بے وزن ہے وھو ظاہر کمالا یحییٰ (عمدہ ص ۱۳ ج ۲) بظاہر محقق عینی کا فشاء یہ ہے کہ اس حدیث میں تو حضرت جاہر اور رسول اکرم ﷺ دونوں ہی کو ایک کپڑے میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھنے کا ذکر ہے، پھر اس کو ایک احتمال ختم کرنے کے لئے دلیل کیسے بنایا جاسکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث مطابقت ترجمہ

تیسری حدیث الباب پر حافظ نے لکھا: بعض شرحین نے دو ٹوٹی کیا ہے کہ اس حدیث کو ترجمہ سے مناسبت نہیں ہے کیونکہ اس میں برتن کی مقدار نہیں بتائی گئی، جبکہ ترجمہ الباب میں بالصاع نحوہ تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ مناسبت کی بات دوسرا مقدمہ ملا کر حاصل ہو جاتی ہے وہ یہ کہ ان لوگوں کے برتن چھوٹے تھے جیسا کہ امام شافعی نے کئی جگہ اس کی تصریح کی ہے، لہذا یہ حدیث نحوہ کے تحت آ جاتی ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں نہ کے مطلق لفظ اتنا کو حدیث عائشہ کے متعید لفظ فرق پر محمول کریں گے، کیونکہ دونوں ہی حضور اکرم ﷺ کی زوجہ مبارکہ تھیں اور ہر ایک نے آپ کے ساتھ غسل کیا ہوگا، لہذا ہر ایک کے حصہ میں ایک صاع سے زیادہ پانی آیا ہوگا، اس لئے وہ برتن بھی جس کا ذکر یہاں ہے تقریبی طور سے تحت التمر ہے جو جائے گا۔ واللہ اعلم (فتح ص ۲۵۴ ج ۱)

محقق عینی کا نقد

آپ نے سابقہ دونوں حدیثوں کو مطابق ترجمہ الباب لکھا تھا مگر یہاں تیسری حدیث الباب پر واضح کیا کہ اس کی مطابقت غیر ظاہر ہے پھر کرمانی کی تین توجیہ ذکر کر کے ان سب کو غیر موزوں قرار دیا ماہ اس کے بعد حافظ کی دونوں مذکورہ توجیہ ذکر کر کے لکھا کہ یہ کرمانی کی توجیہات سے گئی گڑی ہیں، کیونکہ حدیث میں نہ کے فرض تو صرف مرد و عورت کے ایک برتن سے جو ان غسل کا بیان ہے، اس سے بیان مقدار کی بات نکالنا ہی غلط ہے، حالانکہ باب کا مقدمہ بیان مقدار ہی ہے، پھر وجہ تطابق کیسے نکل سکتی ہے اور حافظ کا قول کہوں کل منھا زوجہ لقوہ یہ بتلا رہا ہے کہ جیسے ان کو اصول کے فن سے تو کچھ مس ہی نہیں ہے اور ہر ایک کا حضور اکرم ﷺ کی زوجہ مطہرہ ہونا کیونکر حمل مطلق علی المتعید کی وجہ بن سکتا ہے جبکہ اصل یہ ہے کہ مطلق کو اپنے اطلاق پر اور متعید کو اپنے تعید پر ہی جاری ہونا چاہیے، اور حمل مطلق علی المتعید کی صورتیں خاص خاص ہیں جو اپنی جگہ مذکور ہیں (عمدہ ص ۱۳ ج ۲)

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لامع الدراری میں صرف حافظ ابن حجر کا جواب مذکور کیا ہے، نہ کرمانی کے جوابات نقل کئے اور نہ حافظ پر محقق عینی کا نقد مذکور نقل کیا، ہمارا مقصد ایسے مواقع میں محض دلچسپی بڑھانے کے خیال سے علمی نوک جھونک نقل کرنا نہیں ہے بلکہ غرض محقق عینی کی نہایت تحقیق شان اور علمی موشگافیوں کے نمونے پیش کرنا ہیں پھر جبکہ یہ بھی معلوم ہے کہ حافظ ابن حنفی عینی کے اس قسم کے

انتقادات کا جواب پانچ سال تک ندوے سکے، تو ان کو محض تصعب یا صرف علمی نوک جھونک سمجھ کر نظر انداز کر دینا یوں بھی مناسب نہیں جہاں اذکی اذکیائے امت حضرت امام بخاری کے ابواب و تراجم اور ان کے حقائق و دقائق زیر بحث آتے ہوں، وہاں حافظ و یحییٰ جیسی نادارہ روزگار تحقیقین و مدققین امت کی علمی و تحقیقی اباحت و انتقاد کو اہمیت نہ دینا موزوں نہیں معلوم ہوتا کوشش ہے کہ "انوار الباری" کو علمی و تحقیقی نقطہ نظر سے بطور معیار و شاہکار پیش کیا جائے، آئندہ ارادۃ اللہ غالب علی ارادۃ الناس۔ وہ نستعین۔

ترجیح بخاری پر نظر

امام بخاری نے آخری حدیث الباب بروایت ابی نعیم کو دوسروں کی روایت پر ترجیح دی ہے یعنی اس کو مسند ابن عباس میں سے قرار دیا ہے اور جن حضرات نے اس کو مسند حضرت میمون سے قرار دیا ہے اس کو مرجوح کہا ہے حافظ نے لکھا ہے کہ اکثر رواۃ عن ابن عباس عن میمون ہی روایت کی ہے جس کو امام بخاری نے ابن عیینہ کی آخر عمر کی روایات میں سے قرار دیا ہے اور اپنی روایت کو اس سے قبل کی روایت کہہ کر قوی کیا ہے کہ شروع عمر میں شیخ کا حافظہ قوی ہوتا ہے اور اس کو صرف ان لوگوں نے روایت کیا ہے جنہوں نے ابن عیینہ سے پہلے زمانے میں سنا تھا لیکن دوسروں کی روایت کو بھی حافظ نے دوسری وجہ سے قابل ترجیح کہا مثلاً یہ کہ زمانہ آخر کے روایت کرنے والے تعداد میں زیادہ ہیں اور ان کو سفیان بن عیینہ کے ساتھ زیادہ مدت تک رہنے کا موقع بھی ملا ہے لہذا ان کی روایت کو ترجیح ہونی چاہئے اور محدث اسماعیل نے اس کو بخلاف معنوی بھی ترجیح دی ہے کہ حضرت ابن عباس خود تو حضور اکرم ﷺ کے حضرت میمون کے ساتھ غسل کرنے کی کیفیت پر مطلع نہیں ہو سکتے تھے لہذا انہوں نے اس کا علم حضرت میمون کے بتلانے سے حاصل کیا ہوگا اس لحاظ سے یہ حدیث گویا مسند ابن عباس ہی سے ہو جاتی ہے (یہ گویا تیسری وجہ ترجیح امام بخاری کے مقابلہ میں ہوئی) پھر حافظ نے لکھا کہ اس روایت کو امام شافعی، حنبلی، ابن ابی عمر، ابن ابی شیبہ وغیرہ نے اپنی مسند میں بطریق سفیان ذکر کیا ہے اور مسلم و نسائی وغیرہ نے بھی اسی طریق سے روایت کیا ہے (ج ۱ ص ۱۶۵)۔

محقق یعنی نے مزید وضاحت کر کے لکھ دیا کہ مسلم نسائی ترمذی و ابن ماجہ چاروں نے اس حدیث کی روایت عن ابن عباس عن مبعونہ ہی کی ہے (لہذا ان سب محدثین کے نزدیک بھی مسند ابن عباس ہی سے ہوگی) (عمدہ ۱۴ ج ۲) اس موقع پر عمدہ التقاری کی عبارت بابت ترجیح اسماعیل لائق تامل ہے اور عبارت فتح الباری زیادہ واضح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توجیہ لامع الدراری

اس موقع پر لامع الدراری ص ۱۰۵ ج ۱ میں جو توجیہ واضح ماروی البوصم کے بعد حضرت گنگوی قدس سرہ کی جانب سے نقل ہوئی ہے۔ محل تامل ہے توجیہ یہ کہ اکثر روایات خصوصاً ان امور میں چونکہ حضرت میمون سے مروی ہیں اس لئے بعض لوگوں نے ان کا واسطہ بڑھا دیا۔ اور وہ اضافہ اس لئے صحیح نہیں کہ حضرت ابن عباس کی روایت صرف حضرت میمون رضی اللہ عنہما پر منحصر نہیں ہے کہ محض وجہ مذکور کے خیال سے ان کا واسطہ طے کر کے بڑھا دیا جائے۔ کیونکہ وہ دوسری ازواج مطہرات اور بہت سے صحابہ سے بھی روایت کرتے ہیں کیا ضرور ہے کہ ان کی یہ روایت حضرت میمون سے ہی ہو جیسا کہ ہم نے محقق یعنی و حافظ ابن حجر کے حوالہ سے نقل کیا امام بخاری کا مقصد صرف ترجیح ہے تصحیح و تعظیم نہیں ہے کیونکہ جن محدثین نے حضرت میمون رضی اللہ عنہما کا اضافہ روایت میں کیا ہے اور زیر بیہ حدیث کو مسند ابن عباس ہی سے قرار دیا ہے ان کو کوئی مغالطہ نہیں ہوا اور انہوں نے کوئی غیر صحیح بات کہی ہے بلکہ ان کو روایت اسی طرح پہنچی ہے جس طرح انہوں نے روایت کی ہے خود امام بخاری نے چونکہ آخر عمر سے قبل کی روایت کرنے والوں سے روایت لی ہے اسی لئے وہ ان کے نزدیک زیادہ قابل ترجیح ہے۔

مسند حمید ۱۳۸۔ اس حدیث مذکور ۳۹۹ صفحہ ۱۱ احادیث میمونہ ہی کے تحت ذکر ہوئی ہے (لاحظہ ہو مسند حمید مجلہ ۱۱ ص ۱۱۱ و کراچی) مولف

اگر نظر تحقیق میں ان کا نظریہ موجود ہی ہو جیسا کہ ہم نے حافظ ابن حجر سے ام بخاری کے متعلقہ مسئلہ میں دوسرے محدثین کے نظریہ کی ترجیح کے بھی وجود ذکر کئے ہیں۔ چونکہ اوپر کی توجیہ کہیں نظر سے نہیں گذری اور نہ وہ اعلیٰ سطح کی محققانہ و محدثانہ شان کے مناسب ہے اس لئے ہمارا خیال ہے کہ اس کی نقل و تعبیر میں کچھ فرق ہو گیا ہے جس طرح ہمارے حضرت شاہ صاحب کی طرف سے نقل و تعبیر میں فرق یا غلطی کی وجہ سے بہت سی باتیں بے وزن نقل ہو گئی ہیں۔ واللہ اعلم عند اللہ العظیم النیر۔

باب من افاض علی راسہ ثلاثا

(جو شخص اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہائے)

(۲۳۹) حدثنا ابو نعیم قال ثنا زہیر عن ابی اسحاق قال حدثنی سلیمان بن صرد قال حدثنی

جابر بن مطعم قال قال رسول اللہ ﷺ اما انا فافیض علی راسی ثلاثا و اشار بیدیه کلثیہما

(۲۵۰) حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا غندر قال حدثنا شعیب عن معمر بن راشد عن محمد

بن علی عن جابر بن عبد اللہ قال کان النبی ﷺ یقرع علی راسہ ثلاثا

(۲۵۱) حدثنا ابو نعیم قال ثنا معمر بن یحییٰ بن سالم قال حدثنا ابو جعفر قال لی جابر اتانی ابن

عمک یعرض بالحنن بن محمد بن الحنفیۃ قال کیف الغسل من الحناتۃ فقلت کان النبی ﷺ یاخذ

لث الکف فیفیضہا علی راسہ ثم یرفیض علی سائر جسدہ فقال لی الحسن انی رحل کثیر الشعر فقلت

کان النبی ﷺ اکثر شعثا

ترجمہ: ۲۳۹: حضرت بن مطعم نے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”میں تو پانی اپنے سر پر تین مرتبہ بہاتا ہوں“ اور آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں سے

اشارہ کر کے بتلایا۔

ترجمہ: ۲۵۰: حضرت جابر بن عبد اللہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہاتے تھے۔

ترجمہ: ۲۵۱: حضرت ابو جعفر نے بیان کیا کہ ہم سے جابر نے فرمایا میرے پاس تمہارے چچا زاد بھائی آئے ان کا اشارہ حسن بن محمد حنفیہ

کی طرف تھا انہوں نے پوچھا کہ جنابت کے غسل کا کیا طریقہ ہے۔ میں نے کہا نبی کریم ﷺ تین چلو چلتے تھے اور ان کو اپنے سر پر بہاتے

تھے پھر اپنے تمام بدن پر پانی بہاتے تھے حسن نے اس پر کہا کہ میں تو بہت بالوں وال آدمی ہوں میں نے جواب دیا کہ نبی کریم ﷺ کے تم

سے زیادہ بال تھے۔

تشریح: تینوں احادیث سے ترجمہ کے موافق ثابت ہوا کہ حضور اکرم ﷺ غسل کے وقت اپنے سر مبارک پر تین مرتبہ پانی بہاتے تھے محقق

یعنی نے لکھا کہ اس سے استنباط ہوا کہ تین بار سر پر پانی بہا دینا کافی ہے اگرچہ غسل کرنے والے کے سر پر بال بہت زیادہ بھی ہوں۔ اور یہ بھی

معلوم ہوا کہ پورے جسم پر پانی بہانے سے قبل سر پر پانی ڈالنا چاہیے نیز اس امر کی ترغیب ہوئی کہ امور دین میں حماہ سے سوال کرنا چاہیے اور

علم ہو تو عالم کو اس کا جواب بھی دینا ضروری ہے پھر کان النبی ﷺ کی تعبیر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ کی عادت مبارکہ اسی طرح تھی اور آپ

الترام کے ساتھ تین دو ہتر پانی غسل کے وقت ڈالاکرتے تھے (عمدہ ۲۱۷)

حافظ ابن حجر نے ابن عمک پر لکھا کہ یہ ابن عم کا لفظ بطور مجوز یعنی مجاز و توسع کے طریقہ پر بولا گیا ہے کیونکہ حضرت حسن بن محمد بن

انحیہ حضرت ابو جعفر کے چچازاد بھائی نہ تھے بلکہ ان کے والد کے چچازاد بھائی تھے۔

اکثر منک شعرا پر حافظ نے لکھا کہ بعضی رسول اللہ ﷺ تم سے زیادہ بالوں والے اور زیادہ لطافت پرند بھی تھے پھر بھی جب انہوں نے تین بار سر پر پانی ڈالے اور کم مقدار پر اکتفا کیا تو معلوم ہوا کہ صفائی و پاکیزگی اتنے سے ضرور حاصل ہو جاتی ہے اور اس سے زیادہ پردہ از بھتا بڑائی پسندی کی بات ہے یا وہم و وسوسہ کی وجہ سے ہے جس کو اہمیت دینا من نہیں۔ (فتح ۲۵۵-۱)

باب الغسل مرة واحدة

(ایک بار پانی ڈال کر غسل کرنا)

(۲۵۴) حدثنا موسى بن اسماعيل قال ثنا عبد الواحد عن الاعمش عن سالم بن ابي الجعد عن كريب عن ابن عباس قال قالت ميمونة وضعت للبي ﷺ ماء للغسل فغسل يديه مرتين او ثلاثا ثم افروغ على شماله فغسل مذاكيره ثم مسح يده بالارض ثم مضمض واستنشق وغسل وجهه ويديه ثم افاض على جسده ثم تحول من مكانه فغسل قدميه.

ترجمہ: حضرت ابن عباس نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ کیلئے غسل کا پانی رکھا تو آپ نے اپنے ہاتھ و مرتبہ یا تین مرتبہ دھوئے پھر پانی اپنے دائیں ہاتھ پر ڈال کر اپنی شرم گاہ کو دھویا پھر زمین پر ہاتھ گرزا اس کے بعد کھلی کی اور ناک میں پانی ڈالا اور اپنے چہرے اور ہاتھوں کو دھویا پھر اپنے سارے بدن پر پانی بہال اور اپنی جگہ سے ہٹ کر دونوں پاؤں دھوئے۔
تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اس باب میں امام بخاری نے غسل میں ایک بار جسم کے دھونے کا ذکر کیا ہے گویا ترجمہ بیان جواز کے لیے ہے اور اس کا جواز ہمارے یہاں حنفیہ کے نزدیک بھی ہے ثم افاض علی جسده موضع ترجمہ ہے مگر بجائے مرا بعت طرق کے بعد اس امر میں تردد ہو گیا ہے کہ آیا نبی کریم ﷺ نے واقعی ایک مرتبہ پر اکتفا کیا بھی تھا یا نہیں؟ میرا خیال ہے کہ آپ نے اس واقعہ میں بھی حسب عادت تین بار ہی جسم مبارک کو دھویا ہوگا اگر ایسا ہے تو گویا ذکر کی حلیث یہاں نہیں ہے مگر حقیقت میں موجود ہے

مطابقت ترجمہ کی بحث

حافظ نے لکھا ابن بطلان نے کہا کہ غسل مرة واحدة کا ثبوت ثم افاض علی جسده سے ہوا کیونکہ اس میں کسی عدد کی قید نہیں ہے لہذا کم سے کم مراد اس کے جو ایک بار ہے کیونکہ اصل یہی ہے کہ اس پر زیادتی نہ ہو (فتح الباری ۱۲۵۹-۱۲۶۰)
محقق معنی نے لکھا کہ ابن بطلان نے تطبیق ترجمہ کے لیے تکلف سے کام لیا ہے دوسرے یہ کہ حدیث الباب میں دس احکام بیان ہوئے ہیں پھر ایک حکم پر ترجمہ قائم کرنے کی کیا وجہ؟ اور کیا قاعدہ ہے؟ البتہ اگر بقیہ احکام کے لیے تراجم لا سکتے اور صرف یہی حکم باقی رہ جاتا تو اس کی معقول وجہ ہوتی، ظاہر ہے کہ یہ حدیث تو ایک ہی ہے اور اس کے ٹکڑے صرف تراجم ابواب کے تم کرنے کے لئے کئے گئے ہیں البتہ یہ تو جہہ بن سکتی ہے کہ ثم افاض قلیل و کثیر دونوں کو شامل ہے لہذا قلیل کے لحاظ سے ترجمہ کی مطابقت ظاہر ہے (عمدۃ ۱۸-۲)

۱۰ دونوں حضرات کا سلسلہ نسب اس طرح ہے (۱) ابو جعفر (الباقر) بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب (۲) حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب، "حنفیہ" حضرت علی کریم اللہ وجہ کی دوسری بیوی تھیں جن سے آپ نے حضرت سیدہ نہاء قاطرہ زہرا رضی اللہ عنہا کی وفات کے بعد نکاح فرمایا تھا اور حضرت محمد کی شہرت اپنی وادہ ماجدہ کی نسبت سے ہو گئی تھی۔ مولف

باب من بداء بالحلاب او الطيب عند الغسل

(غسل کے وقت حلاب یا خوشبو سے شروع کرنا)

(۲۵۳) حدثنا محمد بن المثنی قال لنا ابو عاصم عن حنظلة و عن القاسم عن عائشة قالت كان

النبي ﷺ اذا اغتسل من الجنابة دعا بشيء نحو الحلاب فاخذ بكفه فبدا يشق راسه الايمى ثم الايسر

فلقال بهما على وسط راسه

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ جب غسل جنابت کرتا چاہتے تو حلاب کی طرح ایک چیز منگاتے تھے (بہت سی دوسری روایتوں میں بعید حلاب منگاتے کا ذکر ہے) پھر پانی اپنے ہاتھ میں لیتے تھے اور سر کے داہنے حصے سے غسل کی ابتداء کرتے تھے پھر بائیں حصہ کا غسل کرتے تھے پھر اپنے دونوں ہاتھوں سے سر کے درمیانی حصہ پر پانی بہاتے تھے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ امام بخاری کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ غسل حلاب سے بھی ہو سکتا ہے یعنی دوئی سے جس میں دودھ دوہتے ہیں اور اس میں پانی لیا جائے تو دودھ کا رنگ اور بو بھی آ جاتی ہے تو یہ بتلایا کہ پانی میں اگر ان چیزوں کا ظہور بھی ہو تو تب بھی کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے اس سے ابتداء غسل جنابت فرمایا ہے کہ اس سے طہارت حاصل کرنے میں کوئی مضائقہ ہوتا تو پہلے آپ دوسرے بالکل خالص پانی سے غسل فرماتے اور صرف دوئی سے غسل پر اکتفاء نہ فرماتے دوسری بات اس سے یہ معلوم ہوئی کہ اگر دودھنی سے غسل کرنے میں دودھ کا کوئی اثر چٹنائی یا بو وغیرہ بدن پر رہ جائے تو اس کا بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ پاک پانی میں اگر کوئی دوسری چیز پاک مل جائے تو وہ پاک ہی رہتا ہے اور معمولی تغیر رنگ و بو سے اس کی ماہیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا چنانچہ ایسی کوثر یہ صراحات کے ساتھ آئندہ باب من تطيب ثم اغتسل وبقي اثر الطيب میں بتلایا گئے اور یہاں بھی والطيب سے اشارہ کر دیا کہ اسی طرح اگر خوشبو غسل سے پہلے لگائی اور اس کا اثر غسل کے بعد بھی باقی رہا تو وہ درست ہے تاہم یہاں کی خوشبو اور اگلے باب مذکور کی خوشبو میں ایک بھی فرق ہے جس کی طرف حضرت شاہ صاحب نے اشارہ فرمایا کہ وہاں خوشبو کا استعمال حصول نشاط کے لیے ہے جو خرک ہونے کے سبب امر جماع میں معین و مفید ہے غسل سے متعلق نہیں ہے اور خاص غسل کے سلسلہ میں جو خوشبو یا خوشبو دار تیل پہلے لگایا جاتا ہے اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ وہ خوشبو سارے بدن پر پھیل جائے وغیرہ۔

حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا یہاں امام بخاری حال کا مسئلہ تو مستقلاً بیان کرنا چاہتے ہیں اس لیے اس کے واسطے حدیث بھی ذکر کی ہے اور طیب (خوشبو) کا مسئلہ بخلاف ذکر کر دیا ہے اس لیے اس کے واسطے حدیث بھی ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی ہوئی اور چونکہ بقاء اثر کے لحاظ سے دونوں کا حکم ایک ہی ہے اس لیے ترجمہ ابواب میں دونوں کو ایک ساتھ ذکر کرنے میں مضائقہ نہ تھا۔

نحو الحلاب پر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: اگر دوسرے طرق روایت سے معلوم ہوا کہ بعید حلاب ہی کو آپ نے طلب فرمایا تھا۔ حافظ نے لکھا: نحو الحلاب سے مراد حلاب جب برتن پر بلحاظ مقدار کے کہ ابو عاصم نے اسکی مقدار ایک ایک باشت طول و عرض سے کم قرار دی ہے خرچہ ابو عوفہ فی صحیحہ عندہ روایت ابن حبان سے ثابت ہوا کہ ابو عاصم نے اپنی دونوں تہلیلوں سے اشارہ کیا کہ دونوں ہاتھ کی

سلفہ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ تشبیہ مذکور بلحاظ کیفیت ماضی الاماء بھی ہو سکتی ہے کہ جس طرح حلاب دوئی سے حضور کریم ﷺ کا غسل فرمایا، ثابت ہے کہ اس میں پانی ذائل کر غسل کرنا یا جو دودھ کے اثرات ظاہر ہونے کے درست ہے اسی طرح آنا گونہ منہ کے اس منہ سے بھی حضور کا غسل ثابت ہے جس میں آٹے کے اثرات موجود تھے چنانچہ مسند احمد میں باب فی حکم الماء متعبر بظاهر اجسی عہ کہ تحت اس کے ثبوت میں (بقرہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باشتوں سے حلقہ کر کے اس کے اوپر کے گھیرے کا دور اور حصہ تھایا کہ حلاب یا اس جیسا برتن ایسا ہوتا تھا اور روایت پہنچی میں ہے کہ وہ مثل مقدار کو تھا جس میں آٹھ زطل کی گنجائش تھی۔

بحث و نظر: امام بخاری کے مذکور ترجمہ الباب کو مہمات تراجم سے گنا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ بہ محدثین و مشائخ اور شارحین بخاری اس کے اشکال کو رفع کرنے کی طرف متوجہ ہوئے ہیں حافظ ابن حجر نے بھی لکھا کہ اس ترجمہ کی مطابقت حدیث الباب کے ساتھ قدیماً و جدیداً جماعت ائمہ کے نزدیک مشکل سمجھی گئی ہے پھر حافظ نے اس بارے میں سب کے مختلف اقوال ذکر کئے ہیں ہم نے اپنے نزدیک جو تشریح و توضیح مطابقت سب سے بہتر تھی اوپر ذکر کر دی ہے اور آگے دوسرے اقوال و آراء نقل کرتے ہیں تاکہ موضوع کے سارے اطراف سامنے آجائیں۔ وہب الشعمین

حلاب سے کیا مراد ہے

ساری بحث اسی نقطہ پر گھومی ہے جن حضرات نے حلاب سے مراد مخصوص برتن لیا ہے ان کی رائے سب سے زیادہ صائب ہے اور جنہوں نے دوسرے معانی لیے اور امام بخاری کی تقلید کی ہے وہ اس معاملہ میں راہ صواب سے ہٹ گئے ہیں پہلے طبقہ میں علامہ خطابی، قاضی عیاض علامہ قرطبی، محقق یعنی العیوید ہرودی علامہ نووی اور محدث حمیدی علامہ سندھی وغیرہ ہیں محقق عینی نے لکھا کہ یہ گمان صحیح نہیں کہ امام بخاری نے حلاب سے خوشبو کی کوئی قسم مراد لی ہے کیونکہ او الطیب کا لفظ ہی اس کی تردید کر رہا ہے لہذا ان کی مراد وہ برتن ہی ہے جس میں پانی رکھا جاسکتا ہے

علامہ خطابی کا ارشاد

آپ نے فرمایا حلاب وہ برتن ہے جس میں اونٹنی کے ایک مرتبہ دودھ دوہنے کی مقدار آ سکے اور عرب میں حلاب کو ظرف ہی سمجھتے تھے جس کی دلیل یہ قول شاعر ہے۔

صاح! هل دایت اوسمعت بواع ددفی الصرع عابقی فی الحلابل

فتح الباری ۱: ۲۵۶) میں دوقی ہے جو غالباً اناقری ہوگا یعنی تم نے بھی کوئی راوی ایسا بھی دیکھا یا نہ ہے جس نے حلاب (دوقی) کا دودھ اونٹنی

کے ہاک میں لوٹا دیا ہو

قاضی عیاض کا ارشاد

آپ نے فرمایا حلاب اور حلاب بکسر الیم وہ برتن ہوتا ہے جس میں بقدر اونٹنی کے دودھ کے کوئی چیز آ سکے اور حلاب سے مراد غیر طیب ہونے پر طیب کا اس پر اسے عطف ہی دلیل ہے کہ اس کو امام بخاری نے قیم و مقابل قرار دیا ہے لہذا اسماعیل کی رائے صحیح نہیں ہے کہ امام

(بقیہ حاشیہ مضامین سابقہ) دودھ نہیں ذکر ہوئی ہیں جن پر حشر میں الاحکام کے تحت لکھا کہ ادا دیت الباب ہے جو زہرہ رت کا کھما ایسے پانی سے معلوم ہوا جس میں کوئی ایسی چیز چاہرلگی ہو اور اس سے پانی میں تیز بھی آگے ہو بشرطیکہ دودھ معمولی ہو کلاس سے پانی ایسی حد و نصف سے خالص نہ ہو جائے اور یہی مالیک کے سوانح میں سب ائمہ مجتہدین کا مذہب ہے صرف ہلکیے اس کے قائل ہیں کہ ایسا پانی خود تو پاک ہے مگر مطہر (پاک کرنے والا) نہیں ہے (مختار، ج ۱، ص ۲۳۳)

انقری کی ذکر کردہ توضیح پر دعا حلاب اور دعا حلاب دونوں کی عرض ایک ہی ہو جاتی ہے اور حضرت شاہ صاحب کی تشریح مذکور بہت زیادہ موجب ہو جاتی ہے حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے بھی حضرت کی توضیح مذکور کو نقل کر کے حسن جدا لکھا ہے مگر ساتھ ہی یہ اشکال لکھا دیا ہے کہ بداء کا لفظ ترجمہ واحد میں سے نکلتا ہے کیونکہ توضیح مذکور کی بدایت کے ساتھ کوئی خصوصیت معلوم نہیں ہوتی۔

اس پر گزارش ہے کہ خود ترجمہ واحد میں بھی بداء کے غلطے سے تحقیق بدایت مقصود و متعین نہیں ہے بلکہ صرف قیامت ہی درج میں بتلائی ہے کہ اس شئی حامی غلط ہما الفضل کے اثرات بدایت کا صحت حاصل ہو کر ان میں بداء لہذا توضیح اور بلا کی تردید کے حسن جدا ہے والد تعالیٰ اعلم (سوانح)

اس سے معلوم ہوا کہ صانع کی تقدیر بھی آٹھ زطل کی بھی جو ضرور علیہ السلام کے غسل کے سلسلہ میں منقول ہے اور حدیث بھی صانع آٹھ زطل ہی کا قاروہے ہیں والد تعالیٰ اعلم سب سے حافظ نے خطابی کا قول اور شاعر مذکور نقل کر کے یہ بھی لکھا کہ خطابی کا اجماع رائے مذکور میں ابن قریل نے مطاح میں نیز ابن جوزی اور ایک جماعت علماء نے کیا ہے۔

بخاری سے غلطی ہوئی انہوں نے خطاب کو خوشبو بچھا لیا امام بخاری ایب کیونکر سمجھے جب کہ انہوں نے خود ہی حدیث پر طیب کو عصف کیا جو دونوں کے ایک دوسرے سے مغائر ہونے کی دلیل ہے اسی طرح ازہری کا یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ صحیح بخاری کے نسخہ میں کثرت کی غلطی ہو گئی ہے کہ اصل لفظ جلاب تھا یعنی گلاب کہ فارسی میں آب ورد پر ہوتا ہے غلطی کا تین سے حدیث لکھا گیا کیونکہ مشہور روایت بخاری حدیث سی ہے ابو یوسف ہر وہی نے بھی ازہری کے احتمال مذکور پر تنکیر کی ہے

علامہ قرطبی کا ارشاد

حدیث بکسر جاہ مہملہ ہی صحیح ہے اس کے سوا کوئی قول صحیح نہیں ہے اور جس نے اس کو خوشبو کی کوئی قسم قرار دیا اس سے غلطی ہوئی ہے نیز اس کو جلاب سمجھنا بھی غیر صحیح ہے

اگر اعتراض کیا جائے کہ جلاب بمعنی اناء لینے کی صورت میں ترجمۃ الہاب کے اندر دو مختلف چیزوں کا ذکر ہوا یعنی برتن اور خوشبو کا حالانکہ آگے باب کے اندر طیب (خوشبو) کا کوئی ذکر نہیں ہے لہذا ترجمہ سے حدیث الہاب کی مطابقت پوری نہ ہوئی اس کا جواب یہ ہے کہ باب کا مقصد دونوں میں سے ایک بات کا اثبات ہے اسی سے اوصل کرنے والی لائے ہیں واصل کرنے والی نہیں۔ کے پس ایک کا ذکر کافی ہے دوسرے یہ کہ امام بخاری کی تو یہ عام عادت ہے کہ وہ بسا اوقات ترجمہ و عنوان باب میں ایک چیز ذکر کرتے ہیں، پھر کسی خاص وجہ سے باب کے اندر کوئی حدیث بھی اس سے تعلق رکھنے والی نہیں لاتے اگر کہا جائے کہ ظرف، اور خوشبو میں باہمی مناسبت کیا ہے کہ دونوں کو ساتھ ذکر کیا میں کہتا ہوں مناسب ہے یہ کہ دونوں کا وقوع ابتداء غسل میں ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ حدیث سے یہاں مراد وہ برتن ہو جس میں خوشبو ہو یعنی بھی خوشبو کا ظرف طلب فرماتے تھے اور کبھی خود خوشبو ہی مصبوب ہوتی تھی جیسے کہ علامہ کرہی کی رائے ہے کہ لیکن اسماعیلی کی ایک روایت اس احتمال کے خلاف ہے (ص ۱۹۰)

حافظ نے لکھ کہ علامہ نووی نے ابو یوسف ہر وہی کا اعتراض نقد ازہری کے خلاف نقل کی ہے اور ایک جماعت نے جماعہ مشہور روایت کے ازہری کا رد کیا ہے اور یہ لحاظ معنی کے ابن الاثیر نے لکھا کہ خوشبو کا غسل کے بعد استعمال زیادہ موزوں و مناسب ہے بہ نسبت پہلے کے کیونکہ غسل سے تو وہ دھل جائے گی کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

محدث حمیدی کی رائے

آپ نے غریب المصنفین پر کلام کرتے ہوئے لکھا کہ ”ام مسلم نے اس حدیث کو حدیث الفرق اور حدیث قد راہ صاع کے ساتھ ملا کر ایک ہی جگہ ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوا ہے کہ گو یہ انہوں نے بھی جلاب کو برتن ہی سمجھا ہے۔ لیکن امام بخاری کے متعلق دوسری حدیث ساتھ ذکر نہ کرنے کی وجہ سے کسی کو یہ گمان ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اس کو کوئی خوشبو کی قسم خیال کیا جو غسل سے پہلے استعمال ہوتی ہے“ اس کے بعد حافظ نے لکھ کہ حمیدی نے امر مذکور کو امام بخاری کی طرف محض ایک احتمال کے طور پر منسوب کر دیا جس سے معلوم ہوا کہ احتمال دوسرا اس کے خلاف و مقابل بھی موجود ہے اگرچہ اس کو انہوں نے کھول کر نہیں لکھا۔ (فتح الباری ص ۲۵۶)

حضرت گنگوہی کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ امام بخاری کی غرض یہ ہے کہ غسل کرنے والے کو اختیار ہے خواہ ابتداءً غاصل پانی سے غسل کر لے خواہ ابتداءً غطی

و خوشبو وغیرہ کے مخلوط پانی سے سر دھو کر غسل کر لے کہ اس کے بعد خالص پانی سے سر دھونے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ جب آپ ﷺ غسل کر ادا فرماتے تھے تو پہلے خطمی مخلوط باطیب کے ساتھ سر دھوتے تھے، پھر ایسا کر لکھتے کرتے اور دوبارہ سر کو نہیں دھوتے تھے اور کبھی بغیر خطمی کے سر دھو کر تمام جسم دھو لیتے تھے، ان ہی دوصورتوں کے جواز واقعہ راورد عدم وجوب کی طرف اہم بخاری اشارہ کر رہے ہیں بدو بالکھلاب سے دوسری صورت کی طرف اور البطیب سے پہلی قسم غسل کی طرف اشارہ ہے۔

اس کے علاوہ حضرت گنگوہی سے یہ توجیہ بھی نقل ہے کہ ابتداء باطیب یعنی خوشبو و خطمی وغیرہ سے سر دھونے کی ابتداء (پہلے حضور اکرم ﷺ سے مشہور اور سب کو معلوم تھی) اس لئے اس کی حدیث کا ذکر تو امام بخاری نے ضرورت سمجھ کر ترک کر دیا اور جو صورت خفا میں تھی اس کو نمایاں کر دیا یعنی ابتداء بالکھلاب، اور بتلاد گیا کہ وہ بھی جائز ہے، اگرچہ ضروری و لازم وہ بھی نہیں اور ابتداء بالکھلاب کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ استنجاء نہ کرے جو سنن و مستحبات غسل سے ہے، اور اس کی دلیل جیل کر دی کہ ابیہ حضور اکرم ﷺ سے بھی ثابت ہوا ہے ظاہر ہے حضرت اقدس رحمۃ اللہ علیہ کے ارشادات و توجیہات مذکورہ بالا بھی محققانہ محدثانہ نہیں، مگر ان کا تعلق حدیث مذکورہ غیر مذکور دونوں سے ہو جاتا ہے، اگرچہ امام بخاری کی عادت کے تحت ان امور کی بڑی تمحیص ہے جیسا کہ محقق بھی لکھیں اور یہ کہہ چکے ہیں، لیکن حضرت شاہ صاحب کی توجیہ پر ترجمہ حدیث کی مطابقت پوری طرح ہو جاتی ہے اور مذکورہ وغیرہ مذکور کا خدشہ بھی سامنے نہیں آتا۔

توجیہ صاحب القول النصح پر نظر

آپ نے لکھا کہ ترجمۃ الباب کا مطلب واضح ہے کہ غسل میں بدایت بالکھلاب اور بدایت باطیب دونوں صحیح ہیں خواہ یوں ر لیں کہ اوں پانی سے نماز اذائیں بعد میں خوشبودار تیل و عطریات کا استعمال کریں، جیسا کہ عام دستور ہے یا یوں کر لیں کہ اوں جسم اور بالوں پر خوشبودار تیل کی مالش کریں بعد میں غسل کریں۔۔۔ اس صورت میں حلاب بھی اپنے متعارف معنی پر باقی رہتا ہے اور مؤلف کے اوپر سے تمام الزامات بھی رفع ہو جاتے ہیں ہمیں حیرت ہے کہ شارحین نے اس صحیح اور بے تکلف تفسیر کو کیوں نہ اختیار فرمایا، غایت سے غایت یہ کہا جا سکتا ہے کہ حدیث کی یہ تعبیر کہ دعا بشی نحو الحلاب فاخلد بکفہ فاخلد بشقی راسہ الا ینعم ثم الایسو اس کی مؤہم ہے کہ حلاب یا جرجن طیب کو لی شے ہے لیکن وضوح حقیقت کے بعد اس قسم کے ایہامات قبل اللہ نہیں ہوتے“ (قول مبتدأ ص ۱۲۸)

توجیہ مذکور بڑھ کر حیرت تو ہمیں بھی ہوئی کہ ایسی صاف اور بے تکلف تفسیر کسی بڑے سے بڑے شارح بخاری اور محدث جلیل کو بھی کیوں نہ سوجھی اگرچہ ”کم ترک الاول لئلا یشتر“ کے تحت ایسا بہت مستبعد بھی نہیں ہے، لیکن یہاں ایک عالم عائد گزارش کو جی چاہتا ہے وہ یہ کہ امام بخاری کتاب الطہارت میں چل رہے ہیں اور غسل جنابت کے احکام بتلادنا چاہتے ہیں، یہاں غسل کے عام دستور اور طور طریقوں سے بحث نہیں کر رہے ہیں۔ اسی لئے ترجمۃ الباب ابتداء بالکھلاب کے تحت حضور اکرم ﷺ کے غسل جنابت کے واقعہ کی حدیث بیان فرمائی اور اس میں کہیں ذکر نہیں ہے کہ حلاب سے غسل کے بعد آپ ﷺ نے خوشبودار تیل و عطریات کا بھی استعمال فرمایا ہو، اور دوسری صورت (پہلے خوشبودار تیل کی جسم اور بالوں پر مالش کر کے پھر غسل کرنے) کا تو حدیث میں سرے سے ذکر ہی نہیں جس کی وجہ سے وہ البطیب کا ترجمہ سب ہی کے نزدیک محل نظر ہے، تو مذکورہ بالا دونوں صورتیں جس طرح بالتفصیل لکھ کر امام بخاری کا مقصد واضح اور اس کو صحیح دے بے تکلف تفسیر قرار دیا گیا ہے وہ ہمارے نزدیک توجیہ القول بما لا یروض بہ قالہ کے تحت آتی ہے اور غالباً اسی لئے اس کو کسی شارح نے اختیار نہیں کیا۔

درحقیقت محدثانہ نظر وہی ہے جس کو حضرت گنگوہی نے بتایا، بدو بالکھلاب میں صرف پانی سے غسل کرنا بتایا ہے کہ اس سے پہلے سر دھونے کے لئے بھی خوشبو و خطمی وغیرہ کا استعمال نہیں ہوا جو دوسرے مواقع میں ثابت ہے اس کے لئے حدیث اسباب ل ہیں اور نہ بعد کو ہو جو ظاہر ہے

اس لئے حدیث الہاب بھی اس سے خالی ہے اور خوشبودار تیل وغیرہ کا بھی غسل سے قبل بطور مرادی غسل ثبوت نہیں ہے جیسا کہ ہمارے حضرت شاہ صاحب کی تحقیق ہے کہ غسل سے قبل خوشبو کے استعمال کا ثبوت ہوا ہے وہ نشاط جماع کے لئے تھا، غسل کے مہادی کے طور پر نہ تھا، اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ آج کل کے مذکورہ دونوں دستور کو صحیح بخاری کے ترجمہ حدیث مذکور کی صحیح و بے تکلف تفسیر قرار دینا غیر محاذ نظر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسری مناسب توجیہ

صاحب القول الصبح نے دوسری مناسب توجیہ یہ ذکر کی کہ حلاب وہ پانی مراد ہو جس میں کچھ بلیت کے آثار و کیفیات شامل ہوں، ایسے پانی میں بھیہ شمول اجزاء امیہ، عقیہ، جسم، تصفیہ شعور، تربیب بدن، کی شان بڑھ جاتی ہے جس طرح کہ صابن یا اشان وغیرہ کے پانی میں جوش دینے سے ازالہ دوح اور عقیہ وغیرہ کی قوت بڑھ جاتی ہے اور طبیب سے ماہی طبیب الجسم و عقیہ عن ار و سار مراد ہو، طبیب معروف یعنی خوشبو تیل یا عطریات وغیرہ مراد نہ ہوں الخ (ص ۱۲۸ ج ۱)

دودھ میں تربیب بدن کی صلاحیت تو تسلیم، مگر عقیہ و تصفیہ کی شان بھی اس میں صابن و اشان کی طرح ہے محل نظر ہے اور بظاہر یہی وجہ ہے کہ محبت طبری جن کی رائے یہی نقل ہوئی ہے کہ طبیب سے مراد معروف خوشبوئیں بلکہ تطیب بدن مراد ہے انہوں نے کہا کہ بدانت یا خضاب کا مطلب تو یہ ہے کہ پہلے غسل کے لئے حلاب میں پانی رکھا جائے، پھر غسل سے قبل بدن کی صفائی نجاست و میل پکیلی سے کی جائے اور سر سے شروع کرنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس میں نیل وغیرہ بالوں کی وجہ سے بھی زیادہ ہوتا ہے یہ نسبت باقی بدن کے محبت طبری نے یہ بھی کہا کہ اول الطیب میں ادب معنی واو ہے جیسا کہ بعض روایات میں واو کے ساتھ مروی بھی ہے (کما ذکر الحیدری) حافظہ نے موصوف کی رائے تفصیل سے نقل کی ہے ملاحظہ ہو فتح الباری ص ۲۵۶ ج ۱) مگر انہوں نے یہ بھی نہیں کہا کہ خود بلیت بھی عقیہ و صفائی کا کام کرے گی، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صاحب قول الصبح نے محبت طبری کی رائے مذکور کو نہ صرف پسند کیا، بلکہ اس میں اپنے اوپر کی نئی تحقیق کا اضافہ فرما کر اس کی تکمیل کرنی چاہی ہے، اس لئے اگرچہ طبری کی توجیہ کو کسی نے مناسب توجیہ قرار نہیں دیا مگر مذکورہ اضافہ و تحقیق کے بعد وہ اس مدح و ستائش کی ضرورت مستحق ہوئی۔ جہاں ماہ مطلق و متعید کی بحث محمد شین فقہانے کی ہے، اور عطیہ اشان و صابون وغیرہ کا ذکر بطور مثال تصفیہ و عقیہ بدن کے لئے کیا ہے،

وہاں بھی ہماری نظر سے نہیں گزرا کہ کسی نے دودھ کو بھی ان جیسا قرار دیا ہو، حالانکہ جس چیز کا ثبوت کسی وجہ میں بھی حضور اکرم ﷺ سے ہو سکا ہے، محدثین و فقہاء ضرور اس کو معمول بنانے کا اہتمام کرتے ہیں، اگر عطیہ کی طرح دودھ سے بھی تصفیہ شعور ہو سکتا یا اس کا ثبوت حضور اکرم ﷺ سے ملتا تو یہ حضرات ضرور اس کا ذکر فرماتے اور بڑے حضرات تو ضرور ہی اس سنت کا اقتداء کرتے کہ غسل کے پانی میں دودھ مالیا کرتے مگر وہاں تو اس کے مقابل یہ بحث چمڑگی کہ حضور ﷺ نے اگر حلاب سے غسل فرمایا جیسا صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان میں تصریح ہے کہ آپ ﷺ حلاب سے غسل فرماتے تھے تو دودھ یا پکنائی کا اثر غسل کے بعد باقی رہے تو کوئی حرج تو نہیں؟ چنانچہ حضرت شاہ صاحب نے بھی ارشاد فرمایا کہ امام بخاری بتلانا چاہتے ہیں کہ اس قسم کی چیزوں کا کوئی اثر غسل کے بعد بھی بدن پر ہوتی رہے تو وہ غسل کی صحت پر اثر انداز نہیں ہے، بات ایسی ہو گئی اور ہماری اس قسم کی علمی تنقیدات سے کچھ حضرات ناخوش بھی نظر آتے ہیں۔ مگر ہم کیا کریں جو حضرات ۳۰-۴۰ سال سے درس حدیث دے رہے ہیں جب ان میں بھی طبیعت اور محدثانہ طرز تحقیق سے بعد کی کوئی جھلک نظر آتی ہے تو دل یہی چاہتا ہے کہ اس قسم کی چیزیں سامنے نہ آئیں اور ہم صرف اسی طرز تحقیق کو اپنائیں جو ائمہ حنفیہ اور امام طحاوی، محقق یعنی شیخ ابن ہمام وغیرہ اور آخر دروس میں ہمارے حضرات اکابر دیوبند رحمہم اللہ تعالیٰ نے اختیار فرمایا تھا۔

احسن الاجوبہ عند الحاجة

پہلی توجیہ جس کو اکثر محدثین و شراح بخاری اور محقق یعنی وغیرہ نے اختیار کیا ہے اوپر تفصیل سے مع، لہذا عیہ ضمن و تشریح و بحث و نظر بیان ہو چکی ہے، دوسرے درجہ پر ہمارے نزدیک وہ توجیہ ہے۔ جس کو بعض علماء سے حفظ نے نقل کیا اور اس کو احسن الاجوبہ قرار دیا۔
 آپ نے لکھا: میں نے بعض حضرات سے جن کا نام اس وقت یاد نہیں رہا، یہ توجیہ دیکھی ہے کہ وہ ترجمہ الباب میں طیب سے مقصود حدیث عائشہؓ کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہ احرام کے وقت حضور اکرم ﷺ کے خوشبو لگا کر تھیں اور غسل چونکہ سنن احرام سے ہے، اس لئے گویا خوشبو وقت غسل ثابت ہوئی، امام بخاری نے یہاں یہ اشارہ کیا کہ ہر غسل کے وقت آپ ﷺ کی عادت مبارکہ حضور خوشبو لگانے کی تھی اور آپ ﷺ نے بغیر استعمال طیب کے بھی غسل فرمایا ہے۔“

حافظ نے لکھا کہ اس توجیہ کی تقویت اس امر سے ہوتی ہے کہ سات ابواب کے بعد امام بخاری نے ”باب من تطيب ثم اغتسل وبقی اثر الطيب“ قائم کر کے حدیث عائشہؓ کر کے جس سے بعد خوشبو لگانے کے غسل کرنا مستحب ہوگا لہذا یہاں من بداء بالکتاب میں غسل کا برتن مراد ہے، جس کو آپ ﷺ نے غسل کی غرض سے طیب فرمایا اور من بداء بالطیب عند الغسل کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے غسل کا ارادہ فرمانے کے وقت خوشبو کا استعمال فرمایا، پس ترجمہ اسباب دونوں غسل میں دائر و سائر ہے پھر حدیث الباب سے آپ کی عداومت بداء غسل پر ثابت ہوئی اور بعد غسل کے خوشبو لگانا تو عام عادت مشہور تھی ہی، اور ابتداء میں خوشبو لگانا یعنی غسل سے پہلے بھی، اس کی نشاندہی اشارہ حدیث عائشہؓ سے ہوئی اس کے بعد حافظ نے لکھا کہ یہ میرے نزدیک سب جوابوں سے بہتر ہے اور تصرفات امام بخاری کے پیش نظر موزوں و مناسب بھی ہے واللہ اعلم۔

اسی سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اسماعیلی کا یہ فرمانا قابل اعتراض ہے کہ غسل سے قبل خوشبو لگانا بے معنی ہے اسی طرح ابن الاثیر کی بات بھی قابل تنقید ہے کہ خوشبو کا استعمال غسل کے بعد زیادہ موزوں ہے یہ نسبت قبل کے نیز ان دونوں کے علاوہ دوسرے حضرات کے اقوال پر بھی تنقید و گرفت کے مواقع ہیں، ہم نے ان کے وضوح و ظہور کی وجہ سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ واللہ الہادی بطبوع (ج ۲ ص ۲۵۰) (۱۰۰۰)

کرمانی و ابن بطلال کی توجیہ

ان دونوں حضرات کی رائے ہے کہ امام بخاری نے ترجمہ میں حلاب سے مراد وہ برتن لیا ہے جس میں خوشبو ہو پس مطلب یہ ہوا کہ ابتداء یہ طلب طرف الطیب بھی درست ہے اور ابتداء یہ طلب نفس الطیب بھی اور حدیث الباب سے ترجمہ کا پہلا جزو ثابت ہے دوسرا نہیں۔ کیونکہ حدیث میں بھی غسل کے وقت حضور ﷺ کی تقلید میں خوشبو کے استعمال کی ترغیب موجود ہے۔

حافظ کا نقد: ان دونوں کی رائے نقل کرنے کے بعد حافظ نے لکھا: گویا حدیث میں فاضل کلفہ کے لفظ سے یہ حضرات سمجھے کہ آپ نے برتن میں سے اپنے ہاتھوں میں خوشبو لی اور دبانے یا کیں لگائی، اور گویا یہ بیان آپ کے غسل کا نہیں بلکہ خوشبو لگانے کا ہوا ہے یہ توجیہ تو بظاہر اچھی ہے مگر جو دوسرے طرق روایت پر بھی نظر کرے گا وہ اس کو ترجیح نہیں دے سکتا کیونکہ محدث اسماعیلی نے تصریح کی کہ صفت مذکورہ غسل کی ہے خوشبو لگانے کی نہیں ہے اور انہوں نے اسی حدیث کے دوسرے طریق میں لفظ کان بغسل بقدر بجائے حلاب کے پیش کی ہے جس میں یہ بھی زیادتی ہے کان بغسل بیدہ ثم یقول وجہ ثم یقول بیدہ لث غرغ الحدیث اور ایک طرق میں ہے اغتسل فاستی بحلاب فغسل شق راسہ الا یمن الحدیث پس لفظ اغتسل اور بغسل سے ظاہر ہے کہ وہ پانی کا برتن تھا خوشبو کا نہیں تھا اور ایک روایت اسماعیلی میں ثم اخذ بکفہ ماء ہے اس کو بھی غسل سے قبل خوشبو لگانے پر محمول نہیں کر سکتے ابونعمان کی صحیح میں کان یغتسل بقدر

الغ ہے اس میں بھی بغسل اور غرض پانی کے برتن پر رکھ لیں۔ اہل جہان کی روایت میں ثم یصب علی شق واسہ الا یص ہے ظاہر ہے کہ خوشبو لگانے کو صاب بہانے سے تعبیر نہیں کیا جا تا غرض یہ سب امور مذکور ان اطیب والی توجیہ کو مستبعد بنادیتے ہیں۔ (فتح ۲۵۰)

طیب بمعنی تطیب

یہ توجیہ محبت طبری کی ہے جس پر ضمنہ بحث اور ہو چکی ہے۔

تقیف جلاب: یہ توجیہ ازہری کی ہے جس کی غلطی اکابر محققین محدثین کی طرف سے اور نقل ہو چکی ہے قاضی عیاض ٹی توجیہ حباب و حلب بکسر الهم برتن ہے جس میں اونٹنی کے دودھ کی مقدار آتی ہے اور بعض لوگوں نے اس حدیث میں حلب الطیب فتح الکیم مراد لیا ہے پھر کہا کہ ترجمہ بخاری سے معلوم ہوا کہ انہوں نے ان دونوں تاویل کی طرف توجہ کی ہے (غباری ۲۵۰)۔
حب الحلب قاری میں پیوہ مریم اور ہندی میں گھوئی، کھیلا، کھیلی۔ دانہ مثل سر کاغی نہایت خوشبودار اس بیج کو اکثر خوشبو یا ت میں لاتے ہیں۔ اور اس سے تیل بھی بناتے ہیں (خزان اللادویہ ص ۱۵ ج ۴)

حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے

آپ نے شرح تراجم ابواب بخاری میں لکھا ہے حلاب کے دو معنی ہیں اول حلوب فی الہذو یعنی نجوڑ اور دبا کر نکالا ہو اعراب نے بعض بیچوں کا حلوب خوشبو کی طرح غسل سے قبل اپنے جسم پر ملنے سے مولف (امام بخاری) کا بیان بھی اسی معنی کی طرف معصوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے حلاب کو طیب کی ساتھ ملا کر ذکر کیا ہے دوسرے معنی برتن کے ہیں اور بعض حضرات نے حدیث الحباب کو اس معنی میں بھی لیا ہے اور بعض حضرات نے حلاب یا حلیم بمعنی ماء اور آب گلاب لیا ہے اور عرب کے لوگ خوشبو، ورو، والورد کو بھی غسل سے پہلے استعمال کیا کرتے تھے جن کا اثر ان کے جسموں پر غسل کے بعد بھی ہوتی رہتا تھا اس معنی کا بھی کتاب میں احق ہے۔ (شرح تراجم ۱۸)

تختہ امام بخاری صحیح نہیں

زیر بحث باب میں امام بخاری کے ترجمہ پر بحث کرتے ہوئے بہت سے اکابر محدثین نے ان کا تختہ کیا ہے جو ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا حلاب کو حلاب بمعنی گلاب کی تعریف قرار دینا یا اس کو بمعنی حب الحلب کہن زیادتی کی بات ہے کیونکہ امام بخاری نے اور بھی کئی مواضع میں یہ لفظ استعمال کیا ہے اور سب جگہ تعریف ہونا مستبعد ہے اسی طرح یہ جھٹکا بھی امام بخاری کے غلطی تخریج و جامعیت کی شان سے بعید ہے کہ انہوں نے حلاب کو غلطی سے بمعنی حب الحلب سمجھ لیا ہے خصوصاً جبکہ یہ لفظ دوسری احادیث میں بھی بہ صراحت وارد ہوا ہے جہاں برتن ہی کے معنی متعین ہیں (یہ بات امام بخاری ایسے طلیل القدر محدث سے کس طرح نقلی رہتی؟) البتہ یہ اشکال ضرور یہاں ہوا ہے کہ امام بخاری نے حلاب (یعنی برتن) اور طیب (خوشبو) کو ایک جگہ کیوں جمع کیا ہے اسکے بعد حضرت نے وہ تشبیح فرمائی جو ہم نے ابتداء میں لکھ آئے ہیں اس کے ضمن میں اشکال مذکور بھی پوری طرح رفع ہو گیا ہے۔ والحمد للہ علی ذلک۔

ذیل میں بغرض افادہ ہم ان حضرات کے اسامہ گرامی مع خلاصہ اقوال ذکر کرتے ہیں جنہوں نے امام بخاری کو غلطی پر بتلایا ہے ان میں سر فہرست محدث اسماعیل کا نام ہے آپ نے اپنے مستخرج میں فرمایا اللہ تعالیٰ ابوعبد اللہ امام بخاری پر رحم کرے اور غلطی سے ہر اکون ہے؟ ان کی سمجھ میں یہ بات آگئی کہ حلاب کو خوشبو ہے حالانکہ غسل سے قبل خوشبو کے استعمال کا کوئی معنی نہیں اور غلطی سے ہر اکون ہے؟ ان کی سمجھ میں یہ بات آگئی۔

لے شاخ الاسلام نے اپنی شرح میں اسی توجیہ کو ترجیح دی ہے اور صاحب التفسیر نے محقق یعنی کی توجیہ اختیار کی ہے لا ۱۰۶

غسل فرجہ ثم غسل فرجہ ثم قال بیدہ علی الارض فمسحها بالتراب ثم غسلها ثم مضمض واستنشق

ثم غسل وجهه والفاض علی راسہ ثم تحنہ فغسل قدمیہ ثم اتی بمندیل فلم یبفض بہا۔

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ ہم سے حضرت میمونہؓ نے بیان فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے لئے غسل کا پانی رکھا تو آپ ﷺ نے پانی کو دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر گرایا اس طرح دونوں ہاتھوں کو دھویا، پھر اپنی شرم گاہ کو دھویا، پھر اپنے ہاتھ کو زمین پر مارا اور اس کو کھٹی ملا اور دھویا، پھر گلی کی اور تاک میں پانی ڈالا، پھر اپنے چہرے کو دھویا اور سر پر پانی بہایا، پھر ایک طرف ہو کر دونوں پاؤں دھوئے، اس کے بعد آپ ﷺ کی خدمت میں بدن خشک کرنے کے لئے روٹاں پیش کیا لیکن آپ ﷺ نے اس سے پانی کو خشک نہیں کیا۔

تشریح: غسل کی کیفیت مذکورہ باب، حدیث حضرت میمونہؓ میں تفصیل سے بیان ہوئی ہے اسی لئے اس کو امام ترمذی وغیرہ نے بھی "باب ماجاء فی الغسل من الجنابة" میں ذکر کیا ہے اسی حدیث میں مضمضہ واستنشق کا ذکر بھی الگ اور مستقل طور سے صراحت کے ساتھ ہوا ہے جس سے خفیہ و حناہ کی تائید قطعی ہے، ان کے یہاں غسل میں مضمضہ واستنشق فرض و واجب ہیں، مالک، اور شافعیان کو صرف سنت کے درجہ میں رکھتے ہیں، یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ حناہ مضمضہ واستنشق کو نہ صرف غسل میں بلکہ وضو میں بھی فرض کہتے ہیں اسی کی طرف حضرت شاہ صاحب نے درس بخاری شریف میں اشارہ فرمایا کہ امام ابوحنیفہ و امام ثوری ان دونوں کو غسل میں واجب فرماتے ہیں اور ان دونوں کے وجوب کو امام احمد و اسحاق نے مطلقاً واجب قرار دیا ہے یعنی وضو و غسل دونوں میں، کتاب الفقه میں ہے کہ حناہ کے یہاں مضمضہ واستنشق قرآن و وضو میں سے ہے (ص ۵۲ ج ۱) پھر اگر کتاب الفقه علی المذاہب الاربعہ (ص ۸۱ ج ۱) میں ہے کہ خفیہ و حناہ نے منہ اور ناک کے اندرونی حصوں کو ظاہر بدن میں داخل مانا ہے، اسی لئے ان دونوں کا وضو بھی غسل کے فرائض میں قرار دیا ہے۔

"قوائم النشروع علی طریقۃ ابی حنیفۃ واصحابہ ص ۲۸ ج ۱ میں لکھا منہ اور ناک کو وضو و غسل کے فرائض میں سے ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "وان کنتم جنبا فاطہروا" یہاں بالذکر کا مضمضہ چاہتا ہے کہ طہارت حاصل کرنے میں زیادہ اہتمام واجب و تکلف اختیار کیا جائے اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ ظاہر بدن کے ساتھ باطن کا جو حصہ بھی بسوہت دھو لیں اس کو وضو یا غسل کے لئے اس حکم سے صرف و بہن کے حصے مستثنیٰ ہو سکتے ہیں جن کا وضو مستحضر و دشوار ہو، جیسے بالوں کے گنے کی جگہ یا آنکھوں کے اندر کے پردے وغیرہ، یہی قول ہمارے ائمہ حنفیہ کا ہے اور امام مالک و شافعی مضمضہ واستنشق کو صرف سنت فرماتے ہیں، جس طرح وضو میں ہے، خفیہ نے اسی اختلاف مذکور کے سبب ان دونوں کے دھونے کو صرف عمومی فرض کہا ہے اور اس کا ذکر کوثر قرآن میں آیا ہے، کیونکہ دلیل فریضہ مذکورہ میں اختلاف مذکور کی وجہ سے شبہ پیدا ہو گیا ہے۔"

امام احمد کا مشہور مذہب یہی ہے کہ مضمضہ واستنشق دونوں وضو و غسل میں واجب ہیں، بلکہ قال ابوحنیفہ، "بوسر قول وضو میں امام اعظم ابوحنیفہ و امام مالک کی طرح ہے کہ یہ دونوں سنت ہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ وضو میں استنشق واجب ہے اور مضمضہ سنت ہے (لائع ۷۵ ج ۱) آگے اسی نام ص ۱۷۰ ج ۱) میں ہے کہ مضمضہ واستنشق غسل میں خفیہ و امام احمد کے نزدیک واجب ہے اور امام مالک و شافعی کے یہاں سنت ہے۔ کہ لائق الادب ج ۲ امام ترمذی نے ابواب الطہارۃ کے ذیل میں "باب ماجاء فی المضمضۃ والاستنشق" قائم کیا اور لکھا: اہل علم کا ترک مضمضہ واستنشق کی صورت میں باہم اختلاف ہے کہ اگر وضو یا غسل میں ان دونوں کو ترک کر کے نماز پڑھ لے تو اس نماز کا اعادہ کرنا پڑے گا، یہ مذہب ابن ابی لیلیٰ، عبد اللہ بن المبارک، امام احمد و احناف کے ہے اور امام احمد نے استسقاء کو مضمضہ سے زیادہ موکم قرار دیا ہے، اہل علم کی دوسری جماعت کہتی ہے کہ غسل جنابت کی صورت میں تو اعادہ ضروری ہوگا۔ لیکن وضو میں اعادہ نہ ہوگا، یہ قول سفیان ثوری اور بعض اہل کوفہ کا ہے (یہاں اشارہ امام اعظم و خفیہ کی طرف ہے) تیسری جماعت کہتی ہے کہ نہ غسل میں اعادہ کی ضرورت ہے نہ وضو میں کیونکہ یہ دونوں میں شخص سنت میں (فرض و واجب نہیں ہیں) یہ مذہب امام مالک و شافعی کا ہے۔

صاحب تحفہ کی رائے

آپ نے لکھا کہ اس جماعت کے پاس کوئی دلیل صحیح نہیں ہے اور ایک جماعت شفیعہ نے بھی اعتراف کر لیا ہے کہ عدم وجوب مضمضہ واستشاق کی دلیل کمزور ہے جیسا کہ ٹیل اداو طار میں مذکور ہے والہ تعالیٰ اعلم۔

صاحب تحفہ نے امام صاحب وغیرہ کے بھی چند دلائل لکھ کر ان کی تضعیف کی ہے مگر شاید ان کی نظر سب دلائل پر نہیں تھی یا محمد دوسرے دلائل کو نظر انداز کر دیا جو شان انصاف و تحقیق سے بعید ہے، آپ نے امام احمد وغیرہ کے قول کو بوجہ ثبوت امر کے جو وجوب کے لئے ہوتا ہے اور بوجہ ثبوت مواخبت نبی کریم ﷺ کے ان دونوں کے تعامل پر دوسرے سب مذاہب پر ترجیح دی ہے۔ (تحفہ نادری ص ۴۴ ج ۱)

لیکن حیرت ہے کہ آپ نے (ص ۱۰۷ ج ۱) میں حدیث میمونہ کے جملہ "قم مصمص واستشاق" سے کوئی استدلال نہیں کیا جس سے امام بخاری نے یہاں استدلال کیا ہے۔

صاحب تحفہ وہاں جملہ ثم ذلک الخ پر کلام کر کے درمیان میں جملہ ثم مضمض الخ وغیرہ کو ترک کر کے جملہ فافاض علی راسہ ثلاثا پر چلے گئے ہیں شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اس سے صرف غسل جنابت میں مضمضہ وغیرہ کا وجوب نکلتا تھا، جو ضیفہ کا مسلک ہے اور امام احمد وغیرہ کا مسلک کہ وضو غسل دونوں کا حکم ایک ہے، اس کے خلاف بات نکلتی تھی، حالانکہ اسی کو وہ راجح قرار دے چکے تھے والہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واعلم۔

ہم نے تشریح حدیث کے تحت مذاہب کی تفصیل اس لئے ذکر کر دی ہے کہ عام کتابوں میں مذاہب کی تنقیح صاف طور سے نہیں ملتی، امام ترمذی نے تو مضمضہ واستشاق کے مسئلہ کو گول ہی کر دیا ہے اور حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کو ذکر کر کے حدیث حسن صحیح کر آگے بڑھ گئے، پھر دوسری حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ذکر کر کے حدیث صحیح لکھا اور یہ کہ اسی کو اہل علم نے غسل جنابت میں اختیار کیا ہے کہ اس میں وضو صلوٰۃ ہونا چاہیے پھر تین بار سر پر پانی ڈالے راجح آخر میں لکھ دیا کہ یہی قول امام شافعی، احمد و اہل حق کا ہے، گویا جس حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کو خاص طور سے اہمیت دے کر امام بخاری نے اس پر ترجمہ الباب "باب المضمضہ والاستشاق" قائم کیا ہے امام ترمذی چونکہ شافعی ہیں، اس کی اہمیت کو نظر انداز کر گئے اسی طرح ابن بطلال چونکہ مالکی ہیں انہوں نے یہ تقریر فرمادی کہ امام بخاری نے حدیث میمونہ سے عدم وجوب مضمضہ واستشاق کا استنباط کیا ہے اور ان کی اس تقریر کو حافظ ابن حجرؒ نے غنیمت سمجھ کر نقل بھی فرما دیا، خدا جزائے خیر دے، محقق یعنی کوکرا انہوں نے استدلال مذکور پر پڑ زور نقد کر دیا ہے، جس کی تفصیل بحث و نظر میں آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

چونکہ امام ترمذی نے مذکورہ مسئلہ کو غسل کی بات میں گول کر دیا ہے اس لئے العرف الشذی اور معارف السنن بھی اس بحث سے غالی ملتی ہیں، حالانکہ مضمضہ واستشاق کے وجوب وسنیت کا اختلاف ایسا غیر اہم نہ تھا کہ اس کو نظر انداز کر دیا جائے۔

انوار المحمود میں (۱۰۶ ج ۱) میں ایسی عبارت درج ہو گئی ہے جس سے امام مالک کا مذہب بھی غسل کے اندر مضمضہ واستشاق کی فریضیت کے بارے میں حنیفہ و متوالجہ کے ساتھ مفہوم ہوتا ہے، حالانکہ یہ بھی غلط ہے جیسا کہ اوپر لکھا گیا ہے۔

امام حفص بن غیاث کا ذکر خیر

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: یہ حفص جو حدیث الباب کے رواۃ اسناد میں ہیں امام صاحب اور امام ابو یوسف کے مخصوص تلمذہ میں سے اور حنفی ہیں اور امام بخاری کی عادت ہے کہ اپنے صحیح میں جب وہ عیش کی حدیث لاتے ہیں تو حفص پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں۔ یعنی جب تک ان سے عیش کی حدیث مل سکے دوسرے سے روایت نہیں کرتے حضرت کے ارشاد مذکور کی صحت و اہمیت اس امر کو دیکھتے ہوئے اور بھی بڑھ گئی کہ خود امام بخاری کے تلمیذ رشید امام ترمذی نے بھی اسی حدیث میمونہ کی روایت ان ہی سب روایت سے کی ہے جن سے امام بخاری نے کی ہے مگر انہوں نے

عمرش سے روایت مذکورہ کو کتب کے واسطہ سے ذکر کیا ہے حفص کے واسطہ سے نہیں ظاہر ہے کہ حضرت وحج بھی کبار جاں بخاری میں سے ہیں لیکن اس روایت کو امام بخاری چونکہ حفص سے لے سکتے تھے اور امش کی روایت میں ان پر اعتماد زیادہ تھا اس لیے ان ہی کو ترجیح دی ہے واللہ تعالیٰ اعلم امام کبج کا ذکر (مقدمہ انوار الباری ۱۲۰۷) میں آچکا ہے عمر بن حفص بھی کبار جاں بخاری میں سے اور ثقہ ہیں ان سے ابن ماجہ کے سوا تمام اصحاب صحاح ستہ نے روایت لی ہے امام بخاری وابن سعد نے وفات ۲۲۲ھ میں لکھی ہے ان ہی محدثین حفص سے نقل ہے کہ والد بزرگوار کی وفات کا وقت ہوا اور ان پر بے ہوش طاری ہوئی تو میں ان کے سر اپنے پیٹھ کر رونے لگا ہوش میں آئے تو دریافت ہوا کیوں روتے ہو؟ میں نے عرض کیا آپ کی جدائی کے خیال سے اور اس لیے کہ آپ قضا کے معاملات میں پھنسے۔ فرمایا نہیں داؤد نہیں! کیونکہ خدا کا شکر ہے میں نے پوری زندگی عفت و پاک دامنی کی گزاری ہے اور مدعی و مدعی علیہ میں سے کبھی کسی کے ساتھ عدس و انصاف کرنے میں بدانت نہیں کی (ابو ہریرہ ص ۳۹۰ - تہذیب)

امام حفص بن غیاث کا ذکر بھی (مقدمہ ۱۲۰۶) میں آچکا ہے صاحب الجوابہ نے (۱۲۲۲) میں آپ کو امام، صاحب الامام اور حدیث میں تلمذ حاصل ہے صاحب الجوابہ قال فی الامام بنی جرحہ اتم مساتلہم و جلا جزئی لکھا ہے امام اعظمؒ کے علاوہ امام ابو یوسف سے بھی حدیث میں تلمذ حاصل ہے صاحب الجوابہ نے لکھا کہ انہوں نے امام ابو یوسف کے مشورہ کے بغیر ہی عہدہ قضاہ کو قبول کر لیا تھا اور جب ان کو اس کا علم ہوا تو ان کی طبع مبارک پر یہ بات گراں ہوئی غالباً یہ خیال کر کے کہا اس شدید مدداری کے بوجھ کو نہ اٹھا سکیں گے پھر مجھ سے اور سن بن زیاد سے فرمایا کہ ان کے فیصلوں کا تتبع کرو ہم نے ان کی معلومات حاصل کر کے امام ابو یوسف کے سامنے پیش کئے تو فرمایا: یہ تو قاضی ابن ابی سلی کے فیصلوں سے ملتے جلتے ہیں پھر فرمایا کہ شرط و سختی کا بھی تتبع کرو ہم نے بھی کیا تو ان پر بھی نظر کر کے امام ابو یوسف نے کہا ”حفص اور ان جیسے لوگوں کو تو قیام یل کی برکت سے حق تعالیٰ کی حفاظت و سرپرستی میسر ہو جاتی ہے ایک روایت ہے کہ امام ابو یوسف نے اپنے اصحاب سے فرمایا: اے حفص کے نوادر جمع کر لیں! پھر جب ان کے احکام و فیصلے امام موصوف کے سامنے پیش ہوئے تو آپ سے اصحاب نے عرض کیا کہ وہ نوادر کہاں ہیں؟ فرمایا: اتہار اجملا حفص تو فقیہ و ارادہ خداوندی کے تحت چل رہے ہیں ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ نے فرمایا حق تعالیٰ نے حفص کو برکت تجھ سے اپنی توفیق سے نواز ہے خطیب کی روایت ہے کہ بارون رشید نے قضا کا عہدہ سنبھالنے کے لیے عبد اللہ بن ادریس، حفص بن غیاث اور کبج بن الجراح تینوں کو طلب کیا ابن ادریس تو دربار میں پہنچ کر اسلام علیکم کہنے کے بعد کہہ کر مفلوج جیسے ہو کر پڑ گئے غلیفہ نے کہا کہ اس ضعیف بوڑھے کو لے جاؤ، یہ مطلب کے نہیں۔ امام کبج نے اپنی انگلی ایک تھکے پر رکھ کر کہا کہ جناب ایک سال زریا اس سے کچھ نظر نہیں آتا (تو یہ کیا کیونکہ انگلی سے کچھ نظر نہیں آتا) ضعیف تھکے کہ آپ اس آنگھ سے معذور ہیں، دروایس کر دیا حفص بن غیاث کچھ عذر نہ کر سکے اور قاضی بن بدیعے کے خود فرمایا اگر قرضوں کا بوجھ اور عیال داری کا ذمہ نہ ہوتا تو میں قضا کا عہدہ قبول نہ کرتا آپ نے ایک شخص سے جو آپ سے مسائل قضاہ دریافت کر رہا تھا فرمایا شاید تم قاضی بنو چاہتے ہو سنو! ایک شخص اپنی انگلی ڈال کر اس کو نکال چھینک یہ اس کے لیے اس سے بہتر ہے کہ وہ قاضی بن جائے ایک واقعہ فرمایا میں نے قضا کا عہدہ اس وقت تک اختیار نہیں کیا جب تک مجھے مراء کا کھانا حلال نہیں ہو گیا (یعنی سخت افلاس و احتیاج کے بعد مجبور و مضطر ہو کر اختیار کیا ہے) اور قضا بھی علم و دیانت کے لحاظ سے اس کی گرتے کہ ابو یوسف نے اغلب راہمینا کیا اور وفات کے بعد اپنے اوپر نو سو درہم کا قرضہ چھوڑ گئے) اس وقت لوگوں میں عام طور سے کہہ گیا کہ قضا حفص پر ختم ہو گئی (یعنی وہ قضا کا اسباق ادا کر گئے کہ ان کے بعد اس کی توقع نہیں) خطیب نے یہ بھی کہا کہ حفص کثیر المدیث تھے حافظہ حدیث و ثبت تھے اور جن مشائخ سے انہوں نے حدیث سنی ہے ان کے یہاں بھی ان کا رتبہ آگے تھا یعنی بن معین وغیرہ بھی ان کی توثیق کی ہے (ابو ہریرہ ص ۳۲۲)

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ حفص سے صحیحی القحطان جیسے اکابر نے روایت کی جو ان کے اقربان میں سے تھے امام کبج سے جب کوئی علمی سوال کیا جاتا تو فرماتے تھے ”ہمارے قاضی صاحب کے پاس جا کر پوچھو“ علی بن المدینی نے کہا کہ جب میں محدث تھیں ابن سعید سے نہ کہ

اعمش کے اصحاب میں سے شخص سب سے زیادہ اوثق ہیں "تو یہ بات مجھے اوپری معلوم ہوئی پھر جب آخر زمانہ میں میرا کوفہ جانا ہوا اور عمر بن حفص نے اپنے والد حفص کی کتاب دکھائی جس میں اعمش کی روایات جمع تھیں تو مجھے یحییٰ ابن سعید کے جملہ مذکورہ کی قدر ہوئی بدگمانی دور ہو کر ان پر دعاء رحمت کرنے لگا صاعقہ نے بھی علی بن المدینی سے ایسی ہی بات نقل کی ہے ابن نمیر کا بیان ہے کہ حفص ابن ادریس سے زیادہ حدیث کے عالم تھے الخ (تہذیب التہذیب ۲: ۳۱۵) رحمۃ اللہ ورحمۃ واسعہ

بحث و نظر: تفصیل مذاہب کے ذیل میں معلوم ہو چکا کہ خنیف وحنبلہ غسل کے اندر وجوب مضمضہ اور استنشاق پر متفق ہیں اب سوال یہ ہے کہ خنیفہ نے حنابلہ کی طرح اس بارے میں وضو غسل کو یکساں مرتبہ کیوں نہیں دیا۔ یہیں سے فقہ حنفی کی برتری و عظمت بھی واضح ہو چا نیکی واللہ العزیز

محقق عینی کا استدلال اور رواہین بطلان

آپ نے حافظ ابن حجر کا قول نقل کر کے حسب ذیل تنقیح کا نام کی حلفہ نے لکھا ابن بطلان مالکی وغیرہ نے اشارہ کیا کہ امام بخاری نے اس حدیث الباب سے مضمضہ و استنشاق کے عدم وجوب کا استنباط کیا ہے کیونکہ اسی باب کی دوسری بعد والی حدیث میں ہے کہ آپ نے نماز والا وضو فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ مضمضہ و استنشاق مذکور وضو والا ہی تھا اور اس امر پر اجماع ہو چکا ہے کہ غسل جنابت کے اندر وضو غیر واجب ہے اور مضمضہ و استنشاق و تواجیع وضو سے ہے جب وضو غسل میں ساقط ہو گیا تو اس کے تواجیع بھی ساقط ہو گئے اور وہ جو وضو عینہ کے غسل کی تفصیلی کیفیت کے ضمن میں مضمضہ و استنشاق کا ذکر آیا ہے وہ کمال فضل پر محمول ہوگا۔ (خط باری ۱: ۲۵۸)

محقق عینی نے لکھا کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ پہلی حدیث الباب مستقل ہے جس میں مضمضہ و استنشاق کی تصریح ہے اس کا بعد والی حدیث سے کوئی تعلق نہیں ہے دوسرے یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو کبھی ترک نہیں فرمایا جو دلیل مواخبت ہے اور مواخبت سے وجوب ثابت ہوتا ہے اگر کہو کہ عدم ترک یا مواخبت کی دلیل کیا ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ ان کا ترک آپ سے منقول نہ ہوتا ہے اس کی دلیل ہے اور وضو قصدی کا سقوط وضو غرضی کے سقوط کو مستلزم نہیں ہے بہر حال! اول تو ان کا ترک منقول نہیں ہوا دوسرے نفس بھی ان کے وجوب پر دال ہے (عمدہ ۲: ۲۱) اشارہ آیت فاطھروا کی طرف ہے جس سے غسل جنابت میں بدن کو زیادہ تکلف و اہتمام کے ساتھ دھونا ضروری ہوا ہے۔

ابن بطلان کے دعویٰ اجماع کا جواب

حضرت شیخ الحدیث دامت فیوضہم نے لکھا ابن بطلان مالکی نے جو دعوائے اجماع کر دیا اور حافظ ابن حجر نے اس کو بغیر کسی نقد کے نقل کر دیا محل نظر ہے کیونکہ اس بارے میں داؤد ظاہری کا خلاف ہے انہوں نے غسل میں وضو کو مطلقاً واجب کہا ہے اور ایک روایت امام احمد سے بھی ہے کہ غسل کے اندر وضو کی نیت کر لے تب بھی کافی نہیں ہے یعنی غسل سے پہلے یا بعد مستقل طور پر وضو کرنا واجب و ضروری ہے اور امام شافعی کا بھی ایک قول اسی طرح ہے کہ کافی الاذی (لامع الدراری ۱: ۱۰۷)

سہ حریف و صحت افادہ کے لیے ہم اوپر سے پوری عبارت نقل کرتے ہیں اور اس لیے بھی کہ لامع میں یہاں عبارت کچھ غلط چھپ گئی ہے جس سے مطلب خبط ہو گیا ہے کہ لاغشی۔ غسل کے ساتھ وضو کو داؤد نے مطلقاً واجب قرار دیا ہے اور کچھ لوگوں کے نزدیک اس وقت کہ وہ غسل موجب جنابت ہونے کے ساتھ موجب حدیث بھی ہو اور امام مالک، امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل وضو سے کفایت کرتا ہے قالہ التقاری اور ابن قدامہ نے اخفی میں لکھا "اگر (غسل کرنے والا) وضو نہ کرے تب بھی کافی ہے جبکہ مضمضہ و استنشاق کر لیا ہو اور نیت غسل وضو دونوں کی کر لی ہو اور اپنے اخص پر ارادہ سے وضو کا ترک کیا ہو (تا کہ نیت واقعہ رکھ کر وضو کا ترک ہو جائے) امام احمد نے تصریح کی ہے کہ غسل کے اندر دونوں کی نیت کر لے تو دونوں ادا ہو جائیں گے، دوسری روایت ان سے یہ ہے کہ غسل کے اندر وضو وضو کی نیت کا نہ ہوگی اور غسل سے پہلے یا بعد وضو مستقل طور سے کرنا ضروری ہوگا اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے بھی ایک اسی طرح ہے"۔ (ادب ج ۱۰۰: ۱)

اور یہ ظاہر ہے کہ داؤد ظاہری کا مذہب اور امام احمد و امام شافعی سے بھی ایک ایک روایت و قول اس اجماع کے خلاف ہے تو اس کو غسل استدلال میں پیش کرنا درست نہیں، اور حافظ ابن حجر خود ہی اس پر نقد کرنا چاہیے تھا، اگر وہ امام احمد کے قول مذکور سے واقف نہ تھے (اگرچہ ان کے تبحر علمی سے یہ بات مستبعد ہے) تب بھی شافعی المسلك ہونے کی وجہ سے امام شافعی کے اس قول مذکورہ سے تو ضرور ہی واقف ہوں گے، جس کو ابن قدامہ جیسے محقق علامہ نے ذکر کیا ہے۔

حنفیہ کے دوسرے دلائل

محقق حنفی کے استدلال مذکور کے علاوہ دوسرے حضرات کے دلائل بھی یہاں لکھے جاتے ہیں: صاحب! بدائع نے لکھا وضو میں پانص قرآنی غسل وجہ کا حکم ہے جس سے مراد ظاہری چہرہ ہوتا ہے لہذا منہ و ناک کا اندرونی حصہ اس میں داخل نہیں ہے، بخلاف جنابت کے کہ اس میں پانص قرآنی (مبالغہ کے ساتھ) بدن پاک کرنے کا حکم ہے، لہذا حتی الامکان بدن کے ظاہری و باطنی حصہ کو وضو ضروری ہوگا (رجحانہم ص ۲۰۰ ج ۱) حضرت علامہ عثمانی نے لکھا: شارح علیہ السلام نے قرآن مجید کو تو بغیر طہارت کے مطلقاً منوع قرار دیا ہے اور قرأت قرآن مجید کو صرف بحالت جنابت میں منوع فرمایا ہے، حالت حدیث میں نہیں، اور یہ بھی مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو قرآن مجید کی تلاوت سے کوئی چیز سوا جنابت کے نہ روکی تھی، اس تفصیل سے جنابت و حدیث اصغر میں تفریق مفہوم ہوئی جس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث اکبر (جنابت) کی سرایت باطن جسم تک ہو جاتی ہے، لہذا غسل میں ہر اس حصہ بدن تک پانی پہنچانا ضروری ہوگا، جہاں تک بغیر کسی مشقت و تکلیف کے پہنچ سکے اور حدیث اصغر کا اثر صرف ظاہر جسم تک رہتا ہے، باطن تک نہیں پہنچتا اس لئے وضو کے اندر اعضا وضو کے باطنی حصے وضو ضروری نہ ہوں گے، اسی لئے وضو میں جو مضمضہ و استنشاق کا حکم آیا بھی ہے، اس کو احتیاب پر محمول کیا جائے گا جو مقبل و جوب کے ہے اور اس میں سنت مکرر بھی شامل ہے وائذ اہم۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے لکھا: مجھے کوئی صریح روایت ایسی نہیں ملی جس سے حضور اکرم ﷺ کا وضو بغیر مضمضہ و استنشاق و ترہیب کے ثابت ہوا، لہذا ان کا تاکہ غایت درجہ کا سمجھنا چاہیے۔ (رجحانہم ص ۲۰۰ ج ۱)

حضرت شاہ صاحب کے افادات

فرمایا: مضمضہ و استنشاق کا ثبوت تو حضور اکرم ﷺ کے غسل میں بار بار یہ ہے اس کے بعد مراتب فی تہمین باب اجتماع سے ہے: نہ روئی (حنفی کی) نظریہ ہے کہ وہ دونوں غسل میں واجب ہیں کیونکہ شارح علیہ السلام نے جنابت کے بارے میں زیادہ تشدد کیا ہے نہ نسبت حدیث اصغر کے، مثلاً منی کو قرآن سے روکا، بے وضو کو نہیں، جنبی کو دخول و قیام مسجد سے روکا، بے وضو کو نہیں اس سے اتنا ضرور معلوم ہوا کہ جنابت کی سرایت باطن جسم تک زیادہ ہے، نہ نسبت حدیث اصغر کے، لہذا ہم نے مضمضہ و استنشاق کو غسل میں فرض و واجب ٹھہرایا۔

الوضو یوزن کا مطلب

فرمایا کہ بعد وضو اعضا پر جو پانی رہا تا ہے وہ قیامت میں کفہ میزان پر تلے گا، یہ حدیث سے ثابت ہے۔

فرض کا ثبوت حدیث سے

یہ خیال کہ فرض کا ثبوت حدیث سے نہیں ہو سکتا، غلط ہے، کیونکہ اس سے بھی ثبوت ہو سکتا ہے البتہ وہ قطعی نہ ہوگا اور کتاب اللہ سے ثابت شدہ فرض یقیناً قطعی ہوتا ہے اور ہر فرض کا قطعی ہونا ضروری نہیں ہے۔

اسی استدلال کو بذلحہ ۸۶ و ۸۷ ص ۲۳ میں استدلال بخندہ رخ سے بغیر حوالہ بدائع کے نقل کیا گیا ہے۔ موف

فرمایا: غسل باصدا اور اس میں ہے غسل بالتح صرف مصدر ہے اور غسل پاکر یعنی پانی ہے لیکن وہ نادر الاستعمال ہے۔

غسل کے بعد رومال و تولیہ کا استعمال کیسا ہے

فرمایا: میرے نزدیک جائز خلاف اولیٰ ہے اور قاضی خان وغیرہ میں جو کراہت استعمال نکلی ہے اس سے مراد کراہت تخریبی ہے، جس کا حاصل خلاف اولیٰ ہی ہے، دوسرے یہ کہ اس کو سنت کا درجہ حاصل نہیں ہے۔ عمدۃ القاری میں ص ۷۲ میں بھی کراہت نکلی ہے البتہ فتح المہم ص ۷۲ ج ۲ میں صاحب مدیہ کی طرف سے احتیاط کی نسبت بیان کی گئی ہے

جس کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی غالباً فقہاء حنفیہ میں سے یہ ان کا تفسر ہے چنانچہ صاحب فتح المہم نے بھی لکھا کہ بجز صاحب مدیہ کے میں نے کسی سے احتیاط کی تصریح نہیں دیکھی فرض جائز خلاف اولیٰ کا فیصلہ ان کو یہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

فتح المہم ص ۷۲ ج ۲ میں قول فردہ الخ پر رد کے بہت سے احتمالات لکھنے کے بعد لکھا کہ ان سب احتمالات کی موجودگی میں رد مذکور کو نہ کراہت متشبیہ کی دلیل بنا سکتے ہیں نہ سبب متشبیہ کی۔

امام ترمذی نے مستقل باب المرد علی بعد الوضو کا قائل کر کے تفصیلی رائے ظاہر کی ہے اس کا حاصل بھی یہی نکلتا ہے کہ تولیہ و رومال سے بدن کو خشک کرنا مسنون نہیں ہے۔

امام بخاری نے جو حدیث یہاں ذکر کی ہے اس کے لفظ فیض بھا سے بھی یہی بات نکلتی ہے۔
محقق بخاری نے بھی ص ۲۸ ج ۲ میں اس سلسلہ کی احادیث و آثار کا تقریباً استقصا کر کے آخر میں لکھا کہ امام مالک، ثوری، احمد، اسحاق و اصحاب کی رائے اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں سمجھتے اس کے بعد محقق بخاری نے حافظ ابن حجر کی اس بات کا رد کیا کہ حدیث سے ماہ متطہر کی طہارت ثابت ہوتی ہے جو طہارت حنفیہ کے خلاف ہے کہ وہ اس کو نجس کہتے ہیں آپ نے لکھا کہ حافظ نے حقیقت مذہب حنفی سے ناواقفیت کے سبب سے یہ غلط کیا ہے اس لئے مذہب حنفی کا تولیہ تو اس بات پر ہے کہ ماہ مستعمل ظاہر ہے حتیٰ کہ اس کو پونا اور پکانے آنا گوندہ میں استعمال بھی جائز ہے اور جس کسی نے نجس بھی کہا ہے تو اس حالت تقاطر میں نہیں کہا بلکہ اس وقت کہ بہہ کر کسی جگہ جمع ہو جائے۔ (عمدۃ القاری ص ۷۸ ج ۲)

شافعیہ کی رائے

امام نووی نے لکھا کہ ہمارے اصحاب کا اس میں اختلاف ہے اور ان سے پانچ اقوال منقول ہیں (۱) مشہور قول ہے کہ ترک متشبیہ مستحب ہے۔ (۲) متشبیہ مستحب ہے۔ (۳) متشبیہ مکروہ ہے (۴) متشبیہ مباح ہے۔ (۵) متشبیہ مومک کر مابین مکروہ ہے اور موسم سرما میں مباح ہے۔ (عمدۃ القاری ص ۷۲ ج ۲)

صاحب بذل کا ارشاد

آپ نے لکھا کہ حنفیہ کے نزدیک غسل کے بعد منديل سے بدن خشک کرنا مستحب ہے کیونکہ اگرچہ اس بارہ میں احادیث ضعیف ہیں لیکن فغائل میں ضعیف پر بھی عمل جائز ہے دوسرے یہ کہ ان ضعیف حدیث کے تعدد طرق کے ذریعہ تو حاصل ہوگئی اور بعض نے اس کو مکروہ بھی کہا ہے ارح بذل الجود و شرح ابی داؤد ص ۱۵۰ ج ۱ الاصحاح میں ارشاد مذکور بغیر تنقیح کے ذکر ہو گیا ہے۔

بظاہر یہ حنفیہ کی طرف احتیاط کا امتساب صاحب مدیہ کے قول کی وجہ سے ہوا ہے اور یہ مغالطہ ہوا ہے کیونکہ ہم اوپر بتلا چکے ہیں کہ فقہاء سلمہ میں ہے وسمسحب ان یصح بلکہ یمنع بلکہ الغسل اس پر شارح علی نے لکھا لغاروت عائشہ الخ کہ حضور اکرم ﷺ کے لئے ایک کپڑا تھا جس سے وضو کے بعد اعضا کو خشک فرماتے تھے۔ رواہ الترمذی، اگرچہ یہ روایت ضعیف ہے لیکن فغائل میں ضعیف پر عمل جائز ہے۔ (علی کبیر ص ۵۲)

حنفیہ میں سے صاحب منیہ کے سوا کسی نے اس کو مستحب نہیں لکھا، اور صاحب منیہ کے قول کو مطلقاً حنفیہ کا مسلک کہنا ظاہر ہے کہ کسی طرح صحیح نہیں ہے اور صحیح کی بات وہی ہے جو محقق یعنی لکھی ہے کہ اصحاب اراے (حنفیہ) بھی اس کے استعمال میں حرج نہیں سمجھتے اور حضرت شاہ صاحب نے بھی فرمایا کہ حنفیہ کے یہاں جاز غیر اولیٰ ہے۔

اور یہ استدلال کہ فضا لکھ میں ضعیف احادیث پر عمل جائز ہے، یہاں بے محل معلوم ہوتا ہے کیونکہ اول تو جواز یہاں زیر بحث ہی نہیں ہے، انتخاب یا سنیت ہے، دوسرے شیعہ کا فضا لکھ میں سے ہونا بھی غیر مسلم ہے، تیسرے یہ کہ اگر شیعہ کی ضعیف احادیث کو تعدد طرق سے قوت ملے گی تو روشنی و الیٰ احادیث کو بدرجہ اولیٰ قوت حاصل ہے کہ اس کی روایت بخاری وغیرہ میں ہے اس لئے جواز بغیر اولوہی ہی کا فیصلہ سب سے بہتر و انسب اور صحیح ثابت و محققانہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ اتم واکرم۔

یہ لکھنے کے بعد قزوینی عالمگیری کی فصل کمرہات و ضومیں دیکھا کہ وضو کے بعد رومال سے صاف کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ یہاں تک یہ بات درست ہے مگر آداب و سنن غسل کے تحت لکھ کہ غسل کے بعد تویہ سے بدن صاف کرے یہ غسل کے بعد رومال و تویہ سے بدن

۱۔ حضرت گنگوہی کے ارشادات: فرمایا: رومال و تویہ سے بدن خشک کرنے کے بارے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں اور ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا استعمال مذکور بیان جواز کے لئے تھا خواہ لکھ پڑے سے تھا یا اس سے جو آپ ﷺ پہنے ہوئے تھے قول الزہدی و تعدد طرق مانع فرمایا، اس سے مراد وہ ہیں جو جواز استعمال میں کوئی حرج نہیں سمجھتے اور اس کو کمرہ دیکھتے ہیں اور آئے گدھن کہ ہمیں مرد و راج ہیں جو اس کو کمرہ و تحریک کے قریب جانتے ہیں۔ (پہلے طبقہ میں حسب تصریح ابن المیزان حضرت عثمان، حسن بن علی، انس، امام مالک، امام احمد و اصحاب اراے (اندر حنفیہ) ہیں کما فی عمدۃ القاری محقق حنفی نے ان حضرات کا استدلال بھی رد احادیث ذکر کی ہیں۔ جن سے بعد غسل و بعد وضو حضور ﷺ کے عمل سے شیعہ ثابت ہے، دوسرے طبقے میں حسب تصریح محقق حنفی و بعد الرحمن ابن ابی نجل، ابن المسیب، مجاہد و ابوالعباس ہیں اور ائمہ میں سے امام شافعی کا بھی ایک قول کہ اہمیت کا ظاہر کہ اہمیت تحریری ہی کے درجہ کا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عثمان وغیرہ اور ائمہ ثلاثہ جواز و اہمیت کا ظاہر تحریری کے قائل ہیں اور حنفیہ کا مسلک بھی حسب تنقیح حضرت شاہ صاحب جواز بغیر اولوہی کا ہے اور جن فقہاء حنفیہ نے اس کو مستحب یا کمرہ و محقق تحریری کہا وہ کافر و بدعتیہ حضرت گنگوہی نے یہاں اس امر کی بھی وضاحت ضروری سمجھی کہ حضور اکرم ﷺ کے عمل کو مستحب کا درجہ دینا چاہیے اور اس کو کمرہ و تحریک، جس کا ذکر آدی ہے، چنانچہ فرمایا)

فصل حضور اکرم ﷺ سے ایک یا دو بار صاب و اوادہ اس کے منظور و منوع ہونے کے علم کے بعد ہوا ہے یا اس غرض سے کیا کہ اس کو کوئی منظور و منوع شرعی نہ سمجھ لکھ جس کو وہ صرف بیان جواز کے لئے ہے جس کا ذکر آدی ہے اور اگر تحصیل ثواب کے لئے کیا ہے اور یا دوسرے آپ نے اس لئے نہیں کیا کہ اہمیت مشقت و تکلیف میں نہ پڑ جائے یا اس ڈر سے کہ وہ سنت مودکہ اور وہ حد و حد تک پہنچ جائے کہ اس کا اصل نہ کر سکے گی تو یہ عمل مستحب ہوگا کیونکہ یہاں کا ذکر ہذا جو درجہ فضل سے ہوا ہے بخلاف کمال صورت کے کہ وہ اس ترک فعل یا سرغوب تھا خود فضل مرغوب نہ تھا اور عمل مرغوب بیان جو یا دوسری اغراض سے گنت ہوا ہے، حضرت نے فرمایا کہ ان دونوں صورتوں میں نیز ہذا فرق استقامت و انحصار وافر و موقوف ہے (الکواکب ص ۳۳۱) اس نہایت مفید علمی و حدیثی تحقیق سے یہ بات عری طرح واضح ہو گئی کہ جس نے حنفیہ میں سے مندرجہ بعد وضو و غسل کو مستحب قرار دیا یا امام شافعی کا جو ایک قول انتخاب کا ہے و دھواہ سے بید ہے اور کہ اہمیت تحریری والے بھی حد سے آگے بڑھ گئے ہیں اس لئے حضرت شاہ صاحب نے تفریع زہدی میں بھی فرمایا تھا کہ قاضی خان کا قول لا ہا یاں ہی ہی معتد علیہ ہے جس سے جواز و اہمیت بلا اولویت ثابت ہے اور اب البحر الرائق نے تصریح کر دی کہ انتخاب کا قول ہم نے جزم صاحب المصنف کے اور کسی کا نہیں دیکھا (معارف السنن ص ۳۰۲ ج ۲، المعارف و معانی ص ۳۶)

صاحب بذل و فیض الباری کا تسامح: چونکہ فیض سے حضرت شاہ صاحب کی مراد واضح نہیں ہوتی بلکہ اس کا بھی شبہ ہوتا ہے کہ وہ منیہ کے مسائل کو ترجیح دیتے ہیں نہ اس سے قاضی خان کا قول، یہ قیادہ منیہ کے زیادہ قابل اعتبار ہے اور یس سہ سے بھی لٹی انتخاب نہیں ہوتی، جو حضرت کی اور اب اس حنفیہ کی رائے سے اس لئے تنبیہ کر دی جاتی ہے اسی طرح صاحب بذل کا بھی حنفیہ کی طرف انتخاب کا منسوب کرنا خلاف تحقیق ہے اور ایسے مواقع میں غلطی کی نہ گندی نہ کرنا من سب نہیں ہے کیونکہ غلطی جس سے بھی ہو وہ غلطی ہی ہے خواہ وہ اپنا ہو یا غیر۔ واللہ اعلم بقول لکھ خیر:

حیرت ہے کہ حضرت شاہ علیہ السلام نے جو دو کوب کی عبارت مذکور و پیش نظر ہونے کے بھی، اناس میں صاحب بذل کا قول مذکور و بدعتیہ نقل فرمایا۔ جو نہ صرف حنفیہ کا مسلک ہے نہ حدیث کا تحقیق پرچ ہے۔ (مولف)

صاف کرتا سنن و مستحبات سے ہوتا مکمل نظر ہے، حنفیہ اور دوسرے ائمہ محدثین قوی احادیث کی رو سے کراہت تشییف ہی کو مانتے ہیں، چنانچہ محقق یعنی نے بھی ص ۲۷۲ سطر ۲۹ میں لکھا کہ ان روایات بخاری سے کراہت تشییف نکلتی ہے، ان کے بعد چونکہ دوسری ضعیف احادیث سے جواز یا اباحت بھی معلوم ہوتی ہے، اس لئے کراہت کو تحریمی کے درجہ سے نکال کر تنزیہی پر رکھیں گے اور جس عمل کی کراہت قوی احادیث سے ثابت ہو چکی ہو، اور کسی حدیث سے اس کی فضیلت یا ترغیب نہ نکلتی ہو تو کراہت کے خلاف ثبوت تعامل سے صرف اباحت و جواز بلا اولویت ہی نکل سکتا ہے اس لئے احتیاط کی بات صرف صاحب مدیہ کا تفرّد معلوم ہوتا ہے جس سے بظاہر دوسروں کو بھی مغالطہ ہوا ہے، اور ہم نے اس مغالطہ کو فرخ کرنا ضروری سمجھا۔ سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم۔

لفظ مندیل کی تحقیق

حضرت شاہ صاحب نے یہ بھی فرمایا کہ ”مندیل کا بعض نے بروزن مفعل کہا ہے اور بعض نے بروزن فاعل ندل سے ہے بمعنی ونس و مل، اور اس سے ندل آتا ہے مندیل نہیں آتا“ یہ بھی فرمایا کہ مندیل میں حرف الحاق ابتداء میں خلاف قیاس ہے، محقق یعنی نے لکھا کہ مندیل ندل سے مشتق ہے، بمعنی میل و رخ آتا ہے اور مندلت بامندیل بولا جاتا ہے، جو بری نے کہا کہ مندلت پہ بھی کہا جاتا ہے مگر کسائی نے اس کا رد کیا ہے، البتہ ایک لغت اس میں مندلت بھی ہے (عمدہ ص ۲۱ ج ۲)

باب مسح الید بالتراب لتکون انقی

(ہاتھ پر مٹی ملنا تاکہ خوب صاف ہو جائے)

(۲۵۵) حدثنا عبد الله بن الزبير الحميدي قال حدثنا سفيان قال حدثنا الاعمش عن سالم بن ابی

الجعد عن كريب عن ابن عباس عن ميمون بن النبی ﷺ اغتسل من الجنابة فغسل فرجه بیده ثم

دلك بها العانة ثم غسلها ثم توضاء و صوء للصلاة فلما فرغ من غسله غسل رجلیه :

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ نے حضرت ميمونہؓ سے روایت کی کہ نبی کریم ﷺ نے غسل جنابت کیا تو اپنی شرم گاہ کو اپنے ہاتھ سے دھویا پھر ہاتھ کو دیوار پر گر کر دھویا، پھر نماز کی طرح وضو کیا، اور جب آپ ﷺ اپنے غسل سے فارغ ہو گئے تو دونوں پاؤں دھوئے۔

تشریح: یہاں امام بخاری نے مستقل باب اختیار کیا ہاتھ کو اچھی طرح صاف کرنے کے لیے تاکید بتلانے کو قائم کیا گیا ہے محقق یعنی نے لکھا کہ یہ بات تو سابق باب کی حدیث سے بھی معلوم ہو چکی تھی، جس میں ثم غسل فرجه ثم قال بیده الارض تھا، پھر تکرار کیا ضرورت تھی؟ تو علامہ کرمانی کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری کی غرض ان چیزوں سے شیوخ واکابر کی مختلف استخران و استنباط وغیرہ کی طرف اشارہ کرنا ہے مثلاً یہاں یہ کہ عمر بن حفص نے تو اس حدیث کو غسل جنابت کے سلسلے میں مضمرہ و اشتقاق کے ذیل میں روایت کیا ہے اور حمید نے مسجید بالتراب کے ذیل میں ذکر کیا ہے لہذا دونوں روایات کے الگ الگ سیاق اور شیوخ کے جدا جدا استنباط کی طرف بھی اشارہ کر دیا اور دونوں روایات کی ایک دوسرے سے قوت و تائید بھی حاصل ہو گئی۔ محقق یعنی نے لکھا کہ یہاں اس کا ایک دوسرا فائدہ یہ بھی ہے کہ پہلے باب میں ہاتھ کو مٹی پر مارنا اور ملنا نہ کوڑھا اور یہاں ہاتھ کو دیوار پر گرنا اور ملنا ہے اور دونوں میں فرق ہے (عمدہ ص ۲۲ ج ۱)

امام بخاری کے علاوہ امام ابوداؤد نے بھی اس کے لئے مستقل باب الرجل بدلك بیده بالارض اذا استنجی قائم کیا ہے فرق اتنا ہے کہ اس کو اختیار کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔ اور امام بخاری نے کتاب الغسل میں لیا ہے۔

اسلام میں طہارت و نظافت کا درجہ

ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں کہ اسلام نے طہارت و نظافت کے باب کو غیر معمولی اہمیت دی ہے اور دنیا کے عقلاء جو نظری لحاظ سے صفائی و نظافت کو بخندا ہونے کے بعد دوسرا درجہ دیتے ہیں عملی اعتبار سے وہ بھی احکام اسلام کی گرد گولیں پہنچ سکتے، اسی لئے یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ یورپ و امریکہ کے عقلاء و حکما ہوں یا دوسرے ادیان کے صحیح پیروان اسلام کی تعلیم کر دہ طہارت و نظافت کا سوال حد بھی نہیں پاسکتے، مغربی تہذیب میں اسلام کی طرح ڈھیلے کی جگہ بلا ٹنگ پیچہ کا استعمال ضرور ہے مگر اس کے بعد اسلام کی محبوب طہارت ہے وہ بھی محروم ہیں کہ پانی کا استعمال کر کے مکمل صفائی حاصل کریں پھر ان کے یہاں غسل سے پہلے بھی پانی سے استنجاء کرنے کا طریقہ نہیں ہے اور اسی حالت میں وہ نب میں بیٹھ کر غسل کر لیتے ہیں اس طرح جو نجاست ان کے اعضا پر لگی اور بھی رہتی ہے اور وہ دھل دھل کر ان کے سارے بدن کو لگتی ہے جہاں اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ پانی سے استنجاء کے بعد ہاتھ کی صفائی مٹی یا تھوں کو مل کر اور دھو کر حاصل کر لی جائے کہ انسان کا ہاتھ جیسا چھونا عضو بھی غیر تنقیف نہ رہے وہاں ان عقلاء یورپ اور ان کے تبعین کا سارا بدن نجاست بول و براز سے ملوث ہو جاتا ہے اور ان کے علاوہ جو تو میں پیشاب کے بعد استنجاء نہیں کرتیں یا براز کے بعد بہت تھوڑے پانی سے استنجاء کی عادی ہیں ان کے جسم اور کپڑے تو ہر وقت نجی نجس رہتے ہیں اس کے علاوہ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ استنجاء میں اتنا پانی ضرور استعمال کیا جائے جس سے نجاست کے ذائل ہونے کا یقین ہو جائے اور بہت سے فقہانے حنفیہ تو فرماتے ہیں کہ صرف زوال نجاست نہیں بلکہ زوال راجحہ بھی ضروری ہے کہ ہاتھ میں ہوا کراٹھی نہ رہے پائے۔ اس کی تفصیل ہم آئندہ بحث و نظر میں لکھیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اس کے علاوہ یہ کہ جن مذاہب و اقوام میں پہلے ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء کا حکم نہیں ہے اور وہ صرف پانی ہی سے نجاست دھوتے ہیں ان کے ہاتھ نجاست سے زیادہ موٹ ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہمارے فقہانے اسلام نے ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء کی حکمت یہی لکھی ہے کہ اس سے نجاست کم ہو جاتی ہے اور ہاتھ بھی نجاست میں ملوث نہیں ہوتا اس کے بعد پانی سے مزید طہارت و صفائی حاصل ہو جائے گی اور ہاتھ بھی کم ملوث ہوگا اور جو کچھ ہوگا اس کو مٹی وغیرہ مل کر دھوئے صاف کر لیا جائے گا۔

محقق یعنی نے لکھا جمہور سلف و خلف کے نزدیک ڈھیلے اور پانی دونوں سے استنجاء کرنا افضل ہے اور ڈھیلے کو اول پھر پانی کو استعمال کریں گے تاکہ پہلی نجاست ہلکی ہو جائے اور پھر پانی سے دھوئے میں ہاتھ کو نجاست کم سے کم لگے گی اور نظافت کی رعایت پوری طرح ہو سکے۔ (معجم ص ۲۰۷ ج ۱) صاحب بدائع نے ڈھیلے کے بعد پانی سے استنجاء کو حضرت علی، حضرت معاویہ، ابن عمر و حذیفہ سے نقل کیا اور یہ بھی لکھا کہ حضرت ابن عمر فرمایا کرتے تھے کہ ہم نے اس طریقہ کو بہت زیادہ طہارت و نظافت کا ذریعہ ہونے کے علاوہ امرراض کی دوا و شفا بھی پایا۔ (بدائع ج ۱ ص ۱۲۱)

اس کے بعد یہ بھی بحث ہوئی کہ صرف ڈھیلے سے استنجاء کرے یا پانی سے طہارت حاصل کرے تو دونوں میں سے کون سے صورت افضل ہے تو علامہ یعنی ابن نجیم و نووی نے تصریح کی کہ عندا کھجور صرف پانی سے افضل ہے بہ نسبت دوسری صورت کے اس بحث کو بڑی اچھی تفصیل سے علامہ بخاری و ترمذی نے معارف السنن میں ۱۱۹۲ ج ۱ ص ۱۳۳ تک لکھا ہے کہ جو کئی و طوسی اور علامہ و طلباء کے لئے قابل مطالعہ ہے۔ جزا اللہ خیر۔ بحث و نظر: عام طور سے سادہ طریقہ ہاتھ کو نجاست یا چٹائی وغیرہ سے صاف کرنے کا مٹی یا راکھ ہی سے رہا ہے کہ ہر جگہ اور ہر شخص کے لئے سہل الحصول ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس سے بہتر طریقہ مثلاً عمدہ قسم کے پاک صابن وغیرہ کے استعمال کا ہو تو وہ درست نہ ہوگا بلکہ شرعی اصول سے جو طریقہ بھی کسی مقصد کو حاصل کرنے کا زیادہ مؤثر اور اچھا ہوگا وہ بھی مطلوب ہوگا جس طرح پہلے زمانہ میں دشنام اسلام کے مقابلہ میں جو مسلمانوں کو بے وجہ ستاتے اور ان کے مذہب کے ساتھ معاندانہ رویہ رکھتے تھے مسلمانوں نے اپنے زمانہ کے مروجہ تہیاریوں کے ذریعہ جنگ کی اور پھر جیسے جیسے عرب و جنگ کے آلات میں تبدیلی و ترقی ہوتی گئی مسلمانوں نے بھی اس کو اپنایا۔ اور اس کو شرعاً

نہ صرف جائز بلکہ مطلوب و محمود سمجھا گیا فرض اگر کسی جگہ میسر نہ ہو یا اس سے بہتر موثر و مفید چیزوں سے صفائی و سترائی کا مقصد حاصل ہوتا ہو تو ان کا استعمال بھی جائز و محمود بھی کہا جائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تشبیہ کا اعتبار: دوسری اہم بات یہ بھی ہے کہ جن چیزوں کا قائل نبی اکرم ﷺ سے ثابت ہو چکا ہے مثلاً مٹی سے مل کر ہاتھ دھونا اس کو اس وجہ سے ترک بھی نہیں کر سکتے کہ وہ طریقہ دوسروں میں مروج پایا جائے یا مثلاً تہہ، عمامہ، چادر وغیرہ کو مسنون استعمال کو اس لئے ترک نہیں کر سکتے کہ وہ دوسری قوموں میں پایا جائے۔

حضرت اقدس مولانا گنگوہیؒ کی بھی یہی رائے تھی کہ ایسی چیزوں میں تشبیہ کا اعتبار نہیں کریں گے (کافی لا مع ۱۰۸ ج ۱) لہذا حضرت موصوف کی طرف جو مولانا محمد حسن کی کی ضبط شدہ تقریریں کے ذریعہ یہ بات منسوب ہو گئی ہے کہ آپ نے مٹی سے مل کر ہاتھ دھونے کو سنت سے ثابت مان کر اس زمانہ میں تشبیہ و تنوید کی وجہ سے اس کے ترک کو بہتر بتلایا (لا مع ۱۰۸ ج ۱) محل نظر ہے۔

ہم نے اچھی طرح دیکھ لیا ہے کہ بڑوں کی باتیں نقل کرنے میں بڑے بڑوں سے فاش خطیاں ہوئیں ہیں اس لئے ہم بجائے تاویل کے اس انتساب ہی کو غلط فہمی پر مبنی سمجھتے ہیں۔ واللہ اعلم عدلہ و هو الموفق للصواب والسداد۔

اصول طہارت کی تحقیق و تدقیق

بذل الحمود (ص ۲۸ ج ۱) انوار المحمود (ص ۲۳ ج ۱) میں ایک اچھی بحث اس سلسلہ میں ملتی ہے جس کو جامع ۷۰۷ ج ۱ میں بذل سے نقل کیا گیا ہے و هو هذا ہمارے دقیق النظر فقہاء حنفیہ نے بحث کی ہے کہ محل نجاست اور ہاتھ جس سے نجاست کو دھویا جائے یا زوال عین نجاست ہی سے پاک ہو جاتا ہے یا اس سے پاکہ ازالہ بھی ضروری ہے الایہ کہ اس کو دور کرنا دشوار ہو درحقیقت اس اختلاف کی بنیاد ایک دوسرے نظریاتی اختلاف پر ہے۔ ایک جماعت کی رائے ہے کہ بوحقیقت میں بودالی چیز کے نظر نہ آنے والے نہایت چھوٹے اجزاء یا ذرات ہیں جو اس سے جدا ہو کر ہوا میں مل جاتے ہیں ان کے نزدیک یہ تا یہ ناپ نظر ہوا اس امر سے ہوتی ہے کہ خروج ریح سے نقص طہارت ہوتا ہے اگر مبرز سے خارج ہونے والی بودار ہوا نجس اجزاء کے ساتھ مخلوط و طوط نہ ہوتی تو اس کی وجہ سے صہارت ماقط نہ ہوتی دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ ہوا میں اس چیز کی ذی رم اجزاء نہیں ملتے بلکہ اس کے قریب کی ہوا میں قرب کی وجہ سے ایک کیفیت ہو کر پیدا ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ ہوائی کیفیات کا ازالہ ضروری نہیں ہے لہذا عین نجاست کے ازالہ کے بعد اگر بد بو کی کیفیت باقی رہ جائے تو اس کا ازالہ شرعاً ضروری نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ چھامہ کی گیلی رومالی پر سے اگر مبرز سے خارج ہونے والے بودار ہوا گزرے تو وہ نجس نہیں ہوتی اسی طرح دوسری گندی جگہوں سے اٹھنے والی ہوا میں بھی اگر جیکے ہوئے پاک کپڑوں پر سے گزریں تو اس کو نجس نہیں بناتیں۔ یہ اتنی ہی مسئلہ ہے۔

تو اول تو ان ذی جرم اجزاء صفاً کا وجودی تسلیم نہیں ہے اور بشرط تسلیم کہیں گے کہ شریعت نے انکا اعتبار نہیں کیا، ورنہ ان مذکورہ صورتوں رومالی اور کپڑوں کو شریعت ضرور پاک قرار دیتی، رہا خروج ریح سے نقص طہارت کا مسئلہ، تو وہ شریعت کے مصوص حکم کی وجہ سے ہے، اس وجہ سے نہیں کہ اجزاء نجاست اس ہوا کے ساتھ مل گئے ہیں۔ واللہ اعلم۔

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے تحقیق مذکور نقل کرنے کے بعد لکھا کہ شاید امام بخاری نے اپنے ترجمہ الباب سے اس اختلاف پر تنبیہ کی ہو اور لشکون افقی سے اس امر کو ترجیح دی ہو کہ مٹی مل کر ہاتھ دھونا پاکی کے لئے نہیں بلکہ نجاست کے واسطے ہے اور حضرت گنگوہیؒ نے بھی ارشاد فرمایا کہ یہ مٹی ہاتھ پر مل کر دھونا مبالغہ و تعظیف کیلئے ہے تاکہ ازالہ عین نجاست کے بعد جو بود وغیرہ کا اثر رہ جائے اس کو بھی دور کر دیا جائے تاکہ کوئی کراہت باقی نہ رہے اور اس ہاتھ سے باقی اعضائے جسم دھونے میں نفرت نہ آئے خصوصاً مضطرب و استعشق کے وقت۔ (توبہ ۶۵-۱، لا مع ۱۰۸ ج ۱)

یہاں غالباً مضمضہ کے ذکر میں تسامع ہوا ہے کیونکہ وہ تو دائیں ہاتھ سے ہوتا ہے جس پر نجاست کا اثر نہیں ہوتا البتہ استشق کے اندر دائیں ہاتھ سے ناک میں پانی دے کر بائیں ہاتھ کی کن انگی سے ضرور اس کو صاف کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ چہرہ و جسم کا افضل ترین حصہ ہے اور اس کا ایک جز و ناپاک یا غیر تنظیف ہاتھ سے دھونا اور صاف کرنا کراہت سے خالی نہیں واللہ تعالیٰ اعلم

فتح المصمم ص ۳۶۹ ج ۱ میں باب صلاۃ الجنائز کے تحت حدیث کے الفاظ ثم ضرب بشارمہ الارض لکھا دلکا لشدیداً (آپ نے بائیں ہاتھ سے استنجاء فرما کر اس کو زمین پر مارا اور اس کو خوب رگڑا) پر لکھا: ”اس سے ہیبت ہوا کہ پانی سے استنجاء کرنے والا، اپنے ہاتھ کو مٹی یا اشنان سے دھوئے، یا اس کو مٹی یا دیوار پر رگڑے تاکہ اس سے کراہت و نفرت کی صورت جاتی رہے“

افادات انور: امام بخاری نے حدیث الباب اپنے شیخ و استاد حدیث حمیدی کی سند سے روایت کی ہے، اس کی مناسبت سے حضرت نے حمیدی کا ذکر فرمایا کہ وہ امام شافعی کے رفیق سفر بھی رہے ہیں اور ان کے مذہب کے بڑے علمبردار بھی ہیں اور چونکہ وہ ام و اعظم ابو حنیفہ کے مخالفین میں سے ہیں، اور امام بخاری ان کے تقلید خاص ہیں اس لئے انھوں نے اپنے شیخ کا اتباع کیا ہے اور یہی طریقہ قدیم زمانہ سے اب تک چلا آ رہا ہے کہ تلامذہ اپنے شیوخ کا اتباع ان کے تقلید خاص ہیں اس لئے انھوں نے اپنے شیخ کا اتباع کیا ہے اور یہی طریقہ قدیم زمانہ سے اب بخاری نے حمیدی کے واسطے سے حجام کا قصہ بھی نقل کر دیا ہے حالانکہ سب جانتے ہیں امام اعظمؒ کے مدارک اجتہاد نہایت دقیق ہیں اور چونکہ تیا سن (جو شریعت کو نہایت محبوب ہے) ممکن تھا کہ وہ حجامت و طلق راس کے وقت یا ہتھار حاق کے ہو یا یہ لحاظ مخلوق کے دونوں ہی احتمال تھے، اسی طرح استقبال قبلہ کی بات بھی (کہ ازالہ تشک کا لحاظ کر دو استقبال نہ ہو اور ایک شرعی حکم پر اکیلا جا رہا ہے اس لحاظ سے اس کا ہونا بہتر ہے) اس لئے جس طرح امام صاحب کی نظر ان دقیق امور پر تھی، ان کی رعایت حمیدی کو بھی کرنی چاہئے تھی اور وہ ایسا سوچتے سمجھتے تو امام صاحب پر طعن کرنے سے ضرور احتراز کرتے خصوصاً جبکہ وہ یہی بخوبی جانتے تھے کہ امام صاحب معمولی درجہ کے مجتہد نہیں بلکہ نہایت بلند پایا اور دقیق النظر مجتہد تھے، جن کا اتباع امت محمدیہ کا اکثر و بیشتر حصہ کر رہا تھا۔

حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا: چونکہ یہ طریقہ پہلے ہی سے رائج تھا، اسی لئے امام بخاری نے بھی اس کو اختیار کیا اور اپنی کسی تصنیف میں بھی امام صاحب کے لئے مناقب نہیں لکھے اور ہمیشہ مثالب ہی بیان کرتے رہے مگر اس سے یہ گمان نہ کرنا چاہئے کہ امام بخاری و حمیدی کو امام صاحب کے صرف مثالب (نقاط و برائیاں) ہی پہنچیں تھیں، اور مناقب (خوئیاں و کمالات) پہنچنے ہی نہیں اس لئے وہ معذور تھے، کیونکہ ان کو آپ کے مناقب بھی یقیناً پہنچے ہیں، اور یہ بھی نہیں کہ کسی واسطہ سے مناقب سے ہوں، کسی سے مثالب (اور واسطوں کی قوت و ضعف کے سبب ایسا ہوا ہو) بلکہ ایک شخص سے بھی ہر دو قسم کے اوصاف ان کو پہنچے ہیں، مگر اس کے باوجود انھوں نے اپنا رجحان مثالب ہی کی طرف رکھا اور صرف ان ہی کو بیان کیا ہے لیکن اس سے یہ بھی یقین نہ کیا جائے کہ ان کی یہی رائے بدگمانی کی آخر تک قائم رہی، کیونکہ ایک شخص پر مختلف قسم کے حالات و عوارض طاری ہوا کرتے ہیں، اور کبھی ایک شخص کے متعلق برے حالات سن کر پھر اچھے حالات سننے کے بعد رائے بدل بھی جایا کرتی ہے، خود صحیح بخاری میں بھی بڑی کثرت سے امام ابو یوسف و امام محمد وغیرہ (ائمہ حنفیہ) کے تلامذہ روادۃ حدیث موجود ہیں، اور وہ بظاہر اسی وجہ سے ہیں کہ ان کے مناقب امام بخاری کی نظر میں رائج ہو گئے ہوں گے۔

حضرت شاہ صاحب کی رائے مذکور نہایت قابل قدر ہے کہ ہمیں اپنے اکابر کی طرف سے کسی حالت میں بدگمان نہ ہونا چاہئے حتیٰ کہ ان حضرات سے بھی جن سے ہمارے مقتداؤں کے بارے میں صرف برے کلمات ہی نقل ہوئے ہوں، کیونکہ ممکن ہے کہ ان کی رائے آخر وقت میں بدل گئی ہو، اور وہ ہمارے ان مقتداؤں کی صرف سے سلیم الصدر ہو کر دنیا سے رخصت ہوئے ہوں، غرض سب سے بہتر اور اعظم طریقہ یہی ہے کہ ”قصہ زمین بر سر زمیں“ ختم کر دیا جائے، اور آخرت میں سب ہی حضرات اکابر کو پوری عزت و دسر بلندی کے ساتھ اور آپس میں ایک

دوسرے سے خوش ہوتے ہوئے ملک مقدر کے دو بار خاص میں یکجا مجتمع تصور کیا جائے، جہاں وہ سب، ارشاد خداوندی "و نزعنا ما فی صدورہم من غل اخوانا علی سرور متقابلین" کے مظہر اتم ہوں گے، ان شاء اللہ العزیز:

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت شاہ صاحب ایسے امور میں نہایت وسیع الحوصلہ تھے، اور حتی الامکان دوسروں کی بے محل تنقیدات کو بھی وسعت قلب کے ساتھ برداشت فرماتے تھے، یہی وجہ ہے کہ فہیم بن حماد خزاہی کے بارے میں بھی ان کی رائے زیادہ سخت نہیں ہے، فرماتے تھے کہ بخاری کے راوی ہیں، معمولی بات نہیں ہے یوں ہی ان کو گرایا نہیں جاسکتا، بلکہ ایک مرتبہ بطور مزاح فرمایا کہ فہیم سے ترک رفع یدین کی روایت بھی تو ہے، جو معانی الّا ثار میں ہے مع عیب سے جملہ بلفی ہنرش نیز جگو، ان کی وجہ سے شافعیہ نے اس حدیث کو کھینچ بھجا ہے، میں نے کہا کہ ہاں! جو کچھ بھی ہو مگر بخاری کا راوی ہے، اور اسی وجہ سے میں نے اس کے بارے میں خلاف عادت تاویل سے کام لیا ہے اور کہا کہ وہ خود جھوٹی حکایت نہیں بناتا تھا بلکہ دوسروں کی بنائی ہوئی باتوں میں مزہ لیتا تھا، جیسے بعض نیک بخت بد معاش ہوا کرتے ہیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کو چونکہ بعض حنفیہ سے تکلیف پہنچتی تھی، اس لئے ان کو پڑانے کے لئے چلتی ہوئی انہی سیدی باتیں نقل کر دیتے ہوں گے، اور خود امام اعظم سے ان کو کوئی کاوش نہ ہوگی، اور بظاہر یہی وجہ ہے کہ وہ امام صاحب سے روایت حدیث بھی کرتے ہیں اور شیخ عبدالقادر قرشی نے تو ان کا ذکر بزمہ حنفیہ "الجواہر المہدیہ فی طبقات الحنفیہ" میں ص ۲۰۲ ج ۲ پر کیا ہے اور ان کو امام اکبیر لکھا، اور لکھا کہ انھوں نے امام اعظم سے وکی فریضت نقل کی ہے، جو امام صاحب سے پہلی روایت اور امام زفر کا مذہب ہے، دوسری روایت سلیم کی ہے جو صاحبین کا مذہب ہے، تیسری روایت آخری وہ جو اب کی ہے، جس کو صاحب محیط نے صحیح اور قاضی خاں نے ص ۱۸۱ پر قرار دیا ہے۔ الخ حضرت شاہ صاحب نے اپنے رسالہ میل الفرقدین میں بھی فہیم کی روایت طحاوی بابت ترک رفع یدین کا ذکر فرمایا کہ اس کی اسناد قوی ہیں اور اس میں جو فہیم بن حماد ہیں، وہ رجال بخاری میں سے ہیں اور ان کے بارے میں سب سے زیادہ معتدل رائے یہ ہے کہ وہ صدوق ہیں، البتہ غلطی بھی بہت کرتے ہیں، اور ابن عدی نے ان کی خطا کردہ حدیثوں کا تتبع کر کے نشان دہی کر دی ہے، اور کہہ دیا کہ ان کی روایت کردہ باقی سب احادیث مستقیم ہیں۔ (تقریب ص ۳۰۵ ج ۲ تہذیب ص ۳۵۸ ج ۱۰)

حافظ نے بھی تہذیب میں فہیم کے حالات کے آخر میں لکھا کہ ابن عدی ان کی اخلاط کا تتبع کرتے ہیں، لہٰذا یہ بات ان کے بارے میں قول فیصل کا درجہ رکھتی ہے۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ ہمارے امام جرح و تعدیل ابن معین حنفی بھی حضرت شاہ صاحب کی طرح فہیم سے کافی حسن ظن رکھتے تھے، چنانچہ ان کے سامنے ایک حدیث فہیم کی پیش کی گئی تو فرمایا کہ یہ منکر ہے، محدث ابو زرعد نے کہا کہ فہیم نے اس طرح روایت کیوں کی! تو فرمایا: ان کو دھوکا لگ گیا، محمد بن علی مروزی کہتے ہیں کہ میں نے اس حدیث مذکور کے بارے میں امام یحییٰ ابن معین سے سوال کیا تو فرمایا اس کی کوئی اصل نہیں ہے، میں نے کہا کہ فہیم کیسے ہیں؟

فرمایا: ثقہ ہیں، میں نے کہا کہ ثقہ کیسے باطل کی روایت کر سکتا ہے؟ فرمایا: ان کو دھوکا لگ گیا، حافظ نے بھی یہ لکھا ہے کہ حدیث مذکور کی وجہ سے بہ کثرت محدثین نے فہیم کو ساقط کر دیا ہے، مگر ابن معین ان کو جھوٹ سے بچا کر صرف غلطی کا مرتکب کہا کرتے تھے (تہذیب ص ۳۶۰ ج ۱۰)

دوسری روایت بھی ابن معین سے تہذیب ہی میں ہے کہ فرمایا: - فہیم حدیث میں کچھ نہ تھے البتہ شاہ صاحب سنت تھے یہ قول بھی امام احمد و ابن معین کا تہذیب میں ہے کہ فہیم حدیث کے اچھے طالب علم تھے مگر وہ چونکہ غیر ثقہ لوگوں سے بھی روایت کر دیتے تھے اس لئے قابل مذمت ہو گئے۔ (تہذیب ص ۳۵۹ ج ۱۰)

بظاہر فہیم کا بڑا عیب یہی تھا کہ وہ روایت لینے میں متناہ نہ تھے، ثقہ اور غیر ثقہ دونوں سے لیتے تھے، لیکن جیسا کہ حافظ ابن حجر اور حضرت شاہ

صاحب نے ان کے بارے میں قول فیصل اور معتدل رائے یہ قرار دی تاکہ ان کی اغلاط کا تتبع کر دیا گیا اور ان کی روایت کردہ باقی احادیث سب مستقیم اور قابل استدلال ہیں، لہذا طحاوی شریف کی روایت ترک رفع یدین بھی ضرور قابل استدلال اور مستقیم قرار پائے گی خصوصاً جبکہ امام بخاری جیسے ام المحدثین نے بھی ان کی روایت حدیث کو مستبرن لیا ہے، اس کی مزید بحث چونکہ اپنے موقع میں آئے گی اس لئے یہاں ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں، رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت شاہ صاحب کی تالیف مذکور کی روشنی میں ایسے ایسے علوم و تحقیقات سامنے آئیں گے کہ علم تحقیق کے پتہ کھل جائیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ اور اس سے پورا اعزاز ہوگا کہ ہمارے حضرات کی وسعت نظر اور وقت فہم کسی کچھ بھی ہو، رحمہم اللہ رحمت واسعہ

یہاں اتنی بات اور بھی عرض کرنی ہے کہ جس شخص سے باوجود محدث و متبحر ہونے کے اور بقول قرشی الامام الکبیر ہو کر بھی غیر ثقہ سے روایات لینے کے سبب غلطی ہو چکی ہے، اس سے اگر رجال کے حالات بیان کرنے میں بھی اگر تباہات ہوئے ہوں تو یہ بات قابل تعجب نہیں ہے، اسی لئے حضرت شاہ صاحب کی رائے بالکل صحیح ہے، کہ وہ خود تو جھوٹ نہیں بولتے تھے مگر دوسروں کی غیر ثقہ روایات چھٹی کر دینے میں ذرا تامل نہیں کرتے تھے، اس لئے امام اعظمؒ کے بارے میں ضرور ایسا ہی ہوا ہوگا (جامع المسانید ص ۲۵۶ ج ۲) میں فقہ کا ذکر امام صاحب سے بعد کے مشائخ میں ہوا ہے، کیونکہ اس میں ان سے کوئی روایت بذ واسطہ امام صاحب سے نہیں ہے۔

علامہ کوثری کی رائے فقہ کے عقائد وغیرہ کے بارے میں بھی سخت ہے اور ان کا ذکر ہم مقدمہ میں بھی کر چکے ہیں، واللہ تعالیٰ واعلم۔

امام اعظم و امام شافعی

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: میں نے امام شافعی سے کوئی حرف امام اعظمؒ کی برائی میں نہیں دیکھا بلکہ ان سے سب مناقب ہی نقل ہوئے ہیں اور امام محمد کی تعریف میں تو امام شافعی نے اتنا فرمایا ہے کہ اس سے زائد اور اونچے درجہ کی تعریف اور کسی سے منقول نہیں ہوئی ہے مثلاً یہ (۱) کہ میں نے بغداد اردو اونٹ کے علوم کے بارہ (خزانے) ان سے حاصل کئے ہیں، (۲) الامام محمد کا بیلا، اللہین والقباب (عین کو اس لئے کہ حسین و جمیل تھے اور قلب کو علوم سے سیراب کرتے تھے۔ (۳) جب امام محمد بولتے تھے تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گویا وحی اتر رہی ہے، (۴) میں نے امام محمد کے سوا کوئی بھی مجھ مونا آدمی ذہین و ذکی نہیں دیکھا۔

امام اعظمؒ و مالک رحمہ اللہ

فرمایا: امام مالک نے بھی امام صاحب کی بہت مدح کی ہے لیکن کہیں کہیں کوئی تعریض بھی آئی ہے۔

امام اعظمؒ و امام احمد رحمہ اللہ

فرمایا: امام احمدؒ نے بھی مدح کی ہے اگرچہ تعریض بھی ثابت ہے جس کا سبب حنفیہ کی وجہ سے ان کا فتویٰ اور مصائب میں ابتلاء ہوا ہے (یہ وہی بات ہے جو ہم فقہ کے سلسلہ میں لکھ آئے ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ فقہ جس درجہ کے تھے ان سے دیکھی جاتی ہیں ہوئیں، اور امام احمد عالی مرتبت انسان تھے، اس لئے تعریض پر اکتفا ہوا اور ضعیف انسان کہاں تک بشریت کے تقاضوں سے بچ سکتا ہے۔ (۱۹)

صدمات سے تاثر فطری ہے

ہم نے امام بخاری کے حالات میں بھی لکھا تھا کہ ان پر مصائب و حوادث زمانہ کا اثر تھا اور اسی کے تحت نقد و جرح کے باب میں کچھ بے لطف مقلدین نے بتایا ہے کہ امام اعظمؒ کی مدح ایک جماعت انہر کہانے کی ہے جیسے عبد اللہ بن المبارک، سفیان بن عیینہ، اعش، سفیان ثوری، عبد الرزاق، حماد بن زید، کعب، انہر خلا، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد اور دوسرے بہت سے حضرات نے (مولف)

احتیاطی ہو گئی ہے، اس کو زیادہ اہمیت نہ دینی چاہیے، یہی بات امام احمد کے بارے میں بھی ملحوظ ہونی چاہیے اور سب سے بہتر طریقہ حضرت شاہ صاحب کے ارشاد سابق کی روشنی میں یہ ہے کہ ہم یہ خیال کریں کہ آخر میں ان سب حضرات اکابر کے خیالات اچھائی سے بدل گئے ہوں گے، اور وہ سب کی طرف سے سلیم الصدر ہو کر دنیا سے رخصت ہوئے ہوں گے لیکن ظاہر ہے کہ یہ فیض اکابر اور اونچی سطح کے حضرات کے بارے میں ہے جو یقیناً الحب فی اللہ والبغض فی اللہ پر عامل تھے، جو لوگ دنیوی اغراض یا نفسی خواہشات کے تحت اکابر علماء امت کی توہین کرتے یا ان کو جسمانی و روحانی اذیت پہنچاتے ہیں، وہ کسی تاویل سے بھی رعایت کے مستحق نہیں ہیں بلکہ، مس آذی لی ولیا فقد آذنتہ بالحرب کے مصداق حق تعالیٰ کے دنیوی کتاب اور آخرت کے خطاب دونوں کے سزاوار ہیں۔ اللہم احفظنا منہما۔

ہم نے اپنے حضرت شاہ صاحب کو زہد قیام ڈالنا بھیل میں دیکھا کہ دارالعلوم دیوبند سے عیادت کی اور اپنوں، غیروں کے بے جا اتہامات، بہتان طرازیوں اور ایذا رسانوں سے ان کا قلب مبارک بہت زیادہ متاثر ہو گیا تھا، اسی لئے انتہائی صبر و ضبط کے باوجود کبھی کبھی کوئی کلمہ شکایت کا بھی زبان مبارک پر آ جاتا تھا اور اس کی طرف اپنے بعض اشعار میں بھی آپ نے اشارہ فرمایا ہے مثلاً

وہل من کثیر البال آذاه دھرہ

دوسرے قصیدہ میں فرمایا۔

فقدت بہ قلبی و صبری و حیلنی	ولم الق الاریب دھر تصرما
ومن عبرات العین مالا سیفہ	ومن غلبات الوجد ما کان مہمما
ومن نفثات الصدر مالا ابشہ	ومن فجعات الدھر ما قد تہجمما
لذا ذکر ازمان الرفاق وانشی	علی کبدی من خشية ان تحطما
تکلفمت معی او کففت عنانہ	وصار یحجار الدھر حتی تقدما
فہل ثم داع او مجیب رجوتہ	یجاملنی شینا دعا او ترحما
ولہ حمد الشاکرین و شکرہم	رضی نفسہ ما کان اکرم ارحما

تیسرے قصیدہ میں فرمایا۔

تذکرت والذکری تہیج للفتی

ومن حاجة المحزون ان یندکرا

غرض ایسے عظیم اتلاعات و مصائب سے تاثر کے تحت اگر کسی بڑے سے دوسرے بڑے کے متعلق کوئی بات صادر ہو گئی ہے تو وہ عارضی و وقتی چیز تھی، جس طرح مشاہیرات صحابہ کے باب میں بھی کچھ چیزیں ملتی ہیں، ان چیزوں کو شرعی احکام کے فیصلوں کے وقت سامنے لانا موزوں و مناسب نہیں اور نہ ان امور کو ان عالی قدر شخصیتوں پر اثر انداز سمجھنا چاہیے۔ واللہ الموفق۔

امام اعظم اور خطیب بغدادی

اس موقع پر حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا خطیب کے متعلق کیا کہوں؟ غصہ آ جائے گا صرف یہ کہتا ہوں کہ ایسے لوگوں نے دین محمدی کی جڑ نکال دی ہے اس نے اپنی "تاریخ بغداد" میں جو کچھ امام اعظم کے خلاف بے تحقیق مواد جمع کر دیا ہے، اس کے لئے "اللہم المصیب لی کبد الخطیب" دیکھنا چاہیے اور کسی کے متعلق لوگوں کے من گھڑت افسانوں سے صرف نظر کر کے، خارجی صحیح واقعات پر نظر کرنی چاہیے اور آج بھی لوگ دوسروں پر کیسے کیسے غلط بہتان اور افتراءات باندھ دیتے ہیں، ان کی اگر خارجی و واقعی حالات کے ذریعہ

تحقیق و تحقیق نہ کی جائے تو آدمی مغالطہ میں پڑ جاتا ہے اور اچھے اچھے لوگوں کے متعلق بدگمانی کا شکار ہو جاتا ہے۔ ”واجتنہو اکثر اہل الظن“ (بہت سے گمانوں سے بچو کہ کچھ گمان ضرور گمراہ ہوتے ہیں)

امام اعظم اور ابو نعیم اصفہانی

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ میرے نزدیک خطیب کی طرح ابو نعیم، امام صاحب کے مخالفین میں سے نہیں ہیں اور ”علیہ الاولیاء“ میں انہوں نے حدیث روایت کی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو چالیس رجال اہل جنت کے برابر قوت عطا فرمائی گئی تھی، ان کی اس روایت کی سند میں امام صاحب بھی ہیں۔

حضرت کی یہ رائے بھی اس کی بنیاد پر ہے جیسے نعیم بن حماد زحامی کے بارے میں تھی اور وہ بھی امام صاحب سے روایت کرتے ہیں، یہ بھی، اور دونوں سے امام صاحب کے خلاف چیزیں بھی منقول ہوئیں ہیں، اس لئے علامہ کوثری کے نزدیک یہ دونوں امام صاحب کے مخالفین میں سے ہیں اور انہوں نے ”تایب الخبیث“ میں ان دونوں پر سخت تنقید کی ہے ابو نعیم کے متعلق لکھا کہ انہوں نے علیہ الاولیاء میں امام شافعی کی رحلتہ مکذوبہ مشہور کذا چین سے روایت کی ہے اور امام شافعی کو قتل کرانے کے لئے امام ابو یوسف و امام محمد کا پابندی مشورہ کر کے خلیفہ ہارون رشید کو قتل پر اکسانے کا قصد نقل کیا ہے حالانکہ وہ بھی محض جھوٹ ہے امام شافعی، ام ابو یوسف کی وفات سے بھی دو سال بعد ۱۸۴ھ میں عراق پہنچے اور امام محمد نے جو کچھ احسانات امام شافعی پر کئے ہیں وہ بھی مشہور و متواتر اور سب کو معلوم ہیں بلکہ انہوں نے امام شافعی کو بڑی مصیبت سے نجات دلائی تھی جس کی وجہ سے ابن حبان و حنبلی شذرات الذہب میں لکھا کہ ”قیامت تک ہر شافعی المذہب پر واجب ہے کہ وہ اس احسان عظیم کو پہچانے اور امام محمد کے لئے دعائے مغفرت کیا کرے“ لیکن ابو نعیم نے احسان فراموشی کر کے ان امام محمد پر بہتان مذکور نقل کر دیا ہے (تایب ص ۷۱)

ابو نعیم کی طرف سے ان باتوں کی اور امام صاحب کے بارے میں بھی جو کچھ ان سے نقل ہوا، حضرت شاہ صاحب کے نزدیک غالباً یہی تاویل ہو گئی کہ نعیم کی طرح یا ابو نعیم بھی متنازل قسم کے نیک بخت انسان ہوں گے، جو بہت سی باتیں بے تحقیق بھی چلتی کر دیا کرتے ہیں اور ایسے امور میں کوئی ذمہ داری محسوس نہیں کرتے، یعنی قصد و ارادہ سے کسی کے خلاف جذبہ کے تحت جھوٹ نہیں بولتے تھے۔ والعلم عند اللہ العلیم بذات الصدور۔

قولہ فغسل فرجہ الخ

حدیث الباب میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے غسل جنابت کیا، پس غسل فرج کیا وغیرہ، اس پر حافظ ابن حجر نے لکھا کہ فایہاں تعبیر یہ ہے تعقیبہ نہیں ہے، کیونکہ غسل فرج غسل سے فراغت کے بعد نہیں ہوا ہے، (فتح الباری ص ۲۵۸ ج ۱)

محقق یعنی کا نقد

آپ نے لکھا: حافظ نے یہ بات کر لی ہے، انہوں نے لکھا تھا کہ ”یہاں تا تعقیب کے لئے تو ہو نہیں سکتی، اس لئے تفصیلیہ ہے کیونکہ اس کے بعد کی سب چیزیں سابق اختصار و اجمال کی تفصیل ہے اور تفصیل اجمال کے بعد ہوا ہی کرتی ہے۔“

میں کہتا ہوں کہ دقتی النظر اور اسرار عربیت سے واقف آدمی اس فاکو عاقلہ کہے گا، جو یہاں بیان کرتا ہے کہ لے استعمال ہوئی ہے اور حدیث کے معنی یہ ہوں گے یہی کہ کریم ﷺ نے غسل فرمایا تو اپنے غسل کی ترتیب اس طرح فرمائی کہ پہلے غسل فرج کیا پھر چھ کوشی پر گزرا کر دھویا، پھر وضو فرمایا اور غسل فرما کر اپنے پائے مبارک دھوئے اس کے بعد یعنی نے لکھا کہ نہ کا تعقیب کے لئے ہونا اس کو عاقلہ ہونے سے

خارج نہیں کرتا (عہدہ ص ۲۲ ج ۲)

باب هل يدخل الجنب يده في الاناء قبل ان يغسلها اذا لم يكن على يده قدر
غير الجنابة وادخل ابن عمر والبراء بن عازب يده في الطهور ولم يغسلها ثم
توضاء ولم يرا ابن عمر وابن عباس بانسا بما ينتضح من غسل الجنابة

(کیا جی اپنے ہاتھ دھونے سے پہلے برتن میں ڈال سکتا ہے؟ جبکہ جنابت کے سوا ہاتھ میں کوئی ننگی نہ لگی ہو، ابن عمر اور
براء بن عازب نے ہاتھ دھونے سے پہلے غسل کے پانی میں اپنا ہاتھ ڈالا تھا ابن عمر وابن عباس اس پانی سے غسل میں کوئی
مضائقہ نہیں سمجھتے تھے، جس میں غسل جنابت کا پانی ٹپک کر گر گیا ہو۔)

(۲۵۶) حدثنا عبد الله بن مسلمة قال حدثنا الفتح بن حميد عن القاسم عن عائشة قال كنت اغتسل انا
والنبي صلى الله عليه وسلم من اناء واحد تختلف ايدينا فيه :

(۲۵۷) حدثنا مسدد قال حدثنا حماد عن هشام عن ابيه عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذا اغتسل من الجنابة غسل يده :

(۲۵۸) حدثنا ابو الوليد قال حدثنا شعبة عن ابي بكر ابن حفص عن عروة عن عائشة قالت كنت اغتسلوا انا
والنبي صلى الله عليه وسلم من اناء واحد من جنابة وعن عبد الرحمن ابن القاسم عن ابيه عن عائشة مثله

(۲۵۹) حدثنا ابو الوليد قال حدثنا شعبة عن عبد الله بن عبد الله ابن جبير قال سمعت انس بن مالك
يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم والمرأة من نسائه يعتسلان من اناء واحد را د مسلم و هو بن
جوير عن شعبة من الجنابة :

ترجمہ ۲۵۶: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور نبی کریم ﷺ ایک برتن میں اس طرح غسل کرتے تھے کہ ہرے ہاتھ بار بار اس میں پڑتے تھے۔

ترجمہ ۲۵۷: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ جب رسول اکرم ﷺ غسل جنابت فرماتے تو (پہلے) اپنا ہاتھ دھوتے تھے۔

ترجمہ ۲۵۸: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور نبی کریم ﷺ ایک برتن میں غسل جنابت کرتے تھے، عبد الرحمن بن قاسم اپنے والد کے واسطے
بھی حضرت عائشہ سے اسی طرح روایت کرتے تھے۔

ترجمہ ۲۵۹: حضرت انس بن مالک کہتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ اور آپ ﷺ کی کوئی زوجہ مطہرہ و ایک برتن میں غسل کرتے تھے اس حدیث میں
مسلم نے یہ زیادتی کی ہے اور شعبہ سے وہی کہ روایت میں من الجنابة (جنابت سے) کا لفظ ہے (یعنی یہ غسل جنابت کا ہوتا ہے)

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا امام بخاری نے یہاں ترجمہ اسباب میں مٹی کے ٹپس ہونے کی تصریح کر دی ہے کیونکہ اس کو قدر (پلیدی)
سمجھا اور لکھا کہ اگر ہاتھ پر جنابت (مٹی) کے سوا کوئی دوسری پلیدی نہ ہو تو اس ہاتھ کو بغیر دھونے غسل کے پانی میں ڈال سکتا ہے یا نہیں۔ اس کے
بعد امام بخاری نے دو قسم کے اختلاف کئے، ابن عمر اور براء کا یہ کہ وہ اپنا ہاتھ وضو کے پانی میں بغیر دھونے ڈال دیا کرتے تھے (یہ گویا ضمناً وضو اور حدث
اصغر کا مسئلہ بیان کر دیا، پھر ابن عمر وابن عباس کے اثر سے یہ بتلایا کہ غسل جنابت کرتے ہوئے جو چھینٹیں پانی کی ادھر ادھر گریں وہ جس نہیں ہیں اسی
لئے وہ ان کا کوئی خیال نہیں کرتے تھے، اس کے بعد امام بخاری نے من احادیث اس کی ذکر کی جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنی زوجہ
مطہرہ کے ساتھ غسل فرمایا کرتے تھے اور بظاہر ان سے یہ بات بھی نکلی کہ اس حالت میں ایک کے پانی لینے اور غسل کرنے سے دوسرے پر
چھینٹیں آتیں تھیں تو وہ پاک سمجھے جاتی تھیں ورنہ ایک ساتھ غسل ہی نہ کرتے، اسی کے ساتھ اس سے یہ بھی نکلا کہ بظاہر آپ ﷺ نے غسل

سے پہلے ہاتھ نہیں دھوئے اور اس کو اس صورت پر محسوس کر سکتے ہیں کہ ہاتھ پر دوسری کسی نجاست کے عداوتی کا اثر بھی نہ ہو۔

تیز ایک حدیث درمیان میں دوسرے نمبر پر بھی ذکر کر دی کہ حضور اکرم ﷺ جب غسل جنابت فرماتے تھے تو اپنے ہاتھ دھویا کرتے تھے، اس دھونے کو سنیت پر بھی محمول کر سکتے ہیں جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی لکھا کہ پہلی حدیث سے جواز ادخال يد کا ثبوت ہوا اور دوسری سے اس کے مستثنیٰ ہونے کا اور ہمارے حضرت شاہ صاحب کا اشارہ اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری نے یہ بھی دوسری حدیث دھونے کی صورت و وجوب کی ذکر کی اور جب یہ ہوا ہو گا کہ ہاتھ پر جنابت کا اثر ہو اور مٹی کو امام بخاری نے بھی حنفی کی طرح نجس سمجھ ہو بہر حال اس صورت کے دائرہ احتمال میں ہونے سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

دوسری بات حسب ارشاد حضرت شاہ صاحب امام بخاری کے اس ترجمہ الباب سے یہ نکلی کہ وہ ماء مستعمل کو طہر سمجھتے ہیں جو جمہور کا مذہب ہے اور صرف امام مالک اس کے قائل ہیں کہ وہ مفسر بھی ہے

نجاست ماء مستعمل کا قول

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا اگرچہ حنفیہ کا مسلک مختار ماء مستعمل کے متعلق طہر غیر طہوری کا ہے جو مسک جمہور ہے تاہم نجاست کی جو روایت منقول ہے وہ بھی بے دلیل نہیں ہے اور نہ وہ اس میں منفر د ہیں چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے سناؤ تو یہ مروی ہے: من اغتسل من ماء وهو جنب فلما بقی نجس (مصنف ابن ابی شیبہ نقلہ العینی فی الممعة ۲۳۲ یعنی جو شخص بحالت جنابت باقی میں ہاتھ ڈال کر نکالے گا تو پانی پانی نجس ہو جائے گا اور قوی ابن تیمیہ میں ام احمد سے ایک روایت ہے کہ جنس کے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے وہ نجس ہو جاتا ہے ان دونوں اقوال سے ماء مستعمل کی نجاست ثابت ہوتی ہے۔

پھر فرمایا کہ ولیم برائین عمرانؓ سے بھی قوس نجاست مذکور کے خلاف کچھ نہیں لکھا کیونکہ اتنی قلیل مقدار ہمارے ان مشائخ کے یہاں بھی معاف ہے جو ماء مستعمل کو نجس کہتے ہیں اور درحقیقت میں یہ بھی تفریح ہے کہ ماء مستعمل دوسرے پانی میں مل جائے تو اعتبار غالب و اکثر کا ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ نجاست کے قوس میں زیادہ شدت نہیں ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا امام بخاری کی غرض ان احادیث کے ذکر سے دو باتیں ہیں ایک تو پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ سے حافہ این جیسے نہ اس میں تو اس طرح کھسا کر انھیں کے بعد اگر کوئی شخص پنا ہاتھ پانی میں ڈال دے تو کیا وہ مستعمل ہو جائے گا جس سے وضو درست نہ ہوگا تو اس بارے میں نزاع مشہور ہے اور اس میں امام احمد سے روایت ہیں اور ان دونوں روایت کو امام احمد کے اصحاب متبعین میں سے ایک ایک گروہ نے اختیار کر لیا ہے پس ممانعت کو اکثر ائمہ کا قاضی اور اکثر ان کے جراح نے قیہ کر لیا ہے اور حضرت حسن وغیرہ سے بھی یہی مروی ہے دوسری روایت کہ وہ پانی مستعمل نہیں ہو جاتا اس کو خیر و بد و غیرہ نے اختیار کیا ہے اور یہی قول اکثر فقہاء کا ہے تو دیکھئے۔

اس کے بعد ۱۶۔ اس میں اس طرح لکھا: جو فقہاء کہتے ہیں کہ جس پانی سے طہارت حاصل کر لی جائے وہ مستعمل ہو جاتا ہے ان کو باقی نزاع اس امر میں ہوا ہے کہ آیا جنس کے پانی میں ہاتھ ڈال ڈال دینے سے بھی وہ پانی مستعمل ہو جاتا ہے یا نہیں اس دسے میں دو قول مشہور ہیں اور اس میں بعض کا جس میں قائلین و بوب ترتیب امام شافعی و احمد وغیرہ کے نزدیک وہ مسلک بھی ہے کہ وضو کرنے والا نہ دھونے کے بعد اپنا ہاتھ پانی میں ڈال دے ورنہ نجابت یہاں ان کے نزدیک ہے کہ اگر شخص غسل کی نیت ہی تو پانی مستعمل ہو گا اور اگر صرف پانی نکالنے کی نیت ہی تو مستعمل نہیں ہوا، اگر کوئی بھی خاص نیت تہجیب بھی نہیں ہے کہ مستعمل نہ ہو گا چونکہ حضور ﷺ نے غسل جنابت میں چلو سے پانی نکالنا ثابت ہو چکا ہے اس لیے اس وجہ سے پانی کو مستعمل قرار دے دینا شریعت کی وصت کو ٹکے سے بدل دینا ہے قوی ۱۶۔

حافظ ابن جزیہ نے مسئلہ ۹ تحت ۹ سے ۲۲ تک بہت سے اماموں میں پر بحث و تحقیق اور حدیث و تاریکی روشنی میں کی ہے جو نہایت قابل قدر و درکنر مطالعہ ہے واللہ الموفق (مولف)

دھونے کو جاہت کرنا دوسری یہ کہ وقت ضرورت ہاتھ دھونے کے بغیر بھی پانی میں ہاتھ ڈال کر چو میں پانی نکال سکتے ہیں اگرچہ شریعت کی نظر میں محبوب و پسندیدہ یہی ہے کہ اس سے بچنا چاہیے حضرت شاہ صاحب کی اس تحریر سے امام بخاری کی رائے بعینہ وہی ثابت ہوتی ہے جو ائمہ حنفیہ کی ہے مگر حضرت اقدس مولانا گنگوہی کا ارشاد اس کے خلاف نقل ہوا ہے حسب روایت لامع ان کا خیال یہ ہے کہ امام بخاری کی غرض یہاں ماہ مستعمل کی طہارت و طہوریت دونوں کو بیان کرنا ہے پھر لکھا کہ یہ مقصد اس لیے ثابت نہیں ہو سکتا کہ پانی کا استعمال اس وقت مانا جاتا ہے جبکہ اس سے ارادہ قربت یا ازالہ حدیث ہوا ہو لہذا امام بخاری کا استدلال یہاں ان دو صورتوں میں فرق نہ کرنے کے سبب ہوا ہے کہ ایک استعمال ازالہ حدیث کے لیے ہوا کرتا ہے اور ایک بغیر اس کے بھی اسی طرح امام بخاری نے طہر و طہور میں بھی فرق کا خیال نہیں کیا۔

حضرت گنگوہی کے ارشاد پر نظر

ہمارے نزدیک حضرت کے ارشاد کے نقل میں کچھ تراجم ہو گیا ہے اور خیال ہے کہ ایسی بات انہوں نے امام بخاری کی متعلق نہ فرمائی ہو گی جو ان کے وقت نظر کے منافی ہو چونکہ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ میں اس پر کچھ نہیں لکھا اس لیے ہمیں اتنی وضاحت کرنی پڑی ہمارا خیال یہ ہے کہ کوئی بھی کجی بات بلا تحقیق مبلغ اپنے حضرات اکابر کی طرف منسوب نہ ہونی چاہیے پھر چونکہ امام بخاری کا مسلک پورے وثوق کے ساتھ متعین کرنا کافی دشوار ہے ان کو معمولی قسم کے احتمالات کی بنا پر جمہور ائمہ کے مسلک سے دور کر دینا بھی مناسب نہیں ہے جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں کہ مسلک جمہور طہر غیر طہور کا ہے اور صرف امام مالک طہور مطہر ہونے کے قائل ہوئے ہیں اس لیے حضرت شاہ صاحب کی رائے زیادہ انساب ہے واللہ تعالیٰ اعلم حضرت شیخ الحدیث نے حاشیہ لامع ۱۰۸ میں والا وجہ عندے شروع کر کے جو کچھ لکھا ہے وہ بھی بہت عمدہ و عمدہ ثابہ تحقیق ہے۔

قوله حدثنا ابو الوليد شاذلية الخ اس پر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا بعینہ یہی اسنادی شریف میں ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے منسوب رک کے پانی کی مقدار دو مثاقی۔

یہاں حضرت شاہ صاحب نے اس امر کی طرف اشارہ فرمایا کہ امام محمد وغیرہ بعض احادیث کی روشنی میں وضو کے لیے مد کی تعیین اور غسل کے لیے صاع کی تعیین کرتے ہیں مگر جمہور ائمہ کا مسلک عدم تعیین ہی ہے کیونکہ صحیح بخاری کی اسی قوی سند سے سنائی کی حد حدیث بھی یہی ہے جس سے دو مثاق کا ثبوت ہوا اور ایک روایت میں نصف مد بھی نقل ہوا ہے اگرچہ وہ قوی نہیں ہے اس سے اس مسئلہ میں جمہور کا مسلک ہی قوی ہے کہ مد و صاع کی مقدار دو مثاق تقریبی قرار دیا جائے تحدیدی نہیں واللہ تعالیٰ اعلم ہم نے یہی بات مع شاذیہ زائد انوار الباری ۱۰۷۵ میں بھی باب الوضوء کے تحت لکھی تھی۔

حضرت شاہ صاحب کا طریقہ

تمام احادیث الباب اور ان کے طرق و متون پر نظر کرنے کے بعد چینی قی اور دونوں محققانہ رائے ہمارے حضرت بیان فرما دیا کرتے تھے حقیقت وہی بات نہایت کارآمد اور آب زر سے لکھنے کے قابل ہوتی تھی اور ایسی آراء کی تلاش نقیض تحقیق اور تحریر سے انوار الباری کا بڑا مقطع ہے اہم الحروف نے پہلے بھی عرض کیا ہے کہ عاجز کا بڑا مقصد ضبط تقریر کے وقت حضرت شاہ صاحب کی خصوصی تحقیقات و آراء قلمبند کرنے کا تھا، خدا کا لاکھ لاکھ شکر و احسان ہے کہ وہی چیز کا سر آ رہی ہے کیونکہ دوسرے حضرات کی تحقیقات و آراء تو ان کی کتابوں سے براہ راست بھی لی جاسکتی ہیں اور الحمد للہ جاری ہیں مگر حضرت کی صحیح آراء اور فیصلوں کا پورے وثوق و یقین کے ساتھ جمع کرنا بہت دشوار مرحلہ ہے ناظرین دعا فرماتے رہیں کہ میں اس مہم کو سر کہہ سکوں۔ واللہ اعلم کل عسیر۔

باب من الفرغ بیمنه علی شماله فی الغسل جس نے غسل میں اپنے داہنے ہاتھ سے بائیں پر پانی گرایا

(۲۶۰) حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابو عوانة قال لنا الاعمش عن سالم بن ابی الجعد عن كريب مولى ابن عباس عن ميمونة بنت الحارث قالت مضعت لرسول الله صلى الله عليه وسلم غسلا ومسترته فصب على يده فغسلها مرة او مرتين قال سليمان لا ادرى اذكر الثالثة ام لا ثم الفرغ بيمنه على شماله فغسل فرجه ثم ذلك يده بالارض او بالحائط ثم تمضمض واستنشق وغسل وجهه ويديه وغسل راسه ثم صب على جسده ثم تنحى للغسل فدمع به فاولنه خرقة فقال بيده هكذا ولم يرد ها

ترجمہ: حضرت ميمونة بنت حارث نے کہا کہ میں نے رسول ﷺ کے لیے غسل کا پانی رکھا اور پردہ کر دیا آپ نے غسل میں اپنے ہاتھ میں پانی ڈالا اور اسے ایک یا دو مرتبہ دھویا سلیمان اعمش کہتے ہیں کہ مجھے یا انہیں راوی نے تسبیح یا ذکر کیا یا نہیں، پھر داہنے ہاتھ سے پائیں پر پانی ڈالا اور شرم گاہ دھوئی پھر ہاتھ کو زمین پر یا دیوار پر رگڑا پھر کھلی کی اور ناک میں پانی ڈالا پھر چہرے اور ہاتھوں کو دھویا اور سر کو دھویا، پھر بدن پر پانی بہایا اور ایک طرف ہو کر دونوں پاؤں دھوے بعد میں میں نے ایک کپڑا دیا تو آپ نے اپنے ہاتھ سے پانی بھٹک دیا اور کپڑا نہیں لیا۔
تشریح: اس باب سے امام بخاری نے بیان چاہتے ہیں کہ داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر بھی پانی ڈال سکتے ہیں یعنی یہ بات حد جواز میں ہے پھر یہی چیز جواز کے ساتھ مکروہ بھی ہو سکتی ہے جبکہ یہ ضرورت اور استیفاء کے علاوہ صورتوں میں ہو اور استیفاء کی صورت میں یہی چیز زیادہ مکروہ ہو جاتی ہے اس لیے اس کے خلاف کرنے میں کراہت بھی ہوگی چونکہ امام بخاری نے ترجمہ الباب عام رکھا ہے یعنی استیفاء کی قید نہیں لگائی جس سے دعویٰ تو عام ہو گیا مگر دلیل یعنی حدیث الباب خاص لاے ہیں جس کا تعلق صرف استیفاء والی صورت سے ہے تو اس کا جواب کا حفظ ابن حجر نے دیا کہ استیفاء والی صورت تو حدیث الباب سے ثابت ہوگئی اور اس کے علاوہ دوسری صورتیں دوسری مشہورہ معروف احادیث سے پہلے ہی معلوم ہیں کہ حضور اکرم ﷺ ہر کام میں داہنے سے شروع کرنے کو محبوب رکھتے تھے جیسا کہ صحیح بخاری میں بھی گذر چکا ہے باب التیمن فی الوضوء والغسل (اور یہاں وہ صورت مراد ہوگی کہ چوڑے منہ کے برتن سے پانی چلو سے نکالا جائے تو ظاہر ہے کہ اس کو دائیں طرف رکھ کر وضو غسل کریں گے اور دائیں ہاتھ سے پانی نکال کر بائیں پر ڈالیں گے البتہ اگر گھڑا لٹایا چھوئے منہ کا برتن ہو تو اس کو بائیں طرف رکھ کر بائیں ہاتھ سے دائیں پر پانی ڈالیں گے جیسا کہ خطابی نے وضاحت کی ہے فتح الباری ۲/۱۷۱۔

بحث و نظر: حافظ کی ذکر کردہ توجہ مذکور کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ دائیں طرف برتن رکھ کر اگر وضو غسل کریں گے تو وہ صورت بھی ترجمہ الباب کے تحت آجاتی ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ توجہ مطابق ترجمہ الباب کے لیے تکلف سے خالی نہیں کیونکہ ایسی صورت میں بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنے کے لیے دائیں ہاتھ سے پانی نکالنے کے لیے دائیں ہاتھ سے پانی نکالنا بوجہ ضرورت ہوگا جس طرح استیفاء کے وقت نجاست دھونے کے لیے ہوتا ہے اور ایسی صورتوں میں تیامن کی رعایت مستثنیٰ ہو جاتی ہے اس لیے ایسی صورتیں اگر ترجمہ الباب کے تحت آتی ہیں تو وہ ضما آتی ہیں تیامن کی پندہ یگی کے تحت نہیں دوسرے یہ کہ حسب تحقیق علاوہ خطابی دائیں طرف کھلمنہ کا برتن وضو غسل کے وقت رکھیں گے تو اس سے صرف بائیں ہاتھ کو دھونے یا پاک کرنے میں تو فراغ یا تیامن علی الشمال ہوتا ہے باقی سارے وضو غسل میں تو دونوں ہاتھوں کا ایک ساتھ استعمال ہوگا جس میں تیامن کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا چنانچہ امام بخاری نے کچھ ہی قبل باب المضمضہ والاستنشاق فی التیمنہ میں یہی حدیث الباب (حدیث ميمونة) ذکر کی ہے جس میں تھا کہ حضور ﷺ نے غسل کے شروع میں داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالا

اور اس طرح دونوں ہاتھ دھوئے پھر غسل فرج کیا اور بائیں ہاتھ زمین پر رگڑ کر اس کو دھویا پھر کھلی وغیرہ کی الخ غرض جو صورت استنجاء کے علاوہ تھی وہ خود ہی امام بخاری حدیث مذکور کے ذریعہ واضح کر چکے ہیں اس لیے اس کو دوسری عام احادیث میں تین کے تحت سامنے کی ضرورت قطعاً نہیں ہے اور امام بخاری کا عام کے ذریعہ حدیث میمونہ ہی کے ان دونوں متون سے ثابت ہو جاتا ہے دوسرے تنگنات کی ضرورت نہیں رہتی۔

اس موقع پر محقق یعنی نے کچھ نہیں لکھا نہ حافظ کے جواب مذکور پر کچھ نقد کیا ہے ہماری مذکورہ بالا رائے کی تائید علامہ خطابی نے اس قول سے بھی ہوتی ہے جس کو کرمائی نے ان سے نقل کیا ہے یہی کہ دابنہ ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنے کا طریقہ استنجاء کے اندر ہے اور اس میں صرف یہی طریقہ متعین ہے دوسرا چار نہیں لیکن اطراف جسم دھونے کے بعد چوڑے منہ کے برتن کو دائی طرف رکھیں گے اور پانی بھی دابنہ ہاتھ سے لیس گئے اور تنگ منہ والے برتن سے پانی لینے کا طریقہ دوسرا ہے کہ بائیں طرف رکھ کر بائیں ہاتھ سے دابنہ ہاتھ پر پانی ڈالیں گے۔ (امام لدراری ۱۰۹)۔

حضرت گنگوہی کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ امام بخاری نے اس باب سے اس بات کا رد کیا ہے جو غور قوس کی طرف منسوب کر کے مشہور کر دی گئی ہے کہ دابنہ ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنا خاص ان کی عادت ہے گویا امام بخاری یہ تہانا چاہتے ہیں کہ یہ صرف ان کی عادت نہیں بلکہ شریعت میں بھی اس کی بعض صورتیں جائز یا مستحب ہیں جائز بلکہ اگر بہت کی صورتیں ضرورت کے اوقات کی ہیں اور جائز یا مستحب الاستحب والی صورت استنجاء والی ہے جیسا کہ علامہ خطابی نے بھی کہا کہ اس کے سوانا جائز یا مکروہ ہیں

توجیہ ترجیح بعید ہے

اس موقع پر بعض حضرات نے لکھا کہ یہ بھی بعید نہیں کہ امام بخاری نے اس ترجمہ الباب سے ترجیح صلب الماء بالیمنی علی الیسری پر تنبیہ کی ہو کیونکہ بعض روایات ابی داؤد وغیرہ میں صلب الماء علی الیسری یا برتن دابنہ ہاتھ پر چھکانے کا ذکر ہوا ہے لیکن یہ تو جیسا اس لیے بعید ہے کہ امام بخاری صرف استنجاء والی صورت کی حدیث لائے ہیں اس لیے اگر ترجیح ثابت ہوگی تو صرف اسی کی۔ اور روایات ابی داؤد وغیرہ میں استنجاء والی صورت مذکور نہیں ہے۔

بات یہاں سے شروع ہوئی ہے کہ اس موقع پر تیامین والی بات کو درمیان میں لے آتا برکت نہیں ہے اور جن حضرات نے بھی استنجاء اور ضرورت کی صورتوں سے ہٹ کر یہاں غلط بحث کیا ہے وہ سب ہی موضوع بحث سے دور ہو گئے ہیں اصل یہ ہے کہ تیامین والی بات کا ترجمہ الباب یا حدیث الباب سے کوئی ہی تعلق نہیں ہے اور خود امام بخاری بھی پہلے مستقل باب التیمین فی الوضوء والفعل لکھ چکے ہیں اور اس سے قبل باب انھی عن الاستنجاء بالیمن اور باب لا یمسک ذکرہ بیعینہ اذ ابال بھی لکھتے ہیں جن میں سے استنجاء کے باقیات افرغ الماء بالیمنین علی الشمال والی بات ضما متعین ہو چکی تھی اب چونکہ احوال و صفات غسل نبوی کے تحت اسی کی مزید صراحت و وضاحت آ رہی ہے تو اس کو مستقل باب قائم کر کے بھی بتلا رہے ہیں اور ہمیشہ بائیں ہاتھ سے دائیں کو پیچ دھونا اور اسی طرح کام کو دائیں میں جانب سے شروع کرنا اور ہر خیس کام کو بائیں جانب سے سب امور تو پہلے سے طے شدہ ہیں جس کی وجہ یہی کہ شریعت نے تینوں کو یا ہر پر مطلقاً شرف و اعزاز بخشا ہے اور اسی لئے اس کو تمام امور برتر و خیر پر مقدم کیا اور امور حسیہ و دینیہ میں یہاں کو مقدم کر رکھا ہے۔

۱۔ حضرت شاہ صاحب نے درابی داؤد باب کرہید مس الذکر بالیمنین فی الاستبراء میں فرمایا استبراء سے مراد استنجاء ہے اور یہی حکم دوسرے محل نجاسات میں بھی ہے کہ ہاں دابنہ ہاتھ کا استعمال مکروہ ہے (انوار المحمود ۱)۔

۲۔ وہی نے کچھ شریعت میں یہ قاعدہ طے کر دیا ہے کہ جو امر باب تحریم آخری یا نہایت سے متعلق ہیں سب میں (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

باب کا تقدم و تاخير

زیر بحث باب اکثر شخصوں میں باب تفریق الوضوء والفصل سے موخر ہے اور اسی طرح سے فتح الباری عمدۃ القاری میں بھی ذکر ہوا ہے چنانچہ فتح الباری ص ۲۶۰ ج ۱ میں لکھا کہ یہ باب اصحیٰ واہن عسا کر کے نسخہ میں اس سے پہلے باب تفریق والے سے مقدم ہے مگر مطبوعہ بخاری شریف میں مقدم ہے اس لئے ہم نے اسی کا اتباع کیا ہے

محقق یعنی نے لکھا کہ ہر دو صورت تقدم و تاخر میں دونوں متصل ابواب میں باہمی مناسبت اتنی ہے کہ دونوں کا تعلق وضو سے یا دونوں میں ایک جائز امر کو بیان کیا گیا ہے اتنی مناسبت کافی ہے

حافظ پر نقد محقق یعنی نے لکھا کہ حدیث الباب میں فصب معطوف ہے فاراضل محذوف پر یعنی حضرت میمونؓ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کے غسل کے واسطے پانی رکھا اور پردہ کا انتظام کر دیا آپ بارودہ غسل وہاں پہنچے پہنچے اتارے اور سر کھولا ہوگا پھر ہاتھوں پر پانی ڈال کر ان کا ایک پاؤں دبا دیا پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال کر استنجاء کیا

محقق یعنی نے لکھا کہ فصب علی یدہ میں ید سے اسم جنس مراد ہے لہذا دونوں ہاتھ دھونے مراد ہیں پھر لکھا کہ حافظ نے لکھا کہ فصب کا عطف وضعت پر ہے اور معنی یہ ہے کہ میں نے غسل کے لیے پانی رکھا اور آپ نے غسل شروع فرما دیا "یہ نص صرف مذکور ان لوگوں کا سا ہے جو معافی تراکب کا کوئی ذوق صحیح نہیں رکھتے اور صاب ماء کو وضع ماء پر کیسے مرتب کر سکتے ہیں جبکہ ان دونوں کے درمیان دوسرے افعال بھی ہیں پھر صاب کی تفسیر بھی شرع کے ساتھ درست نہیں ہے عمدہ ۲۸-۲۹

قولہ لم یرد ہا کی شرح

محقق یعنی نے لکھا، یہ ارادہ سے ہے رد سے نہیں اور مطالع میں لم یرد ہا کو ابن السکن کی روایت بتلا کر غلط کہا گیا ہے، کیونکہ اس سے مطلب بگڑ جاتا ہے اور لم یرد ہا کی تائید امام احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں اسی زناد سے آ خر میں فقال هكذا و اشار بیدہ ان لا یردھا ہے اور روایت احمدؒ میں فنوا لہ ثوباً فلم یاخذہ فانطلق وهو ینفض یدیدہ وار د ہے۔ (عمدہ ص ۲۸ ج ۱)

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) تیسرا مستحب ہے یعنی وہی جب سے شروع کرنا ملو کو کپڑا پہن کر دائیں جانب سے پہننا شروع کرے جو پہننا مسجد میں داخل ہونا اسی طرح ہر اچھی مجلس میں داخل ہونا سو اگ کرنا کافی طرف سے شروع کرے سر رکھنا ناخن کا ناگوں میں تراشنا سر منہ دانا ہوں میں کنگھی کرنا نماز کا مسام بخیرنا اعضا طہارت دھونا بیت الخلاء سے نکلنا کر دہاں سے نکلنے میں دایاں پاؤں پہلے نکالے لکھنا پینا مصافق کرنا بخیر مسود کا اسلام کرنا ان سب کو کافی جانب سے شروع کرنا صف میں نماز میں دافنی طرف کھڑے ہونا امام سے دائیں بائیں برابری کرتے ہوئے کہ بغیر اس کے صرف دائیں چپ نماز میں کا زیادہ ہو جانا صف نماز کے خلاف اور غیر اولیٰ ہے باقی جو باتیں ان کی ضد ہیں یا بری جگہوں میں یا ضرورت جانا نہ تو اول بائیں کو دائیں پر مقدم کرے کہ مثلاً بیت الخلاء میں داخل ہونا مسجد سے نکلنا استنجاء کرنا کہ بائیں ہاتھ سے کرے کہ پانچواں غیرہ کا بدن سے اتارنا کہ بائیں چپ سے اتارنا شروع کرے کہ مثلاً جب و غیرہ اتارنا سب میں بجائے تیسرا مستحب ہے یہ سب دائیں جانب کے شرف و کرامت کی وجہ سے ہے اور دائیں جانب سے شروع کرنا اور دائیں چپ سے شروع کرنا یا بعد یا بھی ایک ہی حکم میں سے یعنی اچھی چیزوں کو دائیں ہاتھ سے لئے اور بری کو بائیں سے اس سلسلہ کی احادیث سے فرق مراتب کے لحاظ سے کہ اہمیت پر بھی روشنی پڑتی ہے واللہ اعلم

نہیں کی وجہ پر بندہ کی و غیرہ پر مشی بھی بائیں ہاتھ سے انوار الباری ص ۸۰۵-۸۰۶ ج ۱ میں لکھا ہے میں اور اس سے قبل ۵۱۶ وغیرہ میں بھی بحث آچکی ہے مولف نے یہ روایت صحیح بخاری میں آگے باب منفض الیدین من غسل العبادۃ میں آ رہی ہے اور اس سے قبل باب من صوحا فی العبادۃ میں بھی اسی کی روایت میں شانیدہ فلم یردھا فعل ینفض بیدہ بخبر قلہ وار د ہے یعنی فلم یردھا کے ساتھ فعل ینفض بیدہ ذکر نہیں بھی اس امر کا بین ثبوت ہے کہ مراد عدم ارادہ ہے عدم رد نہیں سے کمالا ٹھکی۔ (مؤلف)

باب تفریق الغسل والوضوء ویدکر عن ابن عمر انه غسل قدميه بعد ما جف وضوءه

(غسل اور وضوء کے درمیان فصل کرتا۔ حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ نے اپنے قدموں کو وضو کا پانی خشک ہو جانے کے بعد دھویا۔)

(۲۶۱) حدثنا محمد بن محبوب قال حدثنا عبد الواحد قال حدثنا الاعمش عن سالم بن ابی الجعد عن كريب مولى ابن عباس عن ابن عباس قال قالت ميمونة وضعت للسي صلى الله عليه وسلم ماء يغتسل به فافرج على يديه فغسلهما مرتين او ثلثا ثم افرج يمينه على شماله فغسل مذا كبره ثم دلك يده بالارض ثم تمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ويديه ثم غسل راسه ثلاثا ثم صب على جسده ثم

تنحى من مقامه فغسل قدميه:

ترجمہ: حضرت میمونہؓ نے فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے لئے غسل کا پانی رکھا تو آپ ﷺ نے پانی اپنے ہاتھوں پر گر کر انہیں دو دو یا تین تین مرتبہ دھویا، پھر دائیں ہاتھ سے بائیں چکر لگا کر اپنی شرم گاہ دھوئی اور ہاتھ کو زمین پر رگڑا، پھر کمر کی ناک میں پانی ڈالا اور چہرے اور ہاتھوں کو دھویا پھر سر کو تین بار دھویا اور بدن پر پانی بہایا پھر ایک طرف ہو کر قدموں کو دھویا۔

تشریح: امام بخاری کا مقصد اس باب سے یہ ثابت کرنا ہے کہ وضو اور غسل کے ارکان میں مولات (پے در پے) دھونا شرط و واجب نہیں ہے، بلکہ سابق دھوئے ہوئے اعضاء خشک ہونے کے بعد بھی اگر بعد کے اعضاء کو دھویا جائے گا تو وضو یا غسل صحیح رہے گا اور اس کی تائید میں انہوں نے حضرت ابن عمرؓ کا اثر بھی پیش کیا ہے۔

اسلام یہ پورا اثر موصوفہ امام، ایک مکتب ہے کہ حضرت ابن عمرؓ باز میں تھے وہاں چٹاب کے بعد وضو کیا اس طرح کہ چہرہ اور ہاتھ دھوئے سر کا مسح کیا، پھر ایک جنازہ کی نماز کے لئے مسجد نبویؐ پہنچ کر بلائے گئے تو وہاں آپ نے خطین پر مسح کیا اور رز جنازہ پڑھا لی۔ (بخاری ج ۶ ص ۶۹) اس طرح مکتوبہ امام، مسح الاثر قرآنی میں بھی ہے (شرح الترقی ج ۹ ص ۱۶۷) اور فی البخاری ص ۳۶۹، میں بخوالہ "الام"۔ "عن ما لکن عن نافع عن ابن عمر" ہے "نوصاء فی السوق دون رحلیہ ثم ارجع الی المسجد فمسح علی خفیہ صلی" محدث بخاری نے بحوالہ تبقی بول کے علاوہ وہی عبارت لکھی ہے جس کا ترجمہ ہم نے اوپر بھی لے کر دیا ہے اس لئے فیض الہیاری ص ۳۵۵ میں جامع سے موصوفہ امام، ایک کے حوالہ سے غسل رحلیں کی روایت نقل کرنے میں تسامع ہوا ہے اور امام بخاری نے جو حضرت ابن عمرؓ کی طرف بجائے خطین کے غسل قدمین منسوب کیا ہے اس کو روایت بالغنی پر محمول کیا گیا ہے جس کے واسطے امام بخاری نے وید کر کا صیغہ تحریر فرمایا وید کر جزم والہ استعمال کیا ہے۔ مکتبی الطبع۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

نوٹ کریں: مذکورہ بالا نتیجہ سے یہ بات ضرور روشنی میں آتی ہے کہ امام بخاری کا ثبت نقل آدھا صحیح ہے جس اور حدیث صحیح بخاری کے دیگر کا نہیں ہے بلکہ اس سے بہت نازل ہے کیونکہ اثر ابن عمرؓ کو روایت امام باک کی سند سے ہے جس کو امام شافعی نے بھی اپنی کتاب "امام میں لی اور پھر تبقی نے بھی ان سے لے لیا، ہرے کے امام بخاری کے زمانہ میں اثر مذکور کا فی شہرت یافتہ ہوگا، پھر بھی امام بخاری نے اس کو بھی سے مسح کے غسل نقل کیا اگرچہ صیغہ تحریر بغنی سے لیا اور اس لئے ان کی دو حدیثیں ہم ہو گئی جیسا کہ ہم اوپر پہلے ہی بیان کرنا یہ ہے کہ ایسے قریب زمانہ کے اثر کو روایت کرنے والے امام باک، بخاری میں مسیحی تغیر روایت کر گئے جن کی وفات ۱۷۱ھ میں ہوئی اور ان کا موصوفہ سب کے ہاتھوں میں تھا اور اسی طرح ان سے قریب زمانہ میں امام شافعی بھی مسح علی خفیہ صیغہ روایت کر گئے جن کی وفات ۲۰۴ھ میں ہوئی اور ان کی کتاب "الام" بھی سب کے سامنے آچکی تھی جس سے بعد والوں نے لیا، پھر بھی امام بخاری کو وید کر کے غلط سے غسل قدمین کی روایت کر گئے، یہ بات زیادہ وقت نظر کے ساتھ معمولی نہیں ہے اور اتنا عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح ہمارے امام اعظم اور ان کے رفقاء و اصحابہ نیز مشرک و مدین فقہ نے احادیث کے ساتھ آثار صحابہ کا تتبع پوری کاوش و اہتمام سے کیا ہے اس قدر دوسروں نے نہیں کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علیہ التواکلم۔

حقیقۃ اضافہ: اوپر کی طور لکھنے کے بعد امام محمدؓ کی مشہور و معروف معرکہ آراء کتاب "التجلی اہل امدین" (یعنی توس میں بھی مسیحی علی الخنکین کے باب میں حضرت ابن عمرؓ کا اثر مذکور موجود ہے، اور اسی طرح ہے جیسے ہم نے اگلی سے نقل کیا ہے اس کو روایت کر کے امام ہم نے کتب حضرت ابن عمرؓ سے جس وقت مدینہ طیبہ کے اندر رہتے ہوئے بزار میں چٹاب کیا تھا، وہ اس وقت وہاں مقیم تھے یا سفر اور یہ بھی اہل المدینہ سے پوچھ جاتے (بقیہ شیارہ اگلے صفحہ پر)

حدیث الباب سے نہیں ہوتا، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام بخاری کی ہر فقہی رائے کا ثبوت ان کی روایت کردہ احادیث الباب سے ضروری نہیں ہے، اور یہ نہایت اہم بات ہے جس کا ذکر یہاں پر حافظ یاحینی نے نہیں کیا ہے حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اس مسئلہ میں امام بخاری نے حنفیہ کا مسلک اختیار کیا ہے اس کے بعد ہم مولات کے مسئلہ میں اختلافات مذاہب کا ذکر کرتے ہیں۔

تفصیل مذاہب: حافظ ابن حجر نے لکھا: جواز تفریق ہی امام شافعی کا قول جدید ہے جس کیسے اس امر سے استدلال کیا ہے کہ حق تعالیٰ نے اعفاء کا دھونا فرض کیا ہے لہذا جو شخص اس کی تعمیل کرے گا خواہ تفریق کر کے یا بے درپہ اتصال سے دونوں طرح فرض کی ادا کی جائے گی، پھر امام بخاری نے اس کی تائید حضرت ابن عمرؓ کے فعل سے بھی کر دی ہے اور یہی قول ابن المسیب، عطاء اور ایک جماعت کا ہے، امام مالک و ربیعہ کہتے ہیں کہ جو عداۃ تفریق کرے گا اس پر وضو غسل کا عداۃ ہوگا بھولے گا تو نہیں ہوگا اور امام مالک سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر تفریق تھوڑے وقفہ کی ہے تو عداۃ کرے، لے وقفہ کی ہے تو عداۃ کرے، امام داؤدی و قتادہ کہتے ہیں کہ بجز خشک ہو جانے کی صورت کے عداۃ نہیں ہے، امام نے شخصی غسل میں تو تفریق کی مطلقاً اجازت دے دی مگر وضو میں نہیں، یہ سب تفصیل ابن المیزان نے نقل کی ہے اور کہا کہ جس نے اس معاملہ میں جناف (خشک ہونے کو) حد فاصل بنایا اس کے پاس کوئی حجت و دلیل نہیں ہے، امام محمد دینی نے بھی لکھا کہ جحف کوئی حدیث نہیں ہے کہ اس کو ناقص یا ناس، اس لئے اگر سارے اعضاء وضو خشک ہو جائیں تب بھی طہارت کا حکم باطل نہیں ہوتا (فتح الباری ص ۲۶۰ ج ۱)

محقق یحییٰ نے لکھا: امام شافعی کا ارشاد ہے کہ میں وضو میں متابعت و عدم تفریق کو پسند کرتا ہوں، اگر ایسا نہ کرے گا تو مجھے پسندیدہ ہے کہ وضو پھر سے کرے، وضو کے استیناف کا ضروری واجب ہونا مجھ پر واضح نہیں ہوا ہے، محدث یحییٰ نے کہا کہ ہمیں حدیث عمرؓ سے جواز تفریق کی روایت پہنچ گئی ہے، یہی مذاہب امام ابو حنیفہ کا ہے اور امام شافعی کا بھی جدید قول میں ہے، اور یہی قول حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن المسیب، عطاء، طاؤس، یحییٰ، حسن، سفیان بن سعید و محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم کا ہے، امام شافعی کا قدیم قول عمر و نسیان و دونوں صورتوں میں عدم جواز تفریق کا تھا اور یہی قول قتادہ، ربیعہ، داؤدی، لیث و ابن وہب کا ہے یہ اس وقت ہے کہ تفریق اتنی دیر تک ہوئی کہ پہلا عضو خشک ہو گیا اور امام مالک کا بھی ظاہر مذہب یہی ہے، اور اگر تھوڑی تفریق ہوئی تو جائز ہے۔ پھر اگر بھول کر ہوئی تو ابن القاسم کے نزدیک جائز ہے، اور امام مالک سے اس کا جواز مسح میں ہے مقبول میں نہیں، ابن ابی زید سے ہے کہ یہ صرف سر کے ساتھ خاص ہے، ابن مسعود نے مسوٹا میں کہا کہ مسح میں جواز ہے خواہ سر ہو یا موزہ، اس کے بعد امام محمدی کا اوپر والا قول بھی یحییٰ نے نقل کیا ہے (عمدہ ص ۲۶ ج ۲)

حافظ ابن حزم نے بھی تفریق وضو غسل کو جائز قرار دیا خواہ کتنی ہی دیر ہو جائے اور اسی کو امام ابو حنیفہ و شافعی، سفیان ثوری، داؤدی، و حسن بن علی کا مذہب لکھا ہے۔ پھر احادیث و آثار ذکر کر کے اور امام مالک کا رد کیا ہے۔ (مکملی ص ۲۶۸ ج ۲)

بحیث صحت و جلالت قدر تفسیر نہیں ہے اور احادیث بھی نہایت قوی موجود ہیں اور عدم توقیت کا ثبوت کرنے والی اخبار ساقہ الہتبار ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے (ملاحظہ ہو مکملی ص ۲۸۷ ج ۲)

یہی صورت میں امام بخاری کا رجحان بالفرض اگر امام مالک ہی کا ایک قول کی طرف تھا تو حسب عادت استنباطی طریقہ سے توقیت پر باب قائم کر کے احادیث سمجھ ذکر کر دیتے مگر اس بار سے امام بخاری کی پوزیشن یوں ہے داؤد ہو جاتی ہے جیسا ہم نے اوپر لکھا کہ انہوں نے تمام صحاح احادیث کو جمع کرنے کا التزام ہی نہیں کیا، اور یہ بات آج کل کے غیر مقلدین کے سامنے ضرور پیش کرنے کی ہے جو ہر مسئلہ میں حنفیہ سے حدیث بخاری کا مطالبہ کر کے کہتے ہیں اور گو وہ ناواقف لوگوں پر یا اثر ڈالنا چاہتے ہیں کہ جب ان کے پاس بخاری کی حدیث نہیں ہے تو ان کا مسئلہ یا مسئلہ کمزور ہے۔

یہی بات ہم نے بول قائم کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے بھی نقل کی کہ امام بخاری بول قائم کی حدیث تو داؤد مگر بول چاہ کی نہیں، بے ناس کا باب تمام کیا تو اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اس کی حدیث صحیح ہی تھی اور ضروری تھی، بلکہ حضور اکرم ﷺ کی ہمیشہ کی عادت مبارک ہی بیٹہ کریشاب کرنے کی تھی، اس کو امام بخاری جان بوجھ کر کیسے ترک کر سکتے تھے مگر چونکہ انہوں نے تمام صحاح احادیث جمع کرنے کا التزام کیا ہی تھا اس لئے اس کو ترک کر دیا اور صرف اتنا بتا گئے کہ ضرورت و عداۃ کی وقت بول قائم بھی جائز اور ثابت ہے واللہ تعالیٰ اعلم وعلہ اتم واکرم۔ (مولف)

باب اذا جامع ثم عاد ومن دار علی نساءه فی غسل واحد.

(جس نے جماع کیا اور پھر دوبارہ کیا اور جس نے اپنی کئی بیبیوں سے ہمستر ہو کر یک غسل کیا)

(۲۶۲) حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا ابن ابي عدي ويحيى بن سعيد عن شعبة عن ابراهيم بن محمد بن المنذر عن ابيه قال ذكرته لعائشة قالت يرحم الله ابا عبد الرحمن كنت اطيب رسول الله رسول الله صلى الله عليه وسلم فيطوف على نساءه ثم يصبح محرما ينتفض طيبا.

(۲۶۳) حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا معاذ بن هشام قال حدثني ابي عن قتادة قال حدثنا انس بن مالك قال قال النبي صلى الله عليه وسلم يدور على نساءه في الساعة الواحدة من الليل والنهار وهن احدى عشرة قال قلت لانس او كان يطيقه قال كنا نتحدث انه اعطى قوة ثلاثين وقال سعيد عن قتادة اننا نتحدث ان النساء حدثهم تسع نسوة:

ترجمہ ۲۶۲: حضرت ابراہیم بن محمد بن حنفیہ نے اپنے والد سے نقل کیا کہ میں نے حضرت عائشہ کے سامنے اس مسئلہ (غسل احرام میں استعمال خوشبو کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ ابو عبد الرحمن پر رحم فرمائے) انہیں غلط فہمی ہوئی میں نے رسول اللہ ﷺ کو خوشبو لگانے اور پھر آپ اپنے تمام ازواج کے پاس تشریف لے گئے اور صبح کو احرام اس حالت میں باندھا کہ خوشبو سے سارا بدن مہک رہا تھا

ترجمہ ۲۶۳: حضرت انس بن مالک نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ دن اور رات کے ایک ہی وقت میں اپنی تمام ازواج کے پاس گئے اور یہ گیارہ تھیں (نومکونہ اور دو باندھیاں) راوی نے کہا کہ میں نے انس سے پوچھا کہ کیا نبی کریم ﷺ اس کی قوت رکھتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ ہم آپس میں کہا کرتے تھے کہ آپ تو ہم مردوں کے برابر طاقت دی گئی ہے اور سعید نے کہہ کیا قادیانہ کے واسطے سے کہ ہم کہتے تھے انس نے ان سے نواز واج کا ذکر کیا۔

تشریح: محقق یعنی نے لکھا کہ احرام بخاری کا مقصد اس باب سے یہ بتانا ہے کہ ایک جماع کے بعد اس کا اعادہ اسی شب میں یا اسی دن میں کرے تو ہر دو جماع کے درمیان وضو یا غسل کرنا چاہیے یہ نہیں تو مسئلہ یہ ہے کہ متعدد جماع کے لیے ایک غسل کافی ہے یعنی ہر جماع کیلئے الگ الگ غسل کرنا واجب نہیں چنانچہ علماء کا اس پر اجماع ہے، البتہ ایسا کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث ابی داؤد و نسائی میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے الگ الگ غسل بھی فرمائے ہیں اور جب راوی حدیث صحابی ابی ہریرہ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ آپ نے ایک ہی غسل پر ساتہ احرام کی حالت میں اگر کوئی شخص خوشبو استعمال کرے تو یہ بتایا ہے اور اس پر کفار واجب ہوتا ہے لیکن ابن عمر فرمایا کرتے تھے کہ اگر احرام سے پہلے خوشبو استعمال کی گئی اور احرام کے بعد اس کا اثر بھی باقی رہا تو یہ بھی بتایا ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے سامنے جب یہ بات آئی تو آپ نے اس کی تردید کی اور ثبوت میں آنحضرت ﷺ کا عمل پیش فرمایا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی کثرت ہے، ایام مالک ابن عمر کی مسلک پر ہیں اور جمہور امت احرام سے پہلے ہی خوشبو کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے خواہ اس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے "مولف"

سہ اس موقع پر حافظ نے فتح الیاری میں خود یا معاودت کو عام رکھا ہے کہ اسی رات میں ہو یا غیر میں جس پر محقق یعنی نے نقد کیا کہ جو عذر غیر میں ہو گا اس کو عرف و عادت میں عذر نہیں کہا جاتا (لہذا یہاں اس طرح عام معنی مراد نہیں ہو سکتے اور) مراد یہاں یہی تھیں کہ ابتدائی جماع اور دوسرا تیسرا بھی ایک ہی رات یا ایک ہی دن میں واقع ہو محقق یعنی کا یہ ایراد مذکور اگرچہ لفظ خود معاودت کی مراد وہی کے لحاظ سے صحیح ہے مگر مسند بصورت ایک ہی ہے یعنی فرض کیجئے کہ ایک جماع شب میں ہو اور دوسرا غیر شب یعنی وقت فجر میں کہ دن شروع ہو جائے تو مسئلہ یہی رہے گا ہر ایک شب یا دن کے اندر کوئی صورت میں ہو گا اور ممکن ہے حافظ کا اشارہ لفظ عام سے اسی طرف ہو لیکن تہذیب الیاب کے لفظ عام سے عام مراد لی جائے تو دونوں حدیث الباب سے اس کی عدم مطابقت کا سوال بھی سامنے آ جائے گا اس لیے نقد مذکور کی اہمیت سے انکار نہیں ہو سکتا غالباً مطبوعہ فتح الیاری میں تنک انجاد غلط چھاپا ہے اور یعنی نے جو لفظ نقل کیا ہے وہ زیادہ صحیح ہے واللہ اعلم

اکتفا کیوں نہیں فرمایا؟ تو آپ نے فرمایا کہ یہ صورت زیادہ سختی اور پاکیزہ ہے غرض اس صحیح حدیث سے احتساب ثابت ہے، اگرچہ ابوداؤد نے دوسری حدیث حضرت انس سے بھی روایت کی کہ نبی کریم ﷺ نے متعدد جماع کے بعد صرف ایک غسل فرمایا ہے اور اس حدیث کو پہلی حدیث سے زیادہ صحیح قرار دیا ہے اس طرح انہوں نے نفس صحت حدیث ابی رافع کو تسلیم فرمایا اور امام ترمذی نے بھی اس کو حسن صحیح کہا ابن حزم نے بھی اس کی تصحیح کر دی ہے البتہ ابن القطان نے اس کی تضعیف کی ہے عمدہ ۲۸۔۲

گویا ایک صحیح و صحیح حدیث سے اگر غسل واحد کا احتساب نبی کریم ﷺ کے عمل مبارک سے ثابت ہوا تو دوسری صحیح حدیث سے تعدد غسل کا ثبوت احتساب آپ کے مذکورہ بالا ارشاد مبارک سے ہو گیا جس سے وجوب کی نفی ہو کر احتساب ہی کا درجہ رہ جاتا ہے

مسئلہ وضو میں الجماعین

اس کے بعد محقق یحییٰ نے وضو کا مسئلہ بھی صاف کر دیا کہ دو جماع کے درمیان وضو بھی جمہور کے نزدیک واجب نہیں ہے البتہ داؤد ظاہری اور ابن حبیب مالکی نے اس کو واجب قرار دیا ہے ابن حزم نے کہا کہ یہی مذہب عطاء، ابراہیم، عکرمہ، حسن و ابن سیرین کا بھی ہے ان کا استدلال حدیث مسلم شریف سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے وضو کا امر فرمایا ہے جمہور کہتے ہیں کہ وہ امر مذہبی و اختیابی ہے و جوبی نہیں ہے کیونکہ طحاوی شریف میں حدیث ہے نبی کریم ﷺ جماع کے بعد اعادہ فرماتے تھے اور درمیان میں وضو نہ فرماتے تھے علامہ ابو عمر نے فرمایا میں نہیں جانتا کہ کسی اہل علم نے بجز ایک طاقد اہل ظاہر کے اس کو واجب کہا ہو۔

بحث و نظر اور ابن حزم کا رد

محقق یحییٰ نے لکھا کہ ابن حزم نے جو حسن اور ابن سیرین کی طرف ایجاب وضو کی نسبت کی ہے اس کی تردید مصنف ابن ابی شیبہ کی روایات سے ہوتی ہے کہ شام نے حسن سے نقل کیا کہ وہ بغیر وضو کے بھی کمر بجا محبت میں کوئی حرج نہ سمجھے تھے اور ابن سیرین بھی کہا کرتے تھے کہ کیا کرنے میں کوئی حرج کی بات ہمیں معلوم نہیں اور وضو کرنے کی بات اس لیے کہی گئی ہے کہ وہ عود کے لیے زیادہ لائق و مناسب ہے اور اس نکتہ میں ابن راہویہ سے نقل ہوا کہ وہ تو وضو مذکور کو وضو غوی پر محمول کرتے تھے کیونکہ ابن ابراہیم نے ان کا قول نقل کیا ہے عود کا ارادہ ہو تو غسل فرج ضروری ہے“

ابن راہویہ پر نقد

محقق یحییٰ نے اس قول پر نقد کیا کہ اس کی تردید روایت ابن حزم سے ہوتی ہے جس میں وضو صلوٰۃ کی تصریح موجود ہے اور ایک جملہ اسی کے ساتھ فہو للوضوء و دہی ہے (یہ وضو صلوٰۃ عود کیلئے زیادہ نشاط پیدا کرنے والا ہے اور حاکم نے بھی لفظ وضو للصلوٰۃ کی تصحیح کی ہے پھر لکھا کہ اس لفظ کی روایت میں اگرچہ شعبہ عام سے منفرد ہیں لیکن ابن حبیب (ثقف) حضرات کا تفرق دشمن کے نزدیک مقبول ہے اگر کہو کہ ان احادیث کے معارض تو حدیث ابن عباس موجود ہے جس سے وضو کا حکم صرف نماز کے لیے ہونا متعین ہو جاتا ہے اس کو ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابو عوانہ نے اس حدیث کے ساتھ یہ جملہ بھی بطور قید کے بڑھایا ہے بشرطیکہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک صحیح ہو محقق یحییٰ نے اس پر لکھا کہ یہ حدیث تو ضرور صحیح ہے لیکن امام لحاد کی رائے ہے کہ تعامل بجا ہے اس کے حدیث اسود بن غانہ

۱۔ محقق یحییٰ نے دوسرے آثار بھی مصنف ابن ابی شیبہ سے اثبات وضو کے ذکر کئے ہیں۔ (عمدہ ۲۹ ج ۲)

۲۔ اس حدیث کی روایت امام لحاد نے ”سباب الحنبیہ برید اللوم او الاکل او الشرب او الجماع“ میں بطریق یحییٰ ابن ابیہ امام عظیم ابو حنیفہ اور موسیٰ بن عقبہ کے واسطوں سے کی ہے (امالی الاحبار ص ۱۸۶ ج ۲) اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ صورت میں وضو (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پر ہوا ہے اور ضیاء مقدس و یقینی نے نصرت و احادیث صحاح کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ سب ہی مشروع و جائز ہے جو چاہے ایک حدیث کو اپنے عمل کیلئے اختیار کرے اور جو چاہے دوسری کو۔ عہد القدری ۲-۳۹

محقق عینی کے ابن ابراہیم پر نقد مذکور سے گویا یہ بات ثابت ہوئی کہ اس جگہ وضو سے وضو شرعی ہی مراد ہے وضو غوی نہیں مگر ساتھ ہی یہ بات بھی واضح ہوئی کہ وضو سے بعض اوقات وضو غوی مراد ضرور ہو سکتا ہے اور وہ بقول حافظ ابن تیمیہ کے محض غیر شرعی نظر یہ نہیں ہے نیز ابن حزم کے اس بے تحقیق دعوے کا حل بھی کھل گیا کہ حسن و ابن سیرین ایجاب وضو بین الجہا میں کے قائل تھے۔

امام ابو یوسف کا مسلک اور تحفہ کاریمارک

آپ کی طرح عدم استحباب وضو بین الجہا میں کی نسبت ہوئی ہے (امانی الاحبار ۱۹۳-۱) جو دیگر ائمہ حنفیہ اور جمہور کے خلاف ہے کہ انہوں نے اس کو مستحب قرار دیا ہے صاحب تحفۃ الاخوان نے ۱۳۱-۱ میں لکھ کہ حدیث الباب امام ابو یوسف کے خلاف بحث ہے حالانکہ خود صاحب تحفہ نے ہی ابن خزیمہ کا قول بھی نقل کیا ہے کہ ترمذی والی حدیث الباب میں وضو کا حکم مذہب کے لیے ہے کیونکہ حدیث میں ذہن افظال لغو و دہمی روایت ہوا ہے یعنی یہ وضو خود کی صورت میں زیادہ نشاط مانے والا ہے لہذا معلوم ہوا کہ امر ارشادی یا ندبی ہے یہ امر ارشادی خود ہی بتلا رہا ہے کہ ندبی و شرعی امر سے بھی کچھ نازل دوسری صورت ہے اس لیے امام ابو یوسف نے اس امر کو امر ندبی شرعی سے کچھ نازر ارشادی مانا ہو تو حدیث ان کے خلاف بھی نہیں ہے اور یہ ایسا ہی ہے کہ جیسے نئی شرعی سے نزل ایک درجہ نئی شفقت قرار دینا گیا ہے س سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی کہ وہ رے آخر حنفیہ میں سے اگر کسی کا کوئی قول ایسا ہو کہ ہر کسی حدیث سے مطابق نہ سمجھی ہو تب بھی وہ حقیقت حدیث کی ہی ایک مراد کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور صاحب تحفہ جیسے حضرات کا ایسے کا ابرامت پر یمارک کسی طرح موزوں و منسب نہیں ہے اور شاید اسی لئے اس کے جواب کی طرف توجہ نہیں کی گئی انوار ابراہی میں چونکہ برہمچوئے بڑے مغالطہ کو دور کر دینا مناسب سمجھ گیا ہے۔ اس لیے اس کو لکھ گیا اگر اس کی تائید حضرت شاد صاحب کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے کہ آپ نے فرمایا۔

نطق انور: ہمارے نزدیک غسل ہر جماع پر مستحب ہے۔ پھر ہو سکتا ہے کہ اس کو فقہی استحباب پر محمول کریں یہ نفع ظاہری پر محمول کریں یہاں حضرت نے بھی جہاں تک ہم سمجھے ہیں نفع کے لفظ سے امر ارشادی ہی کی طرف اشارہ فرمایا ہے، کیونکہ جہاں تک ہماری کالم و مکمل شریعت مقدسہ میں اخروی عذاب و ثواب کی بناء پر نواہی و اوامر کا رد و رد ہو ہے، وہاں نفع دنیوی کے لحاظ سے بھی امر و نہی کا ثبوت ملتا ہے، جن کو ہم امر ارشادی اور نبوی شفقت سے تعبیر کرتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم و علیہ اتم و احکم۔

(بقیہ حاشیہ مطبوعہ سابقہ) نہ فرماتے تھے اور اس حالت میں بغیر غسل کے بھی جاتے تھے۔

الامام و امانی الاحبار کا ذکر اخیر: جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا کہ مذکور معانی الامام و امانی کی بہترین جان و مکمل شرح جو حدیثی حقیقی، عادت سے نفع غیر مترقبہ ہے مگر اس کی یہ کیلیدیں ہیں کہ علامہ بیہقی کی برداشت معنی الامام و امانی کا (تخلف الافکار اور امانی راہ رجن کی وجہ سے کتاب مذکور کی قسمی حقیقی حدیثی شریعت نہایت مستند ہو گئی ہے ان کی عبارت مستند نہیں کی گئی ہیں ضرورت تھی کہ ہر جگہ ان کی عبارت سے قبل تو ایسی کتاب کا اضافہ کیا جاتا جس وقت ہم صرف مدعا انتقاری کو سامنے رکھ کر یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ ان میں یہ رائے و تحقیق علامہ بیہقی کی ہوگی اسی طرح دوسری کتابوں سے جو بھی حدیث و صحیحہ قید سے آزاد ہیں اگر آئندہ جلدوں میں ان امور کی رعایت ہو تو نہایت مفید ہوگا۔ یہ شرح الامام و امانی کے سلسلہ میں بھی مقصود ہیں کہ آئندہ جلدوں میں ہر کتاب کی عبارت و حدیث و صحیحہ تعیین کے ساتھ ہوتا کہ کتاب کی طبعی وادبی حیثیت میں چرچا نہ لگ جائیں کیونکہ ان امور کی اہمیت تو ہمیشہ سے ہے مگر ان دور میں تو تائیف کالازی جزو بن گئی ہیں جہاں کے بغیر تائیف کو ناقص سمجھا جاتا ہے ان دونوں گرائفہ رحمتی تائیفات کے، راجحان سے ہماری گردن بھی ہوتی ہے اگر مذکورہ بالا امور کی طرف بھی توجہ ہو گئی تو مزید احسان و کرم ہوگا۔ و علیہ اللہ فی ذاک الجواز۔

مید ہے کہ حضرت شیخ الحدیث و دست برکاتہم اور حضرت مولانا امام حسن صاحب دایم عظیم جواہری، احباری آئندہ جلدوں کی تائیف فرمائیں گے۔ ان شاء اللہ ہی ان کدراشات پر توجہ فرما کر ممنون فرمائیں گے۔ و غفر

سے طبعی لحاظ سے غسل مذکور کی اہمیت و ضرورت محتاج بیان نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحب کے ارشاد مذکور کی روشنی میں یہ خیال بھی ہوتا ہے کہ شاید امام ابو یوسف نے اسے وضو کی طرح سے غسل کے متعلق بھی ایسی ہی ہوگی۔ واللہ اعلم عندہ

بقاء اثر خوشبو کا مسئلہ

محقق یعنی نے لکھا۔ حدیث اباب سے معلوم ہوا کہ احرام کے وقت خوشبو کا استعمال مستحب ہے، اور یہ بھی کہ اگر اس خوشبو سے اثرات احرام باندھنے کا بعد بھی باقی رہیں تو کوئی حرج نہیں ہے، البتہ احرام باندھ لینے کے بعد خوشبو کا حرام ہے، لیکن مذہب سفین شری امام شافعی، امام ابو یوسف، امام احمد داؤد وغیرہ کا ہے اور اسی کی قائل ایک جماعت صحابہ و تابعین و مجاہدین محدثین و فقہاء تک بھی ہے، صابن سے بعد بن ابی وقاص ابن عباس ابن زبیر معاویہ حضرت عائشہ حضرت ام حبیبہ ہیں

دوسرے حضرات اس کو ممنوع بتلاتے ہیں کہ اتنی یا ایسی خوشبو لگائی جائے جس کا اثر باوجود احرام کے بعد تک باقی رہے ان میں سے زہری امام مالک و امام محمد ہیں اور ایک جماعت صحابہ و تابعین سے بھی نقل بھی ایسا ہی نقل ہوا ہے

قولہ ذکر تلعاشہ

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ حضرت ابن عمر بھی چونکہ بقرہ و اشرطیب کو احرام کے بعد جنابت قرار دیتے تھے اس لیے امام بخاری نے اس واقعہ کی طرف اشارہ فرمایا اور حضرت عائشہ کا جواب ذکر فرمایا

یہاں ایک دوسری بحث چھڑ گئی ہے کہ امام بخاری نے ذکر کیا کہ مرجع کس چیز کو بنایا ہے اگر قول ابن عمر تو وہ اس سے قبل مذکور نہیں ہے بعد ایک باب کے بعد "باب من تطيب ثم اغتسل وبقي اثر الطيب" میں ذکر ہوا کہ تحقیق یعنی نے فرمایا کہ نہ مانی نے یہ جواب دیا ہے کہ قول ابن عمر حضرات اکابر محدثین کی نظر میں تھا ہی، اس لیے ضمیر اس کی طرف پھری، لیکن وجوب عیب ہے کیونکہ قول ابن عمر توافقت تو بقول کرمانی بھی صرف محدثین و ائمہ کے ساتھ خاص ہوئی اب جو دوسرے لوگ اس حدیث اباب پر دیکھیں گے تو ان کے سوائے تفسیر کے اور کیا حاصل ہوگا اور وہ کس طرح چاہیں گے کہ ضمیر کا مرجع کیا ہے؟ لہذا امام بخاری کو چاہیے تھا کہ پہلے اس روایت ابی انعمان کو پیش کرتے جو ایک باب کے بعد لائے ہیں اس کے بعد یہ حدیث اباب محمد بن بشر روائی ذکر کرتے۔

حافظ پر لغت: محقق یعنی نے آگے لکھا کہ اس سے بھی زیادہ عجیب تر توجیہ حافظ نے کی ہے کہ "گویا امام بخاری نے انحصار سے کام لیا کیونکہ اس قصہ کی حذف شدہ بات حضرات اہل حدیث کو معلوم تھی یا محمد بن بشر نے اس کو مختصر بیان کر دیا ہوگا اس لیے کہ اس تو اس توجیہ کو حذف کرنے کی بجائے ہی سے لیا ہے لہذا اعتراض مذکور اس پر بھی ہوگا دوسری اگر انحصار روائی بات صحیح ہوتی تب بھی امام بخاری پہلے تفصیل دانی حدیث ابی انعمان والی ہی ذکر کرتے اور محمد بن بشر روائی اس کے بعد۔ عہدہ ۳۰۰

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد

تقریر مدرس بخاری شریف حضرت مولانا محمد چراغ صاحب دام غصہ میں حضرت کا یہ ارشاد بھی مذکور ہے کہ مابین دو جماع کے حدیث

لے امام غزالی کی رائے بھی یہی ہے محقق یعنی نے ان کا نام نہ لیا، سبب یہ ہے کیونکہ اندھیر میں سے صرف امام غزالی کا نام لے سکتے ہیں بدائع میں ہے احرام باندھنے کے وقت ہر خوشبو استعمال کر سکتے ہو خواہ اس کا اثر احرام کے بعد باقی رہے یا نہ رہے، ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کا قول یہی ہے اور امام محمد بھی پہلے ہی کے قائل تھے خود انہوں نے فرمایا کہ پہلے میں کبھی اس میں کوئی حرج نہ سمجھتا تھا پھر چھ دنوں و پندرہ دنوں میں نے بڑی مشقت سے خوشبو سے منع میں اور خلوت کیا تو میں نے اس کو نا پسند کیا (بخاری ج ۸ ص ۸۷) و بخاری ج ۵ ص ۵۲ (بخاری ج ۱) کو اب میں مسند تفصیل اس طرح ہے کہ احرام کے وقت انہما اعفوا و درہم و ذی جرم و غیر ذی جرم کی خوشبو کا استعمال کر سکتے ہیں اور اگر وہ پرتو صرف بغیر جرم و ذی خوشبو کا استعمال کرتے ہیں تو ان کے بعد احرام میں ہر قسم کی خوشبو سے احتراز ضروری ہوگا کوکب ص ۷۷۔ امکلف

سے غسل یا وضو نہ تیمم کا احتساب نکلتا ہے اور تیمم بھی باوجود پانی کی موجودگی کے نبی کریم ﷺ کے عمل سے ثابت ہے اور میرے نزدیک بھی اس جیسی صورت میں تیمم جائز و صحیح ہے اور اس کو صاحب بحر نے بھی اختیار کیا ہے بخلاف ابن عابدین کے پھر یہ کہ بین القریاتین ہمارا وہ واحد وضو کا تاکید کرتا نہیں ہے جتنا کہ وہ یا زیادہ کی صورت میں ہے

اشکال قسم اور اس کے جوابات

متعدد بیویوں میں برابری کرنا قسم کہلاتا ہے اور اس کا ادنیٰ درجہ یہی ہے کہ ایک ایک پوری رات ہر ایک کے پاس گزارے یہ قسم ہر شخص پر واجب ہے لیکن رسول اکرم ﷺ پر بھی واجب تھا یا نہیں اس میں اختلاف ہے حافظ ابن حجر نے لکھا امام بخاری نے اس حدیث الباب کو کتاب النکاح میں لا کر زیادہ بیویاں کرنے کا احتساب ثابت کیا ہے اور اس میں اس امر کی طرف بھی اشارہ کیا کہ نبی کریم ﷺ پر قسم واجب نہ تھا اور یہ قول تپل علم کی کچھ جماعتوں کا ہے جس کو شافعیہ میں سے اصطخری نے بھی اختیار کیا ہے اور شافعیہ کا مشہور قول اور اکثر کی رائے وجوب کی ہے اس کیلئے یہاں جواب وہی کی ضرورت ہے اس کے بعد حافظ نے چند جوابات ذکر کر کے (فتح الباری ۲/۲۶۲) پھر باب الفرجۃ بین النساء پر بحث کرتے ہوئے لکھا یہ سب اس وقت ہے کہ نبی کریم ﷺ پر بھی کوئی قسم واجب قرار دیں جس پر معظم اخبار کی دلالت ہے (فتح ۲/۲۵۱) متفق یعنی نے لکھا کہ حضور اکرم ﷺ کے بارے میں حدیث الباب کے پیش نظر توجیہ و تاویل کی ضرورت میں ہے کہ آپ پھر بھی قسم کو دوامی طور سے واجب کہا جائے جطر ہم سب لوگوں پر ہے اور یہی رائے اکثر علماء کی ہے لیکن جو حضرات اس کو آپ پر واجب نہیں کہتے ان کے نزدیک کسی تاویل کی ضرورت نہیں

ابن عربی نے کہا: حق تعالیٰ نے اپنے نبی کریم ﷺ کو نکاح کے سلسلہ میں چند خصوصیات سے نوازا ہے ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ آپ کو ایک ساعت دنا دنا یا عطا فرمایا جس میں ازواج مطہرات میں سے کسی کا کوئی خاص حق مقرر نہیں تھا اس ساعت میں آپ ان سب کے پاس جاسکتے تھے اور حسبِ مراد غل غل سکتے تھے سب سب شریف میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ وہ ساعت عصر کے بعد تھی (عمدہ ۳/۱۱) اس کے بعد ہم ان سب جوابات کو سنجی نقل کرتے ہیں ملا علی قاری نے لکھا اقل قسمت تو ایک رات ہے پھر وقت واحد میں طواف جمع کیسے کیسے اس کے جواب کئی طرح سے دیئے گئے ہیں

- (۱) حضور ﷺ کے حق میں وجوب قسم میں اختلاف ہے ابوسعید نے کہا کہ آپ پر تسویہ واجب نہ تھا اور آپ جو قسم التوسیہ فرماتے تھے وہ بطور تبرع و کرم تھا یعنی نے بھی اس توجیہ کو ذکر کیا ہے لیکن اکثر حضرات وجوب کے قائل ہیں لہذا اس صورت میں جوابات دوسرے ہیں
- (۲) یہ طواف جمع سب ازواج مطہرات کی مرضی سے تھا جس طرح آپ نے حضرت عائشہ کے گھر میں اپنی تہجداری کے لیے سب ازواج کے مرضی حاصل فرمائی تھی یہ جو ابن ابوسعید کا ہے اس جواب کو یعنی حافظ نے بھی لکھا ہے
- (۳) شوکانی نے لکھا کہ علامہ ابن عبد البر نے اس کو اداسی سفر پر محمول کیا کہ اس وقت کسی کا وقت مقرر نہ ہونے کے سبب قسم واجب نہ تھا لہذا اس وقت جمع ہوا اس کے بعد پھر قسم کا سلسلہ شروع ہوا کیونکہ وہ سب آزاد تھیں اور آپ کا طریقہ ان سب میں عدل و تسویہ ہی کا تھا کہ ایک کی باری میں دوسری کے یہاں نہ جاتے تھے۔
- (۴) ابن عربی نے آپ کے لیے ایک ساعت مخصوص بتلائی جس میں آپ کو سب یا بعض ازواج کے پاس جانے کا مخصوص حق

۱۔ العرف الشرعی ۱۰ میں اقل القسمۃ یوم ولینۃ صیپ گیا ہے جو غایبا ضابطہ یا کاتب کا سہو ہے واللہ تعالیٰ اعلم (مولف)

۲۔ اسی توجیہ کو محقق یعنی نے بھی ذکر کیا ہے (عمدہ ۳/۱۱) اور وہ فقہ نے نقل کر کے لکھا کہ یہ جواب اخص ہے بہ نسبت دوسرے جواب و احتمال احتیاف قسمت کے اور

پہلا جواب رخصہ و ازواج والا اور دوسرا بھی حدیث عائشہ کے لحاظ سے زیادہ موزوں و منسب ہے (فتح ۲/۲۶۲)

حاصل ہوتا تھا مسلم میں ہے کہ وہ ساعت بعد عصر کی تھی اگر کسی مصروفیت کے سبب وہ آپ کو حاصل نہ ہوتی تو اس کے بدل بعد مغرب حتی ہوتا تھا بذل النجو ۱۳۲۵۔ اس کو جیہ کو یعنی نے تو اوپر بلا نقہ نقل کیا مگر حافظ نے اس پر اغراب کا نقہ کیا اور محتاج ثبوت بتلایا ہے۔

(۵)۔ احتمال ہے کہ ایسی صورت قسم کے ایک دور سے فراغت اور دوسرے دور کے شروع کرنے سے پہلے پیش آئی ہو اس کو جیہ کو حافظ نے بھی ذکر کیا ہے اور یعنی نے اس کو مہلب کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

(۶)۔ حافظ نے ایک کو جیہ یہ بھی ذکر کی کہ ایسا واقعہ قبل و جب قسمت ہوا تھا اس کے بعد ترک کر دیا گیا یعنی وغیرہ نے اس احتمال و وجوب کو ذکر نہیں کیا۔

(۷)۔ ہمارے حضرت شاہ صاحب نے ختم دورہ پر قبل از شروع دورہ ثانیہ والی جواز طواف و حج والی کو جیہ پر تہرہ فرمایا کہ اس کو دیکھنا چاہیے کہ یہ اصول مسائل حنفیہ پر نمیک اترتی ہے یا نہیں کیونکہ میں نے یہ تفصیل فقہ حنفیہ میں اب تک نہیں ہے دیکھی پھر اپنی پسندیدہ کو جیہ اس بارے میں یہ فرمائی کہ میرے نزدیک یہ جمع والی صورت کا صرف ایک واقعہ پیش آیا ہے اور اگر چہ راد کی الفاظ سے شبہ ہوتا ہے کہ ایسی صورت عادت پیش آتی ہے مگر ابن حاجب نے تصریح کی ہے کہ ان کا مدلول لغوی استمرار نہیں ہے کیونکہ وہ کون سے ہے البتہ اس سے عرفا استمرار سمجھا جاتا ہے خصوصاً جبکہ اس کی خبر مضارع ہو میں کہتا ہوں کہ یہ بات ان کی صحیح ہے مگر پھر بھی میری تحقیق یہی ہے کہ یہ واقعہ زیر بحث صرف ایک ہی مرتبہ جیہ الوداع کے موقع پر پیش آیا ہے دوسری بار نہیں چنانچہ آگے باب من تلبیہ میں حضرت عائشہ کی تعبیر انا طہت آری ہے جس سے ایک ہی واقعہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور یہاں کثرت اطمینان مروی ہوا ہے جس سے عادت و استمرار مفہوم ہوتا ہے کہ سب میرے نزدیک روادعہ دیکھ کے تعریفات ہیں جن کو تعریفات کے تنوع اور عبارات کے تغلف سے زیادہ حیثیت حاصل نہیں ہے لہذا حدیث کا صحیح شغل رکھنے والے کو چاہیے کہ وہ صرف واقعہ وحال کا متعین کرے اور روادعہ کی تعریفات کے پیچھے نہ پڑے۔

حضرت نے فرمایا کہ یہ واقعہ جیہ الوداع میں ارادۃ الاحرام کے وقت پیش آیا آپ نے چاہا کہ احرام سے قبل سنت جماع کو بھی ادا فرمائیں اور چونکہ سب رادوان مطہرات اس موقع پر ساتھ تھیں اس لیے جمع کی صورت پیش آئی ہے۔

بظاہر یہ رائے، خود حضرت کی ہے کسی سے نقل نہیں ہے اور العرف الشذی میں بقولم سے ابن العربی کی طرف سے نقل ہوئی ہے چنانچہ فیض الباری ۲۵۵۔ اس میں بھی بغیر کسی نسبت و حوالہ کے ذکر ہوئی ہے اور انوار النجود ۹۳۰۔ اس میں عبارت گڑبڑ ہو گئی ہے نتیجہ۔

(۸)۔ یہ توجہ زبردستی محرم علامہ بخاری دامت فضیلت کی ہے کہ جمع کا واقعہ دو بار پیش آیا جیہ الوداع احرام سے پہلے بھی اور اس کے حلال کے وقت بھی (معارف اسنن ۱۳۶۶)۔ یہ توجہ بھی بہتر ہے مگر محتاج ثبوت ہے اور حضرت شاہ صاحب کی مذکور رائے مبارک سے بھی الگ ہے کہ ایک ہی واقعہ ہوا اور وہ بھی احرام سے قبل۔ و اللہ تعالیٰ اعلم و علماہم و اعلم۔

قولہ قوتہ ثلاثین

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ مراد میں رجال ہیں اور روایت اسماعیلی میں اربعین چالیس ہے اگرچہ وہ روایت شاذہ ہے مگر مراد میں طائوس میں بھی اسی طرح ہے اور اس میں فی الجماع کا لفظ بھی زائد ہے نیز صفت جنت میں فی النعیم سے بھی اسی طرح ہے اور اس میں من رجال اہل البیت کے الفاظ بھی زیادہ ہیں اور عند بنی امیہ میں مروی طاعتیہ قوتہ اربعین فی البش و الجماع مروی ہے، ام احمد و نسائی نے حدیث زید بن ارقم مروی روایت کی ہے جس کی تصحیح حاکم نے بھی کی ہے ان الرجال من اہل البیت یعنی قوتہ ثمانیۃ فی الاکل والشرب والجماع والشھوۃ (جنت کے ایک آدمی کو اکل و شرب، جماع و شہوت کی قوت ایک سو مردوں کے برابر حاصل ہوگی اس طرح ہمارے نبی ﷺ کی قوت کا حساب چار ہزار مردوں کے برابر ہوتا ہے (فتح الباری ۳۶۲۔ ۳۶۳ و ۳۶۴)۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ تردی میں بھی قوتِ تہرجل مروی ہے پس چالیس کو سو میں ضرب دینے سے چار ہزار ہوتے ہیں جیسا کہ علامہ سیوطی نے ذکر کیا ہے پھر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ میرے نزدیک اختلافِ الفاظ و تعبیرات سے صرف نظر کر کے تحقیقِ بات یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کو دنیا میں اتنی قوت و طاقت عطا کی گئی تھی جتنی ایک عام مصلحتی کو جنت میں عطا ہوگی کیونکہ آپ دنیا میں بھی رجالِ اہل جنت میں سے تھے اس کے سوا بجز ارواؤں کے تفسیرِ عبارات اور تنوعِ تعبیرات سے کچھ نہیں ہے۔

نبی اکرم ﷺ کے خارقِ عادت کمالات

حضرت شاہ صاحب کے ارشاد کی روشنی میں یہ بات واضح ہوئی کہ حضور اکرم ﷺ کو دنیا میں صفاتِ اہل جنت عطا فرما کر بھیجا گیا تھا۔ یہ بحث طویل الذیل ہے اور آپ ﷺ کے خصوصی کمالات و اوصاف کو یکجا کر کے بیان کرنے سے اچھی طرح سمجھ میں آ سکتی ہے اور ہمارا ارادہ ہے کہ کسی فرصت و موقع سے فائدہ اٹھا کر اس خدمت کو حسبِ مراد انجام دیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

یہاں اتنی بات تو سامنے آگئی کہ آپ ﷺ کو دنیا میں ایک سو رجالِ جنت کی برابر قوت و طاقت عطا کی گئی تھی، اس پر بھی ساری عمر میں صرف ایک مرتبہ طوافِ جمعہ النساء کی نوبت آئی اور وہ بھی جنتِ الوداع کے موقع پر اور احرام سے قبل جس کی غرض بظاہر اپنے اور ان سب کے لئے ادائے سنت تھی تاکہ فراغِ خاطر کے ساتھ مناسک حج میں انتہاک و یکسوئی حاصل ہو جو اس سنت کا نشہ ہے۔

پہلے ذکر ہوا کہ امام احمد و ثانی کی حدیث سے ایک مصلحتی کو ایک سو دنیا کے آدمیوں کے برابر کھانے پینے اور جماع وغیرہ کے اشتیاق و قوت حاصل ہوئی، اور حضور اکرم ﷺ کو صفاتِ اہل جنت پر پیدا کیا گیا تھا، پھر بھی جس طرح آپ ﷺ نے ساری عمر م سے کم کھانے پر قوت فرمائی اور کبھی بھی پیٹ بھر کر کھانا نہ کھایا، بلکہ پیٹ بھر کر کھانا نہ کھانے کی سنت عام صحابہ کرام میں بھی موجود رہی جس پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا کہ اسلام میں سب سے پہلی بدعت اب پیٹ بھر کر کھانا نہ کھانے کی شروع ہوئی ہے، اسی طرح آپ ﷺ کا ساری زندگی کا یہ خارقِ عادت و صفِ عارف و مہربان النساء بھی دعوتِ فکر و نظر سے رہا ہے کہ آپ ﷺ نے ۲۵ سال سے قبل تو کوئی نکاح ہی نہیں کیا پھر جب مرتبہ رک ۴۵ سال ہوئی تو اپنے چچا ابوطالب کے اصرار اور خود حضرت خدیجہؓ کی استدعا و خواہش پر ان سے نکاح ہوا، جو یہ وہ نہیں، اور ان کی عمر بھی اس وقت چالیس سال تھی، حضرت خدیجہؓ نکاح مذکور کے بعد ۲۵ برس تک زندہ رہیں اور رمضان ۱۰ انہوی کو (ہجرت سے تین سال قبل) انتقال فرمایا جب کہ ان کی عمر ۶۴ سال ۶ ماہ تھی، حضور اکرم ﷺ نے ان کی زندگی میں کوئی اور نکاح نہیں کیا، ان کے بعد آپ ﷺ نے دس بیویوں سے اور نکاح کئے، جس میں سے کوٹاری اور کم عمر صرف حضرت عائشہؓ، پھر ان سب نکاحوں سے بھی بڑی غرض و رعایت عورتوں کیلئے ابوابِ شریعت کا کھولنا اور ان کے ذریعہ علمِ نسوان تک علومِ نبوت و شریعت کو پہنچانا تھا، اس کے علاوہ خود نکاح کرنا بھی اسلامی شریعت کا ایک اہم رکن ہے اور اس سے فوائد و منافع ہر شریعت سے بے شمار ہیں، اسلامی لہجہ میں ان پر سیر حاصل تفصیلات و بحثیں ملتیں ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے جیہ اللہ بالباقی ص ۳۱ اوس ۱۳۵ ج ۲ میں اور امام غزالی نے اپنی احیاء العلوم میں نکاح کے منافع و حکم آفات و مفسدات اور حقوقِ زوجیت وغیرہ پر بہترین کام کیا ہے جس کو حضرت علامہ عثمانیؒ نے فقہ المکرم ص ۴۳۰ ج ۳ و ص ۴۳۱ ج ۳ میں نقل کیا ہے، ہم بھی ان چیزوں کو کتاب الکلیات میں ذکر کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ، یہاں حدیثِ الباب کے تحت ازواجِ مطہرات کے اسماء گرامی اور تعداد شمار چین نے ذکر کی ہیں، جس کو ہم بھی لکھتے ہیں۔ یہاں ہشام کی روایت سے ان کی تعداد اور گیارہ ذکر ہوئی ہے اور سعید کی روایت نوکی ہے، حافظ ابن حجر نے لکھا کہ حضور اکرم ﷺ سے عقدا ازواج میں بیک وقت نو سے زیادہ ازواج جمع نہیں ہوئیں، اس لئے روایتِ سعید راجح ہے، اور ہشام کی روایت کو ان کے ساتھ ماریا۔

ریحانہ کو ملانے پر محمول کریں گے، یعنی ان پر سماء النبی کا اطلاق بطور تغلیب ہوا ہے۔

پھر حافظ نے لکھا کہ دمیاتی نے اپنی سیرت میں ان کا عدد تیس تک ذکر کیا ہے جن میں وہ بھی ہیں جو پوری طرہ شرف زوجیت سے مشرف ہوئیں اور وہ بھی ہیں جن سے صرف عقد نکاح ہوا اور وہ بھی جن کو آپ نے قبل مصابحت طلاق دی اور وہ بھی جن کو صرف پیغام نکاح دیا گیا اور ان سے عقد ازواج نہیں ہوا اس طرح ان سب کے نام ابوالفتح تھری نے پھر جملہ مغلطائے نے بھی نقل کئے ہیں اور ان کا عدد دمیاتی کے عدد سے بھی بڑھ گیا جس پر علامہ ابن قیم نے نکیر کی ہے اختصار میں حضرت انس سے یہ بھی روایت ذکر ہوئی ہے کہ حضور ﷺ نے پندرہ ازواج سے نکاح کیا جن میں سے زوجیت و مصابحت کا شرف گیا رہا کو حاصل ہوا اور وقت وفات میں نو سو جو تھیں۔

اس کے بعد حافظ نے لکھا کہ حق یہ ہے کہ کثرت مذکور و پوچھا اختلاف بعض اسما ہوئی ہے اور اس کی وجہ سے صحیح عدم ہونا تا سبہ وائہ ام (فقہ ۲۶) محقق یعنی نے بہت سے نام ذکر کئے ہیں جن میں سے انکے بھی ہیں جن سے نکاح نہیں ہوا یعنی خطبہ و پیغام نکاح کی وجہ سے ان کو شرف نسبت سے نوازا گیا ہم اسی سے ان کے اسما گرامی کی تفصیل مختصرات کے ساتھ لکھتے ہیں۔

ذکر مبارک ازواج مطہرات

زرقہ فی شرح المواہب اللدنیہ جلد سوم میں یہ ذکر ۲۱۶ سے ۲۷۱ تک پھیلا ہوا ہے ابتداء میں چند اہم امور لکھتے ہیں جو ذکر کئے جاتے ہیں۔

افضل ازواج

سب ازواج میں افضل حضرت خدیجہ بھوہر حضرت عائشہ بھوہر حضرت خصفہ تھیں۔ ان کے بعد وہی ترتیب فضیلت پر بھی نہیں ہے البتہ ان سب کو تمام مامت پر فضیلت حاصل ہوئی ہے بھوہر حضرت فاطمہ الزہراء کے کہ حسب تحقیق ام سیوطی ان کی فضیلت حضرت خدیجہ و عائشہ پر بھی ثابت ہے۔

عدد ازواج

عدد ازواج میں اختلاف ہے مگر گیارہ پر سب کا اتفاق ہے جن میں ۶ قریش سے ہیں حضرت خدیجہ، حضرت عائشہ، حضرت خصفہ، حضرت ام حبیبہ، حضرت ام سلمہ و حضرت سودہ۔ چار عربیات غیر قریشیہ ہیں زینب بنت جحش، حضرت میمونہ، حضرت زینب بنت خزیمہ (ام المساکین) و حضرت جویریہ۔ ایک غیر عربیہ بی بی اسرائیل میں سے ہیں یعنی حضرت صفیہ ان گیارہ میں سے دو کی وفات حضور اکرم ﷺ کی زندگی میں ہوئی حضرت خدیجہ اور حضرت زینب (ام المساکین) اور باقی نو آپ کی وفات کے بعد حیات تھیں۔

ترتیب ازواج

ان سب کی ترتیب بخلاف ترویج زہری سے اس طرح منقول ہے حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت خصفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا، زینب بنت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا (ام المساکین)، میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔ اس کے علاوہ ترتیب دوسرے طریقوں پر بھی نقل ہوئی ہے۔

ازواج

رسول اکرم ﷺ نے فرمایا، حق تعالیٰ نے میرے لئے اس امر کو ناپسند فرمایا کہ میں کسی کا نکاح کروں یا کسی سے نکاح کروں بجز اہل سنت کے، دوسری حدیث میں فرمایا کہ میں نے خود کسی بیوی سے نکاح نہیں کیا اور نہ اپنی کسی بیوی کا نکاح دوسرے سے کیا مگر وہی کے بعد جو حضرت

جبرائیل علیہ السلام میرے رب عزوجل کی طرف سے لے کر آئے، ان سے جہاں آپ ﷺ کی ازواج مطہرات کی فضیلت نکلتی ہے آپ ﷺ کے اصہار (واہ دوں) کی بھی فضیلت ثابت ہوئی ہے اس کے بعد مختصر حال تمام ازواج مطہرات کا کھجا ہوتا ہے رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔

(۱) ام المومنین حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

آپ نے سب سے پہلے رسول اکرم ﷺ کی نبوت و رسالت کی تحدیق کی اور اسلام لائیں، بعثت سے پندرہ سال قبل ۵۰۰ طلاق و رجم پر نکاح ہوا۔ آپ نے کئی زندگی میں رسول اللہ ﷺ کی پریشانی و مصائب کی اوقات میں رفاقت و ولداری کا حق ادا کر دیا، گویا کہ وہ لیکن ایسا کی مصداق اسل حصہ، حتیٰ کہ جب ۷ھ میں کفار قریش نے اسام کو تباہ کرنے کیلئے حضور اکرم ﷺ اور آپ ﷺ کے خاندان کو شعب ابی طالب میں محصور ہونے پر مجبور کر دیا اور ابوطالب مجبور ہو کر تمام خاندان ہاشم کے ساتھ وہاں تین سال تک محصور رہے، کھانے کی کوئی چیز باہر سے نہ پہنچ سکتی تھی، طبع کے پتے کھا کر گزر کر رہتی پڑتی تھی، تو اس وقت بھی حضرت خدیجہ آپ ﷺ کے ساتھ رہیں، آپ ﷺ کا سلسلہ نسب بھی ان ہی سے چلا ہے، اولاد کے اسم گرامی حسب ترتیب ولادت یہ ہیں:

(۱) حضرت قاسم

حضور اکرم ﷺ کے سب سے بڑے صاحبزادے تھے، صغریٰ میں انتقال فرمایا، بیروں چلے گئے تھے، ان ہی کے نام پر حضور اکرم ﷺ کی کنیت ابوالقاسم تھی۔

(۲) حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا

سب سے بڑی صاحبزادی تھیں، بعثت سے دس سال قبل پیدا ہوئیں، ابوالعاص بن ربیع سے شادی ہوئی تھی، ۸ھ میں وفات ہوئی۔ ان کے دو بیٹے ہوئے، علی و امام، یہ امام وہی ہیں جن کا ذکر احادیث میں آتا ہے کہ نماز پڑھتے ہوئے حضور اکرم ﷺ کے کاندھے پر بیٹھیں ہوئیں تھیں۔

حضور ﷺ کی وفات کے وقت سن شوکر کو پہنچ گئیں تھیں، اس لئے حضرت فاطمہ کی وقت کے بعد حضرت علیؓ کا نکاح ان سے ہوا اور ۴۰ھ میں جب حضرت علیؓ نے شہادت پائی تو ان کی وصیت کے مطابق حضرت مغیرہ بن نوفل سے (حضرت حسین کی اجازت سے) ان کا نکاح ہوا۔

حضرت رقیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

ولادت سات برس قبل نبوت ہوئی، ان کی پہلی شادی ابولہب کے بیٹے عتبہ سے ہوئی تھی اور ان کی بہن ام کلثوم کا نکاح بھی اس دوسرے بھائی عتبہ بن ابی لہب سے ہوا تھا، پھر ابولہب کے حکم سے ان دونوں بیٹوں نے ان دونوں سے علیحدگی اختیار کر لی تھی اور حضور ﷺ وہ چونکہ حضور ﷺ سے نہایت باغور تھیں اور حضور ﷺ بھی ان سے بہت محبت فرماتے تھے اس لئے ایک دفعہ ایسا ہوا کہ آپ ﷺ ان کو اپنے کاندھے پر بیٹھا ہوئے مسجد کثریف لے آئے، اسی حالت میں نماز پڑھ رہی تھیں، جب کعبہ میں جاتے تو ان کو اتار دیے پھر جب کعبہ سے ہوتے تو چڑھائیے اسی طرح پوری نماز پڑھ کر۔ یہ روایت بخاری و مسلم میں ہے اور امام بخاری نے مستقل باب ”اذا حمل جارية صغيرة على عقه في الصلوة“ قائم کیا گیا (۳/۷۷) صاحب مواہب نے لکھا کہ وہ صبح کی نماز میں اور زرقانی نے روایت ابی داؤد و موطا کے حوالہ سے ظہر کی عصر کی تردید کی ہے۔ (زرقانی ص ۱۹۷ ج ۲) حاشیہ بخاری ص ۷۳ میں ہے کہ علامہ بیہقی نے لکھا ”علامہ نووی نے کہا کہ مذہب شافعی میں بیچ اور بیٹی کو اٹھا کر نہ فرض و نفل الگ اور جماعت سے ہر طرح جائز ہے۔ ام ابو حنیفہ کے مذہب میں حسب تصریح صاحب جلائع عورت بیٹی کو اٹھا کر، اگر دو دھکی نماز کے اندر چلائے گی تو نماز باسد ہو جائے گی ورنہ نہیں، اور حضور ﷺ نے اس کے ساتھ اس لئے ایسا کیا کہ ان کی حفاظت کرنے والا کوئی نہ تھا یا جان بوجہ کے لئے، ایسے ہی اب بھی باوجود رت مکروہ ہے اور ضرورت کے وقت نہیں“ عائشہ کی واقعی خان میں ہے کہ نماز کے اندر کندھے پر چپ ہو کر نماز فاسد نہ ہوگی۔

اکرم ﷺ نے حضرت رقیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی شادی حضرت عثمان سے کر دی تھی، مکہ معظمہ کی زندگی ان پر کھارنے تک کی تو وہ حضرت رقیہ کے ساتھ حبشہ کی طرف ہجرت کر گئے تھے، حضرت رقیہ نے ایک مرتبہ مکہ واپس آ کر دوبارہ حبشہ کو ہجرت کی اور حضور اکرم ﷺ کی قریب زمانہ ہجرت کے واپس مکہ معظمہ ہو کر آپ کی اجازت سے مدینہ منورہ کو ہجرت کی۔ ۲۰ غزوہ بدر کے سال میں ان کی وفات ہوئی۔ ایک بچہ ہوا جس کا نام عبداللہ رکھا گیا، ۴۷ھ ۶ سال کی عمر میں ان کی بھی وفات ہوئی۔

حضرت ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا

کنیت ہی سے مشہور ہوئیں، حضرت عثمان نے حضرت رقیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بعد آپ سے نکاح کیا اور ۶ سال تک آپ ان کے ساتھ رہیں ۹ھ میں وفات پائی، رسول اکرم ﷺ کو سخت صدمہ ہوا، قبر پر بیٹھتے تو آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے، آپ ﷺ ہی نے نماز جنازہ پڑھائی، کوئی اولاد ان سے نہیں ہوئی۔

حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

ابو بکر عشت کے آغاز میں پیدا ہوئیں اور ۱۰ھ میں حضور اکرم ﷺ نے حسب روایت طبرانی، مرخداوندی حضرت علیؑ سے ان کا نکاح کر دیا۔ ۲۸۰ درم نفی آپ کا مہر تھا، حمیز بان کی چار پائی، چمڑے کا گدا، (جس میں بجائے روٹی کے گھجور کے پتے تھے) چھماگل، دو مٹی کے گفرے، ایک خشک دو چکیاں تھیں۔

سیدہ عالمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا زہد و ورع بے نظیر و بے مثال تھا، فواحش کی کثرت مدینہ طیبہ میں مال و زر کے خزانے لائے تھے لیکن اس وقت بھی آپ کی گھریلو زندگی پر بھی کس خود چکی بستی تھیں، جس سے ہاتھوں پر چھالے پڑ گئے تھے، خشک بھر پانی لانے میں سینے پر گئے پڑ گئے تھے، مگر میں جھڑو دیتے دیتے کپڑے دھول میں اٹ جاتے تھے، چولہے کے دھوئیں سے کپڑے سیاہ ہوتے تھے۔ ایک دفعہ انہوں نے حضور اکرم ﷺ سے گھر کے کاروبار کے لئے ایک لوطی مانگی تو آپ ﷺ نے انکار فرمادیا کہ یہ تو فقر و فاقہ کا حق ہے، ایک دفعہ حضور اکرم ﷺ نے ان کے گھر گئے تو دیکھا کہ وہ اس قدر چھوٹی چادر اوڑھے ہوئے ہیں کہ سر ڈھانکتی ہیں تو پاؤں کھل جاتے ہیں اور پاؤں چھپاتی ہیں تو سر کھل جاتا ہے، جس طرح حضور اکرم ﷺ کا فقر و فاقہ اختیار اور بوجہ غایت و زہد و ورع تھا، اسی طرح آپ ﷺ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کیلئے بھی اسی کو پسند کرتے تھے۔ چنانچہ ایک دفعہ حضرت علیؑ نے کسی طرح مہیا کر کے ان کو سونے کا بار دیا، حضور اکرم ﷺ کو معلوم ہوا تو فرمایا: کیوں فاطمہ تم لوگوں سے یہ کہلوانا چاہتی ہو کہ رسول اللہ ﷺ کی بیٹی آگ کا بار بستی ہے؟ حضرت فاطمہ نے اس کو فوراً بچ کر اس کی قیمت سے ایک غلام خرید لیا۔

حضور اکرم ﷺ کو ان سے نہایت محبت تھی، جب بھی سفر پر تشریف لے جاتے تو سب سے آخر میں حضرت فاطمہ کے پاس جاتے اور سفر سے واپسی پر بھی سب سے پہلے وہی ملتی تھیں، جب وہ آپ ﷺ کے پاس آتیں تو آپ ان کی پیشانی چومتے اور اپنی نشست سے ہٹ کر اپنی جگہ بٹھاتے تھے، اگر کبھی حضرت علیؑ و فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں شکر رنجی ہو جاتی تو حضور اکرم ﷺ ان کے تعلقات میں خوشگواہی پیدا کرنے کی سعی فرماتے تھے، ایک دفعہ مصالحت کرا کر ان کے گھر سے نکلے تو بہت ہی سرور تھے اور فرمایا کہ میں نے ان دو شخصوں میں مصالحت کرا دی ہے جو مجھ کو سب سے زیادہ محبوب ہیں۔ ایک دفعہ حضرت فاطمہ نے آپ ﷺ سے حضرت علیؑ کی کسی عیب کی شکایت کی تو فرمایا: "بیٹی! تم کو خود بخونچنا چاہیے کہ کون شہر اپنی بی بی کے پاس خاموش چلا آتا ہے، یعنی مرد اور شوہر کی سختی کو کچھ اس کی فطرت اور کچھ کے طور پر سمجھ لیتا چاہیے تاکہ شکایت ہی پیدا نہ ہو اور لادینہ ہیں: حسن، حسین، محسن، ام کلثوم و زینب، ان میں سے محسن کا حضرت علیؑ میں انتقال ہوا، حضور اکرم ﷺ کی نسل مبارک صرف حضرت فاطمہ ہی کے ذریعہ چلی ہے۔

حضرت ام کلثومؓ سے نکاح کا پیغام حضرت عمرؓ نے دیا تو حضرت علیؓ نے ان کی مصفری کا تذکرہ کیا، اور یہ بھی فرمایا کہ میں اپنی بیٹیوں کے نکاح (اپنے ہی خاندان) کی جعفر میں کرتا چاہتا ہوں، حضرت عمرؓ نے اصرار کیا کہ میں اس خاندان کی مصاہرت کو کسی کرامت و شرف برکت سے سبب بہت زیادہ عزیز چاہتا ہوں، تو حضرت علیؓ نے اس رشتے کو قبول فرمایا، ان سے دو بچے ہوئے، زیادہ اور قیصران سے کوئی اولاد نہیں ہوئی۔

حضرت عمرؓ کی وفات کے بعد حضرت ام کلثومؓ کا نکاح عون بن جعفر بن ابی طالب سے ہوا جن سے کوئی اولاد نہیں ہوئی، عون کی وفات پر آپ کا نکاح محمد بن جعفر سے ہوا (ان سے ایک بیٹی ہوئی جو مصفری میں فوت ہو گئی) محمد کی وفات پر سعید بن جعفر سے نکاح ہوا کوئی اور نہیں ہوئی اور ان ہی کے ساتھ رہتے ہوئے آپ کی وفات ہوئی، اور سعید بن جعفر نے آپ کی بہن حضرت زینب سے نکاح کیا۔ جن سے پانچ بچے ہوئے علی، ام کلثوم، عون، عباس، محمد۔ ان ام کلثوم کا نکاح قاسم بن محمد بن جعفر بن ابی طالب سے ہوا، جن سے متعدد اولاد ہوئی۔ ان ہی میں سے حضرت فاطمہؓ و جحرہ بن عبداللہ بن الزبیر بن العوام تھیں۔

(۶) حضرت عبداللہؓ

یہ رسول اکرم ﷺ کے چھٹے بیٹے تھے، جن کا مکہ معظمہ ہی میں بحالت مصفری انتقال ہوا، ان کے دو ہی لقب طیب و طاہر تھے، یہ سب اولاد حضرت خدیجہ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بطن سے تھی۔

(۷) حضرت ابراہیمؓ

ان کے علاوہ حضور اکرم ﷺ کی آخری اور ساتویں اولاد حضرت ابراہیمؓ تھے جو آپ ﷺ کی باندی حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بطن سے تھے۔ ان کا بھی بحالت مصفری انتقال ہوا، عموماً مدینہ منورہ میں ایک لوہار کی بیوی ان کو دودھ پلاتی تھیں، صحابہ کا بیان ہے کہ ہم نے حضور اکرم ﷺ سے زیادہ میل پر شفقت کرنے والا کوئی نہیں دیکھا، آپ ﷺ عموماً مدینہ میں اس لوہار کے گھر جایا کرتے، ہم بھی ساتھ ہوتے تھے، آپ ﷺ گھر میں جاتے تھے حضرت ابراہیمؓ کو گود میں لے کر پیار کرتے اور واپس آجاتے تھے، جس روز ان کی وفات ہوئی، جان کنی کی حالت میں بھی آپ ﷺ وہاں موجود تھے، گود میں لیا آپ ﷺ کی آنکھوں سے آنسو بہہ رہے تھے، اور اسی حالت میں ان کی روح پرواز کر گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا بفر افاق یا ابراہیمؓ لمحضو و سون، تبسکی العین ویحزن القلب ولا نقول ما یستخط الرب ولی الصبیح ولا نقول الا ما یرضی ربنا (اے ابراہیمؓ! تمہاری جدائی کا ہم سب کو صدمہ ہے، آنکھ رو رہی ہے، دس غمگین ہے، لیکن ہم کو ایسی بات زبان سے نہیں نکال سکتے جس سے ہمارا رب ناراض ہو، دوسری روایت میں ہے کہ ہم زبان سے صرف وہی بات کریں گے جس سے ہمارا رب راضی ہو)

حضرت خدیجہ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور ان کی اولاد و امجاد کے ذکر مبارک کے بعد دوسری ازواج مطہرات کا تذکرہ مذکورہ بھی مختصر کیا جاتا ہے۔

۱۔ ان ماریہ قبطیہ بنت شمعون اور ان کی بہن سیرین کو مصر و سکندریہ کے حکمران بادشاہ مقوقس قبطی نے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں بطور نذر عقیقت پیش کیا تھا، حضرت ماریہ کو آپ ﷺ نے اپنے پاس رکھ یا دوسری سیرین حسان بنت کعبہ ہفرہ دہی تھی جو ام عبدالرحمن بن مسان تھیں۔ (مشعب ص ۶۱ ج ۳)

۲۔ ان عبدالرحمنؓ نے اپنی والدہ سیرین سے یہ روایت ذکر کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک دلہا اپنے بیٹے حضرت ابراہیمؓ کو رکھا، وہ دیکھا تو اس کو بند کر دینے کا حکم دیا اور ارشاد فرمایا: ان چیزوں سے کوئی نفع نقصان نہیں پہنچے، تاہم زندہ آدمی کی آنکھ ان سے ٹھنڈک پاتی ہے اور حق خالی بھی اس بات کو پسند فرماتے ہیں کہ جب کوئی کام کیا جائے تو اس کو پائیدار و مضبوط بنانا چاہیے۔ (مشعب ص ۳۸ ج ۲)

(۲) حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

ابتدائے نبوت میں مشرف باسلام ہوئیں اور کفار مکہ کی اذیتوں سے تنگ آ کر اپنے سابق شوہر سکران بن عمرو کے ساتھ حبشہ کو ہجرت بھی کی، وہاں کئی برس رہ کر مکہ معظمہ واپس بھی ہوئیں تو کچھ دن بعد سکران کی وفات ہو گئی۔

حضرت خدیجہ کے انتقال سے حضور اکرم ﷺ پر غم و الم کا خاص اور گہرا اثر تھا۔ یہ حالت دیکھ کر حضرت خولہ بنت حکیم زوجہ حضرت عثمان بن مظعون نے خدمت اقدس میں عرض کیا کہ آپ کو ایک مونس رفیق کی ضرورت ہے آپ نے فرمایا ہاں! گھریا ہاں! بچوں کا انتظام سب خدیجہ سے متعلق تھا پھر آپ کے ایما سے وہ حضرت سودہ کے والد کے پاس گئیں اور نکاح کا پیغام دیا انہوں نے کہا کہ محمد شریف نکو ہیں لیکن سودہ سے بھی معلوم کرو وہ بھی راضی ہوئیں تو ان کے والد نے چار سو درہم پر نکاح پڑھا دیا یہ واقعہ ۱۰ نبوی میں ہوا اسی کے قریب زمانہ میں حضرت عائشہ سے بھی نکاح ہوا وہ طائف کی کھالیں بناتی تھیں اور اس سے جو آمدنی ہوتی تھی اس کو نیک کاموں میں صرف کر دیا کرتی تھیں سخاوت و فیاضی ان کا نمایاں وصف تھا بیمار میں بھی ممتاز تھیں اسی لیے جب ان کو اپنی سن رسیدگی کے سبب خیال ہوا کہ شاید حضور ﷺ ان کو طلاق دے دیں تو انہوں نے آپ کی شرف محبت سے محروم ہونا گوارا نہ کیا اور اپنی باری حضرت عائشہ کو دے دی تھی استیعاب ۲۳۶۔۲ میں یہ بھی ہے کہ حضور نے ان کو طلاق دینے کا ارادہ فرمایا تھا اور فتح الباری میں ۲۵۲۔۲ میں ... ابن سعد کی روایت سے جس کے رجال ثقہ ہیں سرسرا نقل ہوا ہے کہ حضور نے ان کو طلاق دے دی تھی۔ تب انہوں نے عرض کیا کہ میں چاہتی ہوں کہ قیامت کے دن آپ کی بیویوں کے ساتھ میرا بھی حشر ہو پھر قسم دے کہ حضور ﷺ سے پوچھا کہ کیا آپ نے کسی ناراضی کے سبب سے طلاق دی ہے؟ آپ نے فرمایا نہیں۔ اس پر انہوں نے آپ کو قسم دی کہ جوع فرمایا تو آپ نے جوع فرمایا اور انہوں نے اپنی باری حضرت عائشہ کو دے دی۔

حضرت سودہ سے بخاری و ابوداؤد سنائی میں احادیث مروی ہیں (تہذیب) سال وفات میں اختلاف ہے لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ حضرت عمر کے آخر زمانہ خلافت میں انتقال فرمایا جو غالباً ۲۲ھ ہوگا زمانہ خلافت قاروتی کے اندر ہی ان کی وفات کو نام بخاری نے بھی اپنی تاریخ میں ذکر کیا ہے اور ذہبی نے اپنی تاریخ کبیر میں آخر زمانہ خلافت میں وفات لکھی ہے وغیرہ زرقانی ۲۲۹۔۲

حضور ﷺ نے ازواج مطہرات سے فرمایا تھا کہ میرے بعد گھر میں بیٹھنا اس حکم پر حضرت سودہ نے اس شدت سے عمل کیا کہ پھر کبھی حج کے لیے بھی نہ نکلیں فرماتی تھیں حج و عمرہ تو کر چکی ہوں اب خدا کے حکم کے مطابق گھر میں بیٹھی رہوں گی۔ زرقانی ۲۲۹۔۲

حضرت عائشہ

بعثت کے چار برس بعد ماہ شوال میں پیدا ہوئیں ماہ شوال ۱۰ نبوی میں عمر ۶ سال فخر دوعالم ﷺ سے پانچ سو درہم مہر کے ساتھ مکہ معظمہ میں نکاح ہوا اور ہجرت کے بعد ۱۳ نبوی ماہ شوال ہی میں عمر ۹ سال ۶ مینہ منورہ میں رخصتی عمل میں آئی ۵ھ میں غزوہ بنی معطلق سے واپس میں ان کے ہارگم ہونے، حکم تجرم نازل ہونے اور اہلک کے واقعات پیش آئے ۹ھ میں تحريم اٹھا و تحريم کے واقعات پیش آئے ربیع الاول ۱۱ھ میں جب رحمت دوعالم ﷺ نے رفیق علی کو اختیار فرمایا تو حضرت عائشہ کی عمر ۱۸ سال تھی دو سال بعد ۱۳ھ میں آپ کے والد ماجد حضرت ابوبکر کی وفات ہو گئی آپ کی زندگی میں جنگ جمل کا واقعہ بھی بہت اہم ہے جو حضرت علی کے ساتھ پیش آیا تھا اس پر آپ کو عمر بھر افسوس رہا آپ نے امیر معاویہ کے آخری دور خلافت، رمضان ۵۸ھ میں عمر ۶۷ سال وفات پائی اور حسب وصیت جنت البقیع میں دفن ہوئیں آپ سے کوئی اولاد نہیں ہوئی آپ کو بلحاظ علم و فضل نہ صرف عام صحابیات پر بلکہ بہ استثناء چند تمام صحابہ کرامؓ پر فوقیت حاصل تھی۔ بڑے بڑے صحابی آپ سے مشکل علی مسائل میں رجوع کرتے تھے آپ کا شمار مجتہدین و مکلفین صہ میں ہوا ہے

صحابہ میں ان سے بہ کثرت روایات موجود ہیں صرف بخاری میں ان سے ۵۴ حدیث صرف مسلم میں ۶۸ اور دونوں کی متفقہ احادیث کا عدد ۱۷۷ ہے کل احادیث مرویہ کی تعداد ۳۲۱۰ بیان کی گئی ہے بعض نے کہا کہ احکام شرعیہ کا ایک چوتھا حصہ ان سے منقول ہے نہایت قانع زادہ عابدہ تھیں امیر معاویہ نے آپ کی خدمت میں لاکھ درہم بھیجے تو شام ہونے تک سب خیرات کر دیئے اور آپ نے کچھ نہ رکھا غیبت سے احتراز کرتیں اور کسی کا احسان کم قبول کرتیں شجاعت و دلیری بھی ان کا خاص جوہر تھا نماز چاشت و تہجد کا بہت اہم کر تیں تھیں اکثر روزے رکھتیں اور ہر سال حج کرنے کا بھی التزام کرتیں تھیں

ابن سعد وغیرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت عائشہ اپنے مابا نفرا امتیازات حسب ذیل بیان کیا کرتیں تھیں

(۱) - حضور ﷺ کا نکاح بجز میرے کسی کنواری سے نہیں ہوا۔

(۲) - کسی دوسری بیوی کے دونوں ماں باپ نے میرے سوا اجرت کا شرف حاصل نہیں کیا

(۳) - حق تعالیٰ نے میری براءت آسمان سے اتاری

(۴) - نکاح سے قبل حضرت جبریل ر- ثقی پڑے پر میری تصویر لائے اور حضور ﷺ کو تلا یا کر یہ آپ کی بیوی ہونے والی تھی۔

(۵) - میں اور حضور ایک برتن سے غسل کرتے تھے یہ شرف کسی اور بیوی کو حاصل نہیں ہوا۔

(۶) - حضور ﷺ رات کو نماز تہجد پڑھتے تھے تو آپ کے سامنے لیٹی ہوتی تھی اس شرف میں کوئی بیوی میری شریک نہیں ہے۔

(۷) - حضور ﷺ پر وحی اترتی تھی اس حال میں کہ وہ میرے خلاف میں ہوتے تھے یہ بھی میرے ساتھ خاص ہے۔

(۸) - حضور ﷺ کی وفات ایسے حال میں ہوئی کہ سر مبارک میرے سینہ پر تھا اور میری ہی باری کے دن ہوئی۔

(۹) - آپ کی تدفین میرے حجرے میں ہوئی۔

(۱۰) - بیویوں میں حضور ﷺ کو سب سے زیادہ محبوب تھی۔ اور میرے باپ بھی ان کو سب سے زیادہ محبوب تھے۔

(۱۱) - میں نے حضرت جبریل علیہ السلام کو دیکھا۔

(۱۲) - میرے لیے مغفرت و رزق کریم کا وعدہ کیا گیا ہے اسی طرح فضل عائشہ علی النساء کفضل الفرید علی الطعام

وغیرہ احادیث مروی ہیں (ذرقانی وغیرہ)

(۴) حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا

آپ کی ولادت بعثت نبوی سے پانچ سال قبل ہوئی جس وقت قریش خانہ کعبہ کی تعمیر میں مصروف تھے آپ نے اپنے ماں باپ اور شوہر کے ساتھ اسلام قبول کیا پہلا نکاح خنیس بن حذافہ سے ہوا تھا غزوہ بدر میں ان کی شہادت ہو چکی تو اس کے بعد ۲ یا ۳ھ میں آپ کا نکاح حضور ﷺ سے ہوا نہایت سمجھدار اور صاحب علم فضل تھیں مگر حجاج میں جزا تیزی تھی اسی لیے بعض اوقات حضور ﷺ سے دوہرہ گفتگو کرتیں اور برابر کا جواب دیتیں تھیں جس سے کشیدگی کی فوج آ جاتی تھی۔ چنانچہ صحیح بخاری میں خود حضرت عمرؓ کے ایلاء کے واقعہ میں ان باتوں کا ثبوت ملتا ہے تحریم کا واقعہ جو ۹ھ میں پیش آیا وہ بھی حضرت حفصہ اور حضرت عائشہ کے باہمی مشورہ کے بعد ہوا تھا جس سے حضور متاثر ہو گئے تھے اور آیت تحریم اتری اور ان دونوں کے مظاہرہ کرنے پر آیت ان تنوبوا الی اللہ فقد صغت قلوبكما وان تظاهرا علیہ فلا ین سے تنبیہ کی گئی اور خود حضرت عمرؓ نے اس موقع پر حضور ﷺ سے عرض کر دیا تھا کہ ارشاد ہو تو حفصہ کا سر لے کر آؤں؟ انہی ہی کسی ناگواری کے موقع پر حضور ﷺ نے ان کو طلاق بھی دے دی تھی جو ایک اور جہتی تھی جو کم سے کم درجہ کی طلاق ہے اس پر حضرت جبریلؑ نے آ کر حضور ﷺ سے کہا کہ آپ حفصہ سے رجوع کر لیں وہ صوماء و قوامہ اور آپ کی زوجہ جنت ہیں (اخر جہا بن سعد و الطبرانی برجال است)

ایک روایت میں ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا کہ حق تعالیٰ کا حکم یہی ہے کہ آپ حضرت عمرؓ پر شفقت کر کے رجوع فرما لیں ایک روایت میں ہے کہ ایک دفعہ اور بھی حضور ﷺ نے ان کو دوسری طلاق دینے کا ارادہ فرمایا تو حضرت جبرئیل نے ان کو روک دیا اور حضرت عمرؓ نے حضرت حصہ سے کہہ دیا تھا کہ ایک دفعہ تو حضور نے میری وجہ سے رجوع کر لیا ہے اگر وہ دوسری مرتبہ طلاق دیدے میں گے تو میں تجھ سے کبھی کام نہ کروں گا (زرقاتی ۲۰۳۷)

طلاق و رجوع مذکور کا ذکر استیعاب ۲۰۷۱ میں بھی ہے حضرت حصہ نے صحاح ستہ میں احادیث مروی ہیں زرقاتی میں ان کی مرویات کی تعداد ساٹھ نقل ہوئی ہے جن میں سے پانچ بخاری میں ہیں (۲۰۳۷-۳) آپ کی وفات ۳۱ھ میں عمر ۵۹ھ یا ۴۵ھ میں عمر ۶۳ سال ہوئی ہے اور ۲۷ھ میں وفات کا قول غلط ہے۔ زرقاتی ۲۰۳۸

ام المومنین حضرت زینب بنت خزيمة ام المساکین

فقراء و مساکین کو زامانہ جاہلیت ہی سے کھانا کھلانے اور ان کے ساتھ رحم و شفقت کی عادی تھیں اس لیے ام المساکین لقب ہو گیا تھا پہلے عبد اللہ بن جحش کے نکاح میں تھیں شوال ۳ھ جنگ احد میں ان کی شہادت ہوئی حاملہ تھیں شوہر کی موت کے بعد ہی اسقاطِ حمل کی صورت ہوئی اس لیے عدت جلد ختم ہو گئی اور ۳ھ کے اندر ہی ان کا نکاح حضور ﷺ سے ہوا آپ کے نکاح میں دو تین ماہ ہی رہ سکیں تھیں کہ وفات پائی حضرت خدیجہ کے بعد صرف یہی زوجہ مطہرہ تھیں جن کا انتقال حضور ﷺ کی زندگی میں ہوا ہے جبکہ بھانڈی کو باندی مانا جائے زوجہ نہیں کیونکہ ان کی وفات بھی حجۃ الوداع کے بعد آپ کے سامنے ہی ہوئی ہے زرقاتی نے حضرت زینب کی وفات ربیع الاخر ۴ھ میں لکھی ہے حضور نے ہی نماز جنازہ پڑھائی وفات کے وقت عمر تیس سال تھی۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا

قریش کے خاندان مخزوم کی چشم و چراغ تھیں نام ہند تھا ان کے والد ابو امیہ مکہ معظمہ کے مشہور مالدار و فیاض تھے اس لیے بڑی تازہ نعمت میں پلٹی تھیں آپ کا پہلا نکاح ابو سلمہ عبد اللہ بن الاسد سے ہوا تھا اور ام سلمہ کے چچا زاد اور رسول اکرم ﷺ رضاعی بھائی تھے آغاز نبوت میں اپنے شوہر کے ساتھ اسلام لائیں اور انھیں کے ساتھ حبشہ کو سب سے پہلے ہجرت بھی کی واپس آ کر دوسری ہجرت مدینہ کو کی اہل سیر نے انکو مدینہ کیلئے سب سے پہلے ہجرت کرنے والی عورت لکھا ہے اور ان کی ہجرت کا واقعہ بھی نہایت عبرت انگیز ہے وہ اپنے شوہر کے ساتھ ہجرت کرنا چاہتی تھیں لیکن ان کے قبیلہ کے مراحمات کی اس لیے ابو سلمہ ان کو چھوڑ کر مدینہ چلے گئے تھے جس کی صورت یہ ہوئی کہ حضرت ابو سلمہ نے ہجرت کے لیے اونٹ اور سامان سفر تیار کیا اور حضرت ام سلمہ وہاں جوازہ سے کواؤں پر سوار کی اور اونٹ کی ٹیکل پکڑ کر چل کھڑے ہوئے تو بخواہمیرہ حضرت ام سلمہ کے خاندان کے لوگ جمع ہو گئے اور حضرت ام سلمہ سے کہا تم ہمارے بچے کو نہیں لے جا سکتے ہم نہیں دیکھ سکتے کہ تم اس کو شہر میں در بدر لے رہی ہو، یہ بات ہماری عزت پر بند لگانے والی ہے حضرت ام سلمہ کہتی ہیں یہ یہ کہہ کر وہ انہوں نے مجھے اونٹ سے اتار کر اپنے گھر لے گئے اس پر بنو ابوالاسد ابو سلمہ کے خاندان والوں کو خفہ آیا اور انہوں نے سلمہ کو بھی اتار لیا کہ جب تم نے سلمہ کو ہی ہمارے آدمی سے چھڑا لیا تو ہم اپنے بیٹے کو ام سلمہ کے پاس نہ چھوڑیں گے اس طرح ابو ابوالاسد اور ابو سلمہ کے قبیلہ والے مجھ سے میرے بچہ کو چھڑا کر لے گئے اس کے بعد ابو سلمہ مدینہ چلے گئے اور ام سلمہ اپنے شوہر کو سب سے جدا ہو کر مکہ معظمہ رہ گئیں ۷-۸ روز تک ان کا معمول تھا کہ گھر سے نکل کر اہل جاتیں اور وہاں بیٹھ کر صبح سے شام تک رویا کرتیں اور خاندان کے لوگوں کو اس کا احساس بھی نہ ہوا یک دن اہل جات کی طرف ان کے خاندان کا ایک شخص نکل آیا اور ام سلمہ کو روٹے ہوئے دیکھا تو اس کو بیزارم آئے گھر آ کر لوگوں سے کہنا کہ اس غریب مسکینہ پر کیوں ظلم کرتے ہو تم نے بلا وجہ اس کے اور اس کے شوہر اور بچہ کے درمیان تفریق ڈال دی ہے اس کو جانے دو اس پر خاندان کے لوگوں نے

مجھ سے کہا کہ تم شوہر کے پاس جا سکتی ہو ام سلمہ کا بیان ہے اس وقت عبدالاسد نے بھی مجھے میرا بیٹا دے دیا میں ایک اونٹ پر سوار اپنے بیٹے سمہ کو گود میں لے کر تنہا ہی مدینہ طیبہ کے راستے پر چل پڑی عجم تک پہنچی تھی کہ عثمان بن ملکہ طے ہو لے ابو امیہ کی بیٹی کہاں کا ارادہ ہے؟ میں نے کہا کہ اپنے شوہر کے پاس مدینہ جا رہی ہوں پوچھا کوئی تمہارے ساتھ ہے میں نے کہا واللہ خدا اور اس کے بیٹے کے سوا کوئی نہیں ہے بولے خدا کی قسم! تم بھی شریف اور عزت والی عورت کو اس طرح تنہا سفر کے لئے نہیں چھوڑا جا سکتا پھر انہوں نے میرے اونٹ کی گیل پکڑی اور میرے ساتھ ہو لئے واللہ! عرب میں میں نے اس سے زیادہ کریم و شریف رفیق سفر نہیں دیکھا جب منزل آتی تو اونٹ کو بٹھا دیتے اور ایک طرف ہو کر کسی درخت کے پاس چلے جاتے اور اس کے نیچے سو رہتے جب روناگئی کا وقت ہوتا آتے اور اونٹ کو تیار کرتے اور مجھے سوار ہونے کا موقع دیتے کیلئے دور ہٹ جاتے اور کہتے سوار ہو جاؤ! جب میں اچھی طرح اطمینان سے سوار ہو جاتی تو پھر گیل پکڑ کر لے چلتے اسی طرح سارا سفر پورا کیا قبا پہنچ کر کہا تمہارے شوہر اس ہستی میں ہیں ان کے پاس چلی جاؤ یہ کہہ کر مکہ معظمہ کو واپس ہوئے۔

قبائیں لوگوں نے ان سے باپ کا نام پوچھا تو کسی کو یقین نہ آتا تھا کہ ایسی شریف و عزیز گھرانہ کی عورت اس طرح تنہا مکہ سے مدینہ تک چلی آئی کیونکہ شریف گھرانہ کی عورتیں اس طرح نکلنے اور سفر کرنے کی جرات نہ کرتیں تھیں جب حج کے موقع پر انہوں نے لوگوں سے ساتھ اپنے گھر کو روانہ بھجوا دیا تو سب نے یقین کیا کہ ابو امیہ کی بیٹی ہے اور سب نے انکو بڑی عزت و وقعت کی نگاہ سے دیکھا زرقانی (مسند احمد) کچھ زمانہ تک ابوسلمہ کا ساتھ رہا حضرت ابوسلمہ مشہور شہسوار تھے غزوہ بدر اور حدیث شریک ہوئے اور بھاری کے عظیم کام سے باہر چھوڑ کر بھاری الشانی ۳۲۱ھ میں وفات پائی۔

حضرت ام سلمہؓ نے آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر خبر وفات سنائی تو حضورؐ نے غصہ نصیب ان کے گھر تشریف لے گئے گھر میں کھرام چا ہوا تھا حضرت ام سلمہؓ کہتی تھیں کہ ہائے غربت میں کسی موت ہوئی!! حضور ﷺ نے فرمایا ”مصر روانہ کے لیے مغفرت کی دعا مانگو اور یہ کہو کہ خداوندان سے بہتر ان کا جانشین عطا کر“ اس کے بعد ابوسلمہ کی لاش پر تشریف لائے اور جنازہ کی نماز نہایت اہتمام سے پڑھی گئی حضور ﷺ نے ۶ گمبر میں کہیں لوگوں نے وہ پوچھی تو فرمایا کہ یہ تو ہزار گمبر کے مستحق تھے وفات کے بعد ابوسلمہ کی آنکھیں کھلی رہ گئیں تھیں حضور ﷺ نے خود دست مبارک سے آنکھیں بند کیں اور ان کی مغفرت کی دعا مانگی

حدیثی فائدہ

زرقانی ص ۲۳۹ ج ۳ میں ہے کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور اکرم ﷺ سے یہ حدیث سن رکھی تھی کہ جس مسلمان کو کوئی مصیبت پہنچے وہ یہ کہے ”اللهم اجرنی فی مصیبتی واخلفنی خیرا منھا“ (اے اللہ! مجھے اس مصیبت کے عوض اجر و ثواب آخرت عطا فرما اور اس ضائع شدہ نعمت سے زیادہ بہتر مجھے عطا فرما) تو حق تعالیٰ اس کو ضرور اس سے بہتر نعمت عطا کریں گے۔ یہ روایت ابوداؤد و سنن میں ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہی سے ہے انہوں نے ابوسلمہ کا واسطہ نہ کر نہیں کیا اور دوسری روایت مسلم و سنن وغیرہ میں اس طرح سے ہے کہ ایک دفعہ ابو سلمہ ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس آئے اور کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے ایک حدیث سنی ہے جو مجھے فلاں فلاں نعمتوں سے بھی زیادہ پسند ہے بلکہ میں نہیں سمجھتا کہ کسی چیز کے بھی برابر اس کو کہوں حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ اگر کسی کو مصیبت پہنچے اور وہ اسی وقت انا اللہ وانا الیہ راجعون پڑھے اور پھر کہے ”اللهم عندک احتسب مصیبتی هذا اللهم اخلفنی فیها بخیر منھا“ (اے اللہ! اس مصیبت کا اجر و ثواب آپ ہی کی بارگاہ سے طلب کرتا ہوں، اے اللہ! اس ضائع شدہ نعمت سے بھی بہتر مجھے عطا فرما) تو حق تعالیٰ اس کو وہ زیادہ خیر و نفع ضرور عطا کریں گے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بیان کرتی ہیں کہ جب میرے شوہر ابوسلمہؓ کا انتقال ہوا تو میں نے انا اللہ پڑھی اور اللہم عندک احتسب مصیبتی هذا بھی کہا لیکن میرا دل آمادہ نہ ہوا کہ آگے کا جملہ اللهم اخلفنی فیها بخیر منھا

بھی کہوں کیونکہ میں نے اپنے دل میں کہا کہ ابوسلمہؒ سے بہتر مجھے مسلمانوں میں سے کون مل سکتا ہے؟ محدثین نے لکھا کہ ان کا یہ خیال عام مسلمانوں کے لحاظ سے تھا، ان خاص کے لحاظ سے نہیں تھا جن کو وہ یقیناً ابوسلمہؒ سے بہتر جانتی تھی، کیونکہ ان کے کمال علم و عقل سے بعید ہے کہ وہ ابوسلمہؒ کو بالکل سارے ہی مسلمانوں سے افضل سمجھتی ہوں، ایک روایت میں یہ ہے کہ جب میں ارادہ کرتی کہ وہاں دلسی خیر منہا کہوں تو دل روک دیتا کہ ابوسلمہؒ سے بہتر کون ہے؟ (جس کا تو ارادہ کرے گی) (ابن ماجہ کی روایت میں یہ ہے کہ جب میں ارادہ کرتی کہ کہوں اے اللہ! اس کے عوض میں اس سے بہتر عطا کر دوں تو دل کہتا کہ ابوسلمہؒ کا بہتر بدل تجھے کہاں مل سکتا ہے؟ ان روایات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ رکاوٹ اس فکر کو کہنے سے تھی وہ اپنے لحاظ سے بھی تھی کہ میری حیثیت کے لحاظ سے جو مل سکتا ہے وہ یقیناً ابوسلمہؒ سے بہتر نہ ملے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے بعد زرقانیؒ میں ہے کہ ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہی نے کہا، پھر میں نے وہ کلمہ بھی کہہ دیا اور حق تعالیٰ نے مجھے ابوسلمہ کے بدل میں اپنے حبیبِ مکرم حضور ﷺ کو عطا فرما دیا بظاہر یہ کلمہ مذکور کہنے پر حضور اکرم ﷺ نے اس تازہ ارشاد نے آمادہ کر دیا، جو آپ ﷺ نے تعزیت کے موقع پر تلقین فرمایا اور اس وقت ہی حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے یہ کلمہ ادا کیا ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

زواجِ نبوی: عدت گزار جانے پر نقل ہے کہ حضور ﷺ کی طرف سے نکاح کا پیغام لے کر حاطب بن ابی بلتعہ گئے تو ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے انکار کر دیا، حضرت ابوبکر صدیقؓ گئے تو آپ نے انکار کر دیا، حضرت عمرؓ کو عدت طہر آیا اور کہا کہ تم رسول اللہ ﷺ کے پیغام کو رد کرنے کی جرات کر رہی ہو؟ اس پر ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ تم غلط سمجھے ہو، رسول اکرم ﷺ کے پیغام کے لئے تو مر جا رہا ہے، مگر میرے لئے تین رکاوٹیں ہیں، ایک تو مجھ میں غیرت کا مادہ بہت زیادہ ہے (دوسری بیویوں کے ساتھ باہر مشکل ہوگا) دوسرے میرے بچے ہیں، (ان کی پرورش کا بار کسی پر ڈالنا مناسب نہیں سمجھتی) تیسرے یہاں (مدینہ طیبہ میں) میرے اولیاء میں سے کوئی نہیں ہے جو میرے نکاح کا متولی ہوگا (بڑے خاندانوں میں بغیر ولی یا سرپرستوں کی موجودگی کے نکاح کرنا مایوس تھا)

یہ سب تفصیل جواب حضور اکرم ﷺ کو معلوم ہوا تو خود بہ نفس نفیس حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے گئے اور فرمایا: کہ غیرت کے بارے میں تو مجھے خدا سے امید ہے کہ یہ رکاوٹ جاتی رہے گی (دوسری روایت میں ہے کہ میں جلد ہی دعا کروں گا کہ خدا اس کو دور کر دے) چنانچہ آپ ﷺ نے دعا فرمائی اور اس کی برکت سے ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا دوسری بیویوں کے ساتھ اس طرح رہیں کہ غیرت کے برے جذبہ کا کبھی شائبہ بھی نہ دیکھا گیا (اور بچوں کے لئے خدا کا فی ہے، دوسری روایت میں ہے کہ بچوں کا معاملہ خدا کے سپرد کر دو، وہ نکالت کریں گے اور رہی اولیاء کی بات تو تمہارے اولیاء میں سے کوئی بھی حاضر و غائب مجھے ناپسند نہ کرے گا اور سب ہی اس معاملہ سے راضی ہوں گے یہ سن کر حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے بیٹے عمرؓ سے کہا: اے ابو! میں ان کا نکاح رسول خدا ﷺ سے کر دو۔

حاصل حالات: (۱) غزوہ خندق کے موقع پر اگرچہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا خود شریک تھیں تاہم اس قدر قرب تھیں کہ وہ خود آپ ﷺ کی گفتگو اچھی طرح سنی تھیں اور فرماتی تھیں کہ مجھے وہ وقت اچھی طرح یاد ہے کہ سیدنا مبارک غبار سے اٹا ہوا تھا اور آپ ﷺ لوگوں کو انیٹیں اٹھا اٹھا کر دے رہے تھے کہ وہ نہ نماز بن یا سر پر نظر پڑی اور فرمایا: افسوس! ابنِ سبہ! تجھے ایک باغی گردہ قتل کرے گا۔“ (مسند احمد ۲۹: ۶)

(۲) حاضرہ یعنی قرطہ ۵۵ کے موقع پر ابوبکرؓ سے ایک نفرض ہوگئی تھی اور انہوں نے نام ہو کر اپنے آپ کو ستونِ مسجد نبویؐ سے باندھ لیا تھا، جب ان کی توبہ قبول ہوئی تو رسول اکرم ﷺ سے معلوم ہونے پر حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ہی ان کو قبولِ توبہ کی بشارت سنائی تھی (زرقانی ۱۵۳: ۲)

(۳) صلح حدیبیہ میں سب لوگ صلح کی گری ہوئی شرائط اور مسلمانوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے دل شکستہ تھے نبی اکرم ﷺ نے ان کو قربانی کر کے احرام سے نکل جانے کا حکم دیا تو کوئی بھی قیاس ارشاد لئے آنا نہ ہوا، اس پر حضور اکرم ﷺ کو یزیدؓ لنگر لائن ہوئی اور

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے جا کر شکایت کی، انہوں نے فرمایا آپ ﷺ کسی سے کچھ نہ فرمائیں بلکہ باہر نکل کر خود قربانی کریں اور احرام اتارنے کے لئے ہال منڈوائیں۔ آپ ﷺ نے ایسا ہی کیا تو سب کو یقین ہو گیا کہ یہی آسانی فیصلہ ہے اور اسی کو بے چون و چرا مان لیتا ہے، پھر تو سب نے اس طرح قبیل ارشاد کی کہ ایک دوسرے پر سہکتے رہا تھا (بخاری شریف)

امام الحرمین کا قول ہے کہ صنف نازک کی پوری تاریخ میں، اصابت رائے کی ایسی عظیم الشان مثال پیش نہیں کی جا سکتی۔ (۳) جوہر الوداع ۱۰۷ھ میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا طلیل تھیں، ان کا غلام اونٹ کی مہربان تھا ہے ہوئے انہیں لے جا رہا تھا، حضور ﷺ نے فرمایا ”جب مکا تب غلام کے پاس بدل کتابت ادا کرنے کے لائق ماں موجود ہو تو اس سے پردہ ضروری ہو جا ہے“ (مسند احمد) اس سے معلوم ہوا کہ جب ازواج مطہرات کے لئے اور وہ بھی اپنے زرخیز غلام سے پردہ کا اہتمام ضروری ہے تو غیروں سے کتنی زیادہ اس کا اہتمام ہونا چاہیے۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی سنہ وفات میں کافی اختلاف ہوا ہے جس کو زرقانی نے ص ۳۴۱ ج ۳ میں نقل کیا گیا ہے صاحب الموہب علامہ قسطلانی نے ۵۹ھ کو صبح قرار دیا، امام بخاری نے تاریخ کبیر میں ۵۸ھ ۶۱ھ کے دو قول ذکر کئے، ہجرى نے ۶۰ھ کو صبح قرار دیا، تقریب میں ابراہیم جزینی کے قول ۶۲ھ کو صبح کہا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

عمر کا اندازہ کم و بیش ۸۰ کا ضرور ہے اور بظاہر برسی ازواج مطہرات میں سے آخر میں فوت ہوئیں ہیں۔

حضور اکرم ﷺ سے ان کی کوئی اولاد نہیں ہے اور پہلی اولاد یہ ہیں (۱) سلمہ جو حبش میں پیدا ہوئے تھے اور حضور اکرم ﷺ نے ان کا نکاح حضرت حمزہ کی صاحبزادی امہ سے کر دیا تھا۔ (۲) عمر، جو حضرت علیؓ کے زمانہ خلافت میں فوس و بحرین کے حاکم رہے (۳) درہ، بخاری میں ان کا ذکر آیا ہے (۴) زینب، پہلا نام برہہ، حضرت ﷺ نے زینب رکھا۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے صحاح ستہ میں روایت ہیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی طرح ان کا پایہ بھی کثرت روایت میں بلند ہے ۳۷۸ روایات کس ثبوت ہوا ہے، حضور ﷺ کی حدیث سننے کی بے حد مشاق رہتی تھیں، ایک دفعہ ہال گندھواری تھیں کہ حضور ﷺ کے قلمبندی کی آواز سنی، مشاہد سے کہا کہ جلدی کر: اس نے کہا ابھی کیا جلدی ہے، ابھی تو حضور ﷺ نے صرف بابہا الناس کہا ہے، بولیں کیا خوب ہم آدمیوں میں نہیں؟ اس کے بعد خود ہال باندھ کر اٹھ کھڑی ہوئیں اور پورا خطبہ کھڑے ہو کر سنا (مسند احمد) قرآن مجید بھی بہت اچھا پڑھا کرتی تھیں اور حضور ﷺ کے طرز پر پڑھ سکتی تھیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے آلیا زہیر کو خبر دی تھی کہ رسول اکرم ﷺ نے ان کے پاس دو رکعت عصر کے بعد پڑھی ہے اس لئے آل زہیر بھی پڑھنے لگے لیکن زید بن ثابت نے کہا کہ ہم کو اس بارے میں زیادہ معلوم ہے، کہ حضور ﷺ نے ایک دفعہ یہ دو رکعت اس لئے پڑھی تھی کہ ایک وفد سے گفتگو کے بعد ظہر کی دو رکعت روٹی تھی، وہی عصر کے بعد آپ نے پڑھی تھی۔ (فتح الباری ص ۲۹۳ ج ۱ ص ۱۷۷) (باب وفد عبد القیس) میں یہ بھی ہے کہ حضرت ابن عباس وغیرہ نے کریم کو حضرت عائشہؓ کے پاس اسی مسند کی تحقیق کیسے بھیجا تو انہوں نے فرمایا کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے دریافت کرو، تو حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے پورا واقعہ (زید بن ثابت) کی طرح بیان کر کے فیصلہ فرمایا کہ عصر کے بعد کوئی نفل نماز نہیں ہے اس واقعہ سے ان کے فضل و کمال کا اندازہ ہو سکتا ہے، حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نہایت زہادانہ زندگی گزارتی تھی، ایک مرتبہ ہار پہنا جس میں کچھ سونا بھی شامل تھا، حضور ﷺ نے اعراض کیا تو اس کو اتار ڈالا۔

ایک مرتبہ چند خیرات جن میں عورتیں بھی تھیں ان کے گھر آئے اور الحاج سے سوال کیا ام عیسیٰ نے ان کو (الحاج کی وجہ سے) ڈانٹا تو حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا: ”ہم کو اس کو حکم نہیں ہے اس کے بعد لوٹنے سے کہا کہ ان کو کچھ دے کر رخصت کرو، کچھ نہ ہوتا ایک

ایک چھوہا رہی ان کے ہاتھ پر رکھ دو (استیجاب) حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور ﷺ کے موئے مبارک حرم کاجع کر کے رکھ چھوڑے جن کی وہ لوگوں کو زیارت کرائی تھیں۔ (مسند احمد)

(۷) حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا

آپ کی کنیت ام الکرم تھی۔ والدہ کا نام امیہ تھا، جو چدر رسول اکرم ﷺ عبدالمطلب کی بیٹی تھیں اس بنا پر حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور ﷺ کی حقیقی چھوہ بھی زاویہ بن گئی، وہ نبوت کے ابتدائی دور میں اسلام سے مشرف ہوئیں، آنحضور ﷺ نے ان کا نکاح اپنے آزاد کردہ غلام زید بن حارثہ سے جو حضور ﷺ کے چھتی بھی تھے کر دیا تھا، یہ نکاح اسلامی مساوات کی نہایت نمایاں مثال ہے کہ قریش خصوصاً خاندان ہاشم کا مرتبہ تو لیت کعبہ کی وجہ سے ساری دنیائے عرب میں بلند تر سمجھا جاتا تھا حتیٰ کہ کوئی غیر قریش ہاشمی عرب بادشاہ بھی ان کے کسی فرد کی ہمسری کا دعویٰ نہیں کر سکتا تھا اس کے باوجود چونکہ اسلام نے تقویٰ کو بزرگی و بڑائی کا سب سے بڑا معیار قرار دے دیا تھا اور اس کے مقابلہ میں بغیر تقویٰ کا محض نسی اودام و فخر کا جاہلیت کا شعار قرار دے دیا تھا، حضور ﷺ نے اس نکاح میں کوئی تامل نہیں فرمایا، پھر تعلیم مساوات کے علاوہ یہ بڑی غرض بھی تھی کہ زید ان کو کتاب و سنت کا علم سکھائیں گے، جیسا کہ اسد الغابہ ص ۳۶۳ ج ۵ میں ہے، یہ دوسری بات ہے کہ حرا جوں کے فطری عدم تناسب اور دوسری خارجی وجہ کے تحت حضرت زینب و زید میں تعلقات کی خوشگوار نہ ہو سکی اور شکوہ و شکایت و شکر و تحنی کا سلسلہ دراز ہوتا چلا گیا تا آنکہ حضرت زید نے حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنے جھگڑوں اور حضرت زینب کی زبان درازی وغیرہ کی شکایت ظاہر کی اور طلاق دینے کا ارادہ کیا حضور ﷺ نے ان کو بار بار سمجھاتے رہے کہ طلاق نہ دیں مگر مجبوراً طلاق تک نبوت بقی تھی، زرقانی میں ہے کہ طلاق کی وجہ یہ بھی تھی کہ زید کو حضرت زینب کا باوجود زید ہونے کی اپنے شرف نسب و حسب کی وجہ سے ہر وقت بڑائی کا اکتہار و احساس کھل گیا تھا۔ جب وہ مطلقہ ہو گئیں تو حضور ﷺ نے ان کی دلجوئی کیلئے ان سے خود نکاح کرنا چاہا لیکن عرب میں چونکہ حنفی کو اہمی بننے کے برابر سمجھا جاتا تھا اس لئے عام لوگوں کے خیال سے آپ ﷺ تامل فرماتے تھے، خدا کو یہ بات پسند نہ ہوئی کہ آپ ﷺ ایک جائز امر میں رسم جاہلیت کی وجہ سے تامل کریں، لہذا حضور ﷺ نے حضرت زید ہی کو حضرت زینب کے پاس پیغام لے کر بھیج دیا، زید ان کے گھر گئے تو وہ آٹا گوندہ رہی تھی پیغام اس شان سے دیا کہ ان کی طرف سے پیٹھ پھیر کر ایک طرف کو کھڑے ہو گئے اور کہا کہ رسول اکرم ﷺ کا پیغام نکاح لایا ہوں، زرقانی میں ہے کہ یہ طریقہ ان کا بوجہ غایت درجہ وقوف تھا ورنہ اس وقت تک پردہ کا حکام بھی شائستہ تھے۔ حضرت زینب نے جواب دیا کہ میں بغیر استخارہ خداوندی کے کوئی راز نہ قائم نہیں کر سکتی اور اپنے گھر کی مسجد میں نماز کے لئے کھڑی ہو گئیں، ادھر حضور ﷺ پر وحی نازل ہوئی کہ ہم نے آپ ﷺ کا نکاح خود ہی کر دیا ہے (دنیا میں نکاح کرنے کی ضرورت نہیں) چنانچہ اس وحی کے بعد حضور ﷺ حضرت زینب کے پاس بلاستیدان وغیرہ بے تکلف چلے گئے اور کئی سو آدمیوں کو طعام دیا ویرہ بھی کھلایا، یہ بھی آتا ہے کہ جب حضرت زینب کو اس نکاح کی خبر ملی تو سجدہ میں گر گئیں۔

منافقین کے طعن کا جواب

صاحب المصاب نے لکھا کہ جب رسول اکرم ﷺ کا حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح ہوا تو منافقین اور بعض دوسرے

لے زرقانی میں ہے کہ یہ بھی حضور ﷺ کے خصائص میں سے تھا کہ آپ ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے اختیار دیا تھا کہ نکاح جس سے چاہیں کر سکتے تھے۔ طبری میں اس سبب صحیح مروی ہے کہ حضور ﷺ نے نکاح کیلئے کہنا سمجھا کہ تو وہ یہ سمجھ کر خود آپ ﷺ ہی اپنا نکاح کریں گے خاموش ہو گئیں مگر جب معلوم ہوا کہ حضرت زید سے کریں گے تو مخالفانہ کر دیا اور استغلاف کیا کہا کہ میں اس سے حسب میں بہتر ہوں، اس پر امتیازی نہ ہو، وہاں کلام لعموم و لاموضع آیا ہے۔ اس پر وہ راہی ہو گئیں اور پیغام مذکور قبول فرمایا (زرقانی ص ۳۶۵ ج ۳)

لوگوں نے اس پر اعتراض کیا کہ آپ ﷺ کی شریعت نے تو بیٹے کی بیوی کو حرام قرار دیا ہے تو پھر آپ ﷺ نے اپنے بیٹے زید کی بیوی سے نکاح کیوں کیا؟ اس پر آیت مہکان محمد اباء احد من رجالکم اتی کر رسول ﷺ تم میں سے کسی کے نسل باپ نہیں اور تم سب کے لحاظ سے جو ان کا اہم ترین و قریبی رشتہ خدا کے رسول اور خاتم النبیین ہونے کا رشتہ ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی کا قول ہے کہ اس آیت سے حق تعالیٰ نے منافقین وغیرہم کے دلوں کا وہ روگ مٹایا ہے جس کے تحت وہ حضرت زید کی بیوی حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے حضور ﷺ کے نکاح پر عجب چینی کرتے تھے اور آیت کا سارا زور اس کی حضرت زید کی نبوت کی نفی پر ہے، اور یہ حقیقت بھی ہے کہ آپ ﷺ ان سب مخالفین و معاصرین میں سے کسی کے بھی نسبی باپ نہیں تھے لہذا آیت کا مقصد سرے سے یہ ہے ہی نہیں کہ آپ ﷺ کے اولاد نہیں تھی۔ تاکہ یہ تاویل کی جائے کہ آپ کے بیٹوں کی وفات نزول آیت مذکورہ کے وقت سے قبل ہو چکی تھی، اور نہ حسن و حسین کے بارے میں اس جواب دہی کی ضرورت ہے کہ وہ آپ ﷺ کے نہیں بلکہ آپ ﷺ کی صاحبزادی کے بیٹے تھے جس نے ایسا سمجھا اور جواب دہی کی اس نے بنوۃ کے معنی میں غیر مقصود و مرد تاویل کی۔

علامہ زرقانی نے تحقیق مذکورہ نقل کر کے لکھا کہ یہ نہایت عمدہ تفسیر تقریر ہے جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ طعن کرنے والے صرف منافقین ہی نہ تھے۔

مفاخر حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا

حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا دوسری ازواج مطہرات کے مقابلہ میں چند باتوں کی وجہ سے فخر کرتی تھیں جو یہ ہیں۔

(۱) تم سب کے نکاح تمہارے باپ بھائیوں نے کئے ہیں اور میرا نکاح حق تعالیٰ جل ذکرہ نے سات آسمانوں پر کیا ہے۔

(۲) میرے نکاح کے سلسلہ کے تمام انتظامات حضرت جبرائیل علیہ السلام نے انجام دیے ہیں۔

(۳) میرے دادا اور حضور ﷺ کے دادا ایک ہیں۔ دوسری خصوصیات نکاح مذکور کی یہ ہیں

(۱) جاہلیت کی ایک قدیم رسم اس سے من گنی کہ حنفی اصل بیٹے کے حکم میں ہے۔ (۲) مساوات اسلامی کی ایک بڑی نظیر عمل قائم

ہوئی کہ آ زاد و غلام کا مرتبہ برابر ہے۔ (۳) اسی نکاح کے موقع پر پردہ کے احکام جاری ہوئے اور حضور ﷺ نے درود و ملت پر پردہ لٹکا دیا لوگوں کو گھر کے اندر آنے جانے کی ممانعت ہو گئی یہ ذی قعدہ ۵ھ کا واقعہ ہے۔ (۴) صرف یہ نکاح وحی الہی کے ذریعہ منعقد ہوا۔

(۵) حضور ﷺ نے اس نکاح کے بعد اہتمام و تکلف سے ولیمہ کی سنت ادا فرمائی جس میں تین سو یا زیادہ لوگوں نے کھانا کھایا نیز

کھانے کے وقت حضور ﷺ نے دس دس آدمیوں کی ٹولیاں بنا کر کھانا کھلایا تھا یہ پہلے معلوم ہو چکا کہ ازواج مطہرات میں حضرت عائشہ کو

اپنے علم و فضل اور عقل و دانش کی برتری کے سبب خاص اور نمایاں مرتبہ حاصل ہوا تھا اور اسی لئے وہ حضور اکرم ﷺ کو سب سے زیادہ محبوب

بھی تھیں۔ لیکن ان خصوصیات میں حضرت ام سلمہ اور حضرت زینب کا مرتبہ بھی خاص بلند اور نمایاں معلوم ہوتا ہے چنانچہ حضرت ام سلمہ کا واقعہ

صلح حدیبیہ کے موقع کا اوپر ذکر ہو چکا ہے اور حضرت زینب کے تحقق خود حضرت عائشہ نے فرمایا ازواج میں وہی عزت و مرتبہ میں میرا

مقابلہ کرتی تھیں یہ جملہ حضرت عائشہ نے ایک کے واقعہ میں کہا کہ باوجود اس مقابلہ یا رقابت کے بھی حضرت زینب کے درجہ و ذہن کا یہ عالم

تھا کہ جب بھی رسول اکرم ﷺ ایک کی گرم بازاری کے دور میں حضرت زینب سے میرے بارے میں دریافت کرتے کہ تم نے بھی کوئی

بات عائشہ کی دیکھی یا سنی ہے؟ تو وہ یہی فرماتی تھیں کہ یا رسول اللہ! میرے آنکھ کا کمان کسی بھی نا زبانیات سے سننے دیکھنے سے قطعاً نا آتش ہیں

واللہ میں تو عائشہ کے بارے میں بجز خیر و بھلائی کے کچھ نہیں جانتی۔ حضرت عائشہ فرمایا کرتی تھیں کہ خدا کے درجہ نے زینب کو محفوظ کر لیا کہ

میرے بارے میں کوئی بات بھی کہی نہ کی حالانکہ وہ رواجی زندگی میں میرے مقابلہ میں ڈٹ جایا کرتی تھیں۔

حضرت عائشہؓ ہی یہ بھی فرمایا کرتی تھیں کہ حضرت زینبؓ کی بہن جنت تک اس اہتمام کی بات کو دوسرے سے نقل کر دیا کرتی تھیں اور انہوں نے کوئی احتیاط اس معاملہ میں نہ کیا جس کے سبب وہ بھی شریک گناہ نہ بنیں۔ (بخاری حدیث الا لک ۵۹۶)

حضرت زینب کا خاص واقعہ

یہاں حضرت زینب کا بھی ایک خاص واقعہ لکھنے کے لائق ہے جو امام بخاری نے اپنی صحیح باب من اهدی الی صاحبہ و تعوی بعض نساء ہ دون بعض "۳۵۱" میں ذکر کیا ہے۔ حضرت عائشہ روایت کرتی ہیں کہ ازواج مطہرات کے دو حزب (ٹولے) تھے ایک میں خود عائشہ، حصہ ہمنہ اور دوسرے میں ام سلمہ و دوسری سب ازواج تھیں مسلمانوں کو چونکہ یہ معلوم تھا کہ حضور ﷺ کو عائشہ سے زیادہ محبت ہے اس لئے جو شخص بھی ہدیہ کوئی چیز حضور ﷺ کے لیے بھیجے گا ارادہ کرتا تو اس میں دیر کر کے بھی کوئی شے کرنا کہی دن بھیجے جس دن میں آپ حضرت عائشہ کے گھر ہوتے تھے، ایک دفعہ ام سلمہ کی ٹولی نے ام سلمہ سے کہا کہ تم رسول اللہ ﷺ پر زور دے کر آپ سے یہ ہدایت لوگوں کو کرادو کہ وہ ہدیہ بھیجے میں اس خاص طریقہ کو ترک کر دیں اور آپ کی خدمت میں ہر جگہ ہدیہ بھیجے گا طریقہ اختیار کریں حضرت ام سلمہ نے اس تجویز کے موافق حضور ﷺ سے بات کی تو حضور نے اس کا کچھ جواب نہ دیا سب نے پوچھا کہ کیا نتیجہ ہاتو ام سلمہ نے کہا کہ آپ نے خاموشی اختیار فرمائی۔ انہوں نے کہا اچھا! پھر دوسرے وقت بات کرتا حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں کہ جب میری باری میں حضور ﷺ پھر تشریف لائے تو میں نے پھر وہی بات دہرائی مگر اس دفعہ بھی آپ خاموش ہو گئے پھر سب نے پوچھا تو ام سلمہ نے یہی بتلایا انہوں نے کہا کہ پھر بات کرادو اس مرتبہ کچھ نہ کچھ جواب ضرور حاصل کرنا حضرت ام سلمہ کا بیان ہے کہ میں نے تیسری مرتبہ پھر وہی بات کہی تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم مجھے عائشہ کے بارے میں تکلیف مت دو میرے پاس وہی اہلی صرف اسی کے پاس آئی ہے جب کہ میں اور وہ ایک ہی لحاف چادر اکٹیل میں ایک جگہ تھے اس کے سوا کسی بیوی کو یہ خاص نصیحت و شرف حاصل نہیں ہے ام سلمہ کہتی ہیں کہ میں نے یہ سن کر فوراً عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! میں خدا کی جناب میں تو یہ کرتی ہوں اور آپ کی ایذا دہی سے ہٹا دیتی ہوں اس کے بعد ان سب ازواج نے حضرت فاطمہ کو بلا کر اپنی تجویز ان کے سامنے رکھی اور ان کو حضور ﷺ کے پاس پیغام دے کر بھیجا کہ ہم سب کی طرف سے حضور ﷺ کو خدا کی قسم دے کر بہت ابلی بکر عائشہ کے بارے میں عدل برتنے کی درخواست کریں حضرت فاطمہ نے بھی حضور ﷺ سے اس بارے میں گفتگو کی تو آپ نے فرمایا کہ بیٹی کیا تم کو وہ بات پسند نہیں؟ جو مجھ کو پسند ہے۔

عرض کیا کیوں نہیں، پھر وہ بھی ٹوٹ گئیں اور جا کر ان سب کو سارا قصہ سنایا انہوں نے کہا کہ آ پھر ایک مرتبہ جائیں حضرت فاطمہ نے انکا فرمادیا اس کے بعد انہوں نے حضرت زینب بنت جحش کو آ مادہ و تیار کر کے بھیجا اور انہوں نے بڑی دلیری سے گفتگو کی اور پوری شدت سے یہ مطالبہ پیش کر دیا کہ آپ کی بیویاں خدا کا واسطہ دے کر بہت ابلی قافہ عائشہ کے بارے میں عدل کی خواستگار ہیں انہوں نے اپنی تقریر کے دوران جوش میں آواز بلند کرتے ہوئے حضرت عائشہ پر کچھ زبانی جملے بھی کہے حضرت عائشہ ایک طرف چنبلی ہوئی سب کچھ سختی کر رہیں اور اس عرصہ میں حضرت کے چہرہ انور کی طرف ہنستی رہیں کہ آپ پر ان باتوں کا کیا اثر ہوتا ہے حضور ﷺ نے کئی بار حضرت عائشہ کی طرف دیکھا کہ آ بادہ بھی کچھ جواب دینا چاہتی ہیں یا نہیں اس لئے جب حضرت زینب سب کچھ کہہ کر خاموش ہو گئیں تو حضرت عائشہ نے نہایت پر زور جوابی تقریر کر کے حضرت زینب کو لا جواب کر دیا جس پر حضور ﷺ نے حضرت عائشہ کی طرف دیکھا اور ان کی تقریر و حسن جواب کی داد دیتے ہوئے فرمایا کیوں نہ ہو یہ واقعی ابو بکرؓ کی بیٹی ہے۔

امام بخاری کا طرز فکر

امام بخاری کے سامنے چونکہ احکام فقہ و عبادت کی اہمیت زیادہ ہے اس لیے انہوں نے اس حدیث کو کسا شرت نبوی کا اگلی باب قائم

کر کے نہیں ذکر کیا بلکہ یہ کہ باب میں لکھا ہے لیکن ہماری نظر میں چونکہ عبادات و عقائد و معاملات کی طرح معاشرت و اخلاق کی اہمیت بھی زیادہ ہے اس لئے ایسے مواقع میں معاشرت و اخلاق نبویہ کو زیادہ نمایاں کر کے پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں تاکہ زندگی کے ہر شعبہ میں حضور اکرم ﷺ کی زندگی کا اتباع کیا جاسکے اور اس سے روشنی ملی جائے۔

حدیث طویل کے فوائد و حکم

بخاری شریف کی اس طویل حدیث سے بہت سے اہم سبق حاصل ہوئے جن کی طرف اشارہ کرونا مناسب ہے۔

(۱) کسی بڑے آدمی کو کسی خاص معاملہ میں توجہ دلائی ہو تو اس کے لیے معقول ذرائع و وسائل سے کام نکالنا چاہیے اور اس بڑے آدمی کے ساتھ پوری طرح حسن ظن رکھنا چاہیے معاملہ بظاہر نمایاں اہم تھا خیال ہوتا تھا کہ خدا کے رسول اعظم عدل کی پوری رعایت نہیں فرما رہے ہیں اسی لیے حضرت ام سلمہ نے وکالت و سفارت قبول کر لی اور اس کا حق ایک مرتبہ نہیں تین بار ادا کیا حضرت فاطمہ نے بھی معاملہ کی عظمت و معقولیت کا احساس کر کے وکالت اختیار کی مگر وہ بھی عظمت و رسالت اور والدہ معظمہ کی جلاست قدر کے سامنے خاموش ہو گئیں حضرت زینب زیادہ جری و بے باک تھیں اس لیے جب تک وہ بدو پیچہ کر گفتگو نہ کر لی اور سارے جوابات نہ سن لیے ان کو ٹپلی نہ ہوئی۔

(۲) حضور ﷺ کا جواب پہلے ہم راہ اور پھر کھل کر سامنے آیا نہایت معقول تھا کہ جب خدا نے حضرت عائشہ کو اتنی بڑی قدر و عظمت بخش دی کہ اس کی عظیم ترویج ان کے خلاف میں آئی اور سنی تو ان کے اس عظیم امتیاز کو کس طرح نظر انداز فرما دیں اور لوگ اگر ان کی عظمت اور اس عظمت کی وجہ سے حضور ﷺ کے ان کے ساتھ تعلق و محبت کا لحاظ کر کے یہ بھیجے میں امتیاز برتتے ہیں تو اس معقول احساس کو رد کرنے کا جواز کیا ہو سکتا ہے؟ اس لئے حضور علیہ السلام تو مختصر مگر صحیح و صاف جواب پہلے ہی دے چکے تھے۔ تاہم جب حضرت زینب نے مناظرہ کا رنگ پسند کیا اور بحث کو کھول دے کر دوسرے جواب بھی سینے چاہے تو رحمت و دعا عالم ﷺ کے خلق کریم نے اس کو بھی گوارہ فرمایا حضرت عائشہ کی جن بشری کمزوریوں پر حضرت زینب نے ویدارک کئے ہوں گے ان کی تفصیل نہیں آئی نہ حضرت عائشہ کے جوابات روشنی میں آئے لیکن حضور ﷺ کے اپنے فیصلہ سابق کو نہ بدنے سے یہی ثابت ہوا کہ جس بات کو سب لوگوں نے معقولیت کے ساتھ اختیار کر لیا ہے اس کو بدلوانے کا حکم کرنے کی کوئی وجہ جواز نہیں ہے بظاہر پھر ازواج مطہرات نے بھی حضرت ام سلمہ کی طرح اپنی غلطی کا احساس کر لیا ہوگا اس کے بعد کسی کوئی آواز اس قسم کی نہیں اٹھی اور اس سے ان کی نہ صرف کمال عقل و فہم کا پتہ چلتا ہے بلکہ شریعت و شارع علیہ السلام کے سامنے تسلیم و انقیاد کے معین پرچہ بدو وجود بھی ثابت ہوتا ہے رضی اللہ عنہ و رضین عنہ

فضائل و اخلاق

حضرت زینب سے صحاح ستہ میں روایات ہیں اگرچہ بہت کم ہیں کیونکہ روایت کم تھیں صوماء بہت روزے رکھنے والی اور قوامہ بہت نمازیں پڑھنے والی تھیں حضرت عائشہ سے مسلم شریف میں ہے کہ میں نے کوئی عورت زینب سے سب سے زیادہ دیندار زیادہ پرہیزگار زیادہ راست گفتار زیادہ فیاض حتیٰ و میر چشم اور خدا کی رضا جوئی میں سعی کرنے والی نہیں دیکھی۔ فقط مزاج میں ذرا عجزی ضرورت تھی جس پر ان کو بہت ہی جلد ندامت بھی ہو جاتی تھی یا فہمہ جلد اتر جاتا تھا چیزیں مزاج ہی کی بات تھی کا استیجاب ۳۳ ج ۳ میں ہے ایک دفعہ انہوں نے ام المؤمنین حضرت صفیہ کے بارے میں وہ یہودیہ کہہ دیا حضور ﷺ کو یہ بات پہنچی تو تو طبع مہارک پر بڑی گرانی ہوئی اور اس کی وجہ سے ماہ ذی الحجہ ماہ محرم اور کچھ دن صفر کے ان سے ترک تعلق رکھا پھر بدستور اچھے تعلقات رہے ان کی فیضی ضرب المثل تھی خود اپنے دست مہارک و بازو سے معاش پیدا کرتی تھیں اور اس کو خدا کی راہ میں صرف کر تھیں حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ جب حضرت زینب کا انتقال ہوا تو مدینہ کے فقراء و مساکین بے چین ہو گئے اور گھبرائے۔ ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے ان کا سالانہ فقہ بارہ ہزار درہم بھیجا تو انہوں نے اس پر کپڑا

دیا اور بزرگوار حضرت رافع کو حکم دیا میرے خاندانی رشتہ داروں اور قبیلوں کو تقسیم کرو۔ بزرگ کہہ کہ ہمیں بھی کچھ حق دے دو۔ فرمایا کپڑے کے نیچے کچھ ہے تم لے لو ہر سال اسی طرح خیرات کرو یا کرتیں ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کو یہ بات معلوم ہوئی تو وہ ایک ہزار درہم خود لے کر ان کے پاس گئے حضرت زینبؓ نے اس کو بھی فوراً تقسیم کر دیا اور دعا کی کہ خداوند! اس کے بعد عمر کی عطا شدہ نیچے۔ چنانچہ اسی سال کے آخر میں ۲۹ھ میں انتقال فرمایا عمر ۵۳ سال کی ہوئی۔ واندی نے لکھا ہے کہ حضور ﷺ کے نکاح کے وقت ان کی عمر ۳۵ سال تھی عام روایت ۳۸ سال ہے۔

آں حضرت ﷺ نے ازواج مطہرات سے فرمایا تھا اسرار عکس لحولہابی اطول لکن بد (تم میں سے میرے ساتھ جلدوے ملے گی اس کا ہاتھ لبا ہوگا استعارۃً اس سے فیاضی و سخاوت کی طرف اشارہ تھا جس کو ازواج مطہرات بحقیقت سمجھیں چن چپوہ باہم اپنے ہاتھوں کو ناپا کرتیں تھیں۔ جب حضرت زینبؓ کا انتقال سب سے پہلے ہوا تب وہ بات مکمل حضرت زینبؓ نے اپنے ہاتھ ہی کی کمائی سے اپنے کفن کا بھی اندوست کر رکھا تھا اور وصیت کی تھی کہ عمرؓ بھی کفن دیں تو ان دونوں میں سے ایک کو صدقہ کر دینا حضرت عمرؓ نے ان کے جنازہ کی نماز پڑھائی۔ اسامہؓ بن زید وغیرہ نے انہیں قبر میں اتارا اور قبیح میں دفن ہوئیں رضی اللہ عنہا۔

حضرت جویریہ

یہ خاندان بنی مصطلق کے سردار حارث بن ابی ضرار کی بیٹی اور مسافع بن صنوان کی بیوی تھیں یہ دونوں فحش اسلام دشمنی میں مشہور تھے حارث نے کفار قریش کے اسکا نے پر مدینہ منورہ پر حملہ کی بڑی تیاری کی تھی اور جب حضور ﷺ کو معلوم ہو گیا کہ یہ خبر صحیح ہے تو آپ نے بھی ان سے جہاد کرنے کیلئے تیاری کا حکم دیدیا تھا اور دو شہابان ۵ھ کو زید بن حارثہ مدینہ منورہ میں اپنا جانشین مقرر کر کے حضور ﷺ نے مع صحابہ کبار جہاد کے لیے کوچ فرمایا مریض بھی کچھ کر قیام کیا جو مدینہ طیبہ سے ۹ منزل پر واقع ہے حارث اور اس کے ساتھیوں کو حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے کوچ کی خبر ملی تو وہ پہلے ہی سے سرعوب ہو گئے تھے پھر جب بہادران اسلام کا لشکر دیکھا تو اور بھی حواس باختہ ہو گئے بہت سے عرب قبائل جو حارث کی کمک کو آئے تھے بھاگ کھڑے ہوئے مگر حارث اور اس کے قبیلہ کے سات سو آدمی مقابلہ پڑے رہے حضور ﷺ نے مہاجرین کا علم جھنڈا حضرت ابوبکرؓ کو اور انصار کا سعد بن عبادہ کو عنایت فرما کر مسلمانوں کو دشمن کے مقابلہ میں صف بندی کا حکم فرمادیا۔ حضور ﷺ نے پہلے ان دشمنان اسلام کو ایمان و صلح کی طرف بلایا مگر انہوں نے نہایت حقارت اور لاپرواہی سے اس کو ٹال دیا اور جنگ شروع کر دی۔

مجاہدین اسلام نے بھی دفعۃً حملہ شروع کر دیا اور بے جگرگی سے لڑنے لگے تھوڑی ہی دیر میں میدان جیت لیا بنو مصطلق اپنے اہل و عیال و مال و اسباب چھوڑ کر بھاگ نکلے اور مسلمانوں نے ان پر قبضہ کر لیا اس لڑائی میں دشمنوں کے دس آدمی مارے گئے اور باقی گرفتار کر لیے گئے مسلمانوں کا صرف ایک آدمی شہید ہوا زرقانی (۲۰۲۵۳) میں ہے کہ اسی لڑائی میں مسافع بھی قتل ہو گیا تھا اور حارث کے متعلق مختلف روایات ہیں مجسم طبرانی کبیر کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی دن قتل ہو گیا (جمع الغوائد ۲۰۵۳۲) مگر دوسری روایت زرقانی وغیرہ میں نقل ہوئی ہیں کہ وہ کچھ دنوں کے بعد بیٹی اپنی جویریہ کو پھرنے کی نیت سے بہت سے دواؤں اس کو بہت پسند تھے ان کو اسی وادی میں چھپ دیا کہ مدینہ ہوا اور موضع عقیق پر آ کر اپنی اونیوں کو چرنے کے لیے چھوڑ دیا ان میں سے دواؤں اس کو بہت پسند تھے ان کو اسی وادی میں چھپ دیا کہ مدینہ منورہ سے واپسی میں ساتھ لے لوں گا مدینہ منورہ پہنچ کر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور بیٹی کے بدلہ میں فدیہ پیش کیا آپ نے فرمایا وہ دواؤں گلیاں کیوں ساتھ نہیں لائے راستہ میں نیت بدل کر ان کو وادی عقیق میں کیوں چھپا دیا؟ وہ یہ سنتے ہی اسلام سے مشرف ہوئے اور کہا کہ ان دونوں اونیوں کا علم مجز خدا کے کسی کو نہیں تھا آپ ضرور نبی ہیں پھر اس کو یہ معلوم ہوا کہ اس کی بیٹی آپ کے نکاح میں ہے تو اور بھی

زیادہ خوش ہوا اور بیٹی سے ملکر اپنے قبیلہ کو واپس ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم

زر قانی نے ابن ہشام کے حوالہ سے یہ روایت بھی لکھی ہے کہ حضرت جویریہ کا نکاح بھی خود حادث نے چار سو درہم مہر پر حضور ﷺ سے کیا تھا مگر اس سے زیادہ مشہور یہ ہے کہ جب تمام اسیران بنی المصطلق جو تقریباً سو تھے اور دہزار اراکنت اور پانچ ہزار بکریاں مجاہدین میں تقسیم ہوئیں تو حضرت جویریہ حضرت ثابت بن قیس کے حصہ میں آئیں اور انہوں نے حضرت ثابت سے کہا کہ تم مجھ سے مکاتبت کرو حضرت ثابت نے کہا تو اقرعہ موتا دے دو گی تو تم آزاد ہو حضرت جویریہ کے پاس اس حالت میں ماں کہاں تھو وہ حضور ﷺ کی خدمت میں آئیں اور سارا حال سنا کر بدل کتابت کی ادائیگی کے لیے مد طلب کی آپ نے فرمایا کیا تمہیں اس سے بھی زیادہ بہتر چیز کی خواہش نہیں؟ انہوں نے کہا وہ کیا ہے؟ آپ نے فرمایا میں تمہاری طرف سے رقم دیدوں اور تم سے نکاح کروں حضرت جویریہ نے فرمایا: ... مجھے بخوشی منظور ہے آپ نے ان کا بدل کتابت و ادفا کران کو آزاد کرادیا اور پھر نکاح بھی کر لیا وہ واقعہ جب صحابہ کو معلوم ہوا تو سب نے قید بنی مصطلق کے آدمیوں کو آزاد کروایا انہوں نے کہا جس خاندان میں رسول اللہ ﷺ نے شادی کر لی اس کے اسیران جنگ کو غلام نہیں رکھا جا سکتا۔ حضرت عائشہ فرمایا کرتی تھیں کہ میں نے جویریہ سے بڑھ کر کسی عورت کو اپنی قوم کے حق میں بایزکت نہیں دیکھا کہ ان کی وجہ سے سینکڑوں گھرانے آزاد کر دیے گئے ان آزاد شدہ لوگوں کی تعداد بعض روایات میں سات سو بتائی گئی ہے

اخلاق و فضائل: حضرت جویریہ نے نہایت عبادت گزار اور زاہدہ تھیں اکثر اوقات نوافل دعاء و استغفار میں گزارتی تھیں ایک مرتبہ حضور ﷺ نے ان کے پاس صبح کو تشریف لے گئے دیکھا کہ مصلے پر بیٹھی کچھ پڑھ رہی ہیں پھر دوپہر کے وقت گئے تو دیکھا کہ اب بھی اسی مصلے پر بیٹھی ہیں پوچھا! کیا تم اب تک مصلے پر ہی بیٹھی ہو عرض کیا جی ہاں فرمایا میں تمہیں چند کلمات بتاتا ہوں اگر تم ان کو پڑھ لیا تو سارا دن کی نفل عبادت سے بہتر ہے سبحان اللہ عدد خلقہ تین بار سبحان اللہ رضی نفسہ تین بار سبحان اللہ ذینہ عرشہ تین بار اور سبحان اللہ ملذذ کلماتہ تین بار یہ حدیث ترمذی ہے

باب فضل التوبہ والاستغفار جس کو امام ترمذی نے حدیث حسن صحیح کہا

تحدۃ الاحوذی ۲۷۴-۲۷۵ میں ہے کہ اسی حدیث کو مسلم نسائی وابن ماجہ نے بھی روایت کیا ہے اور زر قانی ۲۵۵-۳ میں ہے کہ مسلم واہو داؤد نے حضرت جویریہ سے اس طرح روایت کی کہ میرے پاس رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور فرمایا میں نے تمہارے پاس سے جا کر تین مرتبہ ان چار کلمات کو پڑھا جن کو تمہارے سارے آج کے دن کے اذکار کے ساتھ تلا جائے تو ان کلمات کا وزن بھاری ہو گا

معانی کلمات چہارگانہ

- (۱)۔ میں خدا کی تسبیح کرتا ہوں اس کے مدد و حقوق کے برابر
- (۲)۔ میں اس کی تسبیح کرتا ہوں اس قدر کہ جس سے وہ راضی ہو جائے
- (۳)۔ میں اس کی تسبیح و تقدیس کرتا ہوں بعد از دن اسکے عرش اعظم کے (جس کا وزن خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا)
- (۴)۔ میں اس کی تسبیح و تقدیس بیان کرتا ہوں جتنی کہ تعداد اس کے کلمات مبارکہ کے ہیں۔

ایک شہرہ کا ازالہ: بظاہر ان کلمات کے کہنے میں بہت ہی کم مشقت ہے بہ نسبت اس ذکر کے جو مقدار مذکور میں کیا جائے پھر اگر کیوں اس کے برابر یا زیادہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ باب عطاء کا ہے جس کے تحت حضور ﷺ نے بندوں پر تخفیف کر کے ان اجور کثیرہ کا وعدہ بغیر لقب و مشقت کے خدا کی طرف سے دیا ہے، اللہ الحمد والشکر علی جزیل نعمانہ و کرمہ و لطفہ (تحدۃ رحمتی ۲۷۴-۲۷۵)

اسی حدیث جو یہی طرح حدیث ضعیفہ بھی ہے جو ترمذی میں اس سے قبل مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ ایک مرتبہ میرے پاس تشریف لائے، میرے سامنے اس وقت چار ہزار گھلیاں تھیں جن پر میں تسبیح پڑھ رہی تھی۔ آپ ﷺ نے فرمایا تم اتنی تسبیح تو کر چکیں اب میں تمہیں ایسی تسبیح کیوں نہ بتا دوں کہ اس سے بھی زیادہ اجر و ثواب کی موجب ہو تو سبحان اللہ عدد خلقہ کہہ کر دو (اس سے بظاہر معلوم ہوا کہ یہ کلمہ ایک ہی دفعہ کہہ لینا چار ہزار مرتبہ صرف سبحان اللہ کہہ لینے سے بڑھ کر ہے اور بھی عطاء خاص کے باب سے ہے واللہ اعلم)

مروجہ تسبیح کا بیان

پروے ہوئے دانوں کی اس زمانہ کی روایتی تسبیح کا جواز بھی حدیث مذکور سے نکلتا ہے، صاحب تحفہ نے یہاں طامعی قاری خنی کا قول نقل کیا ہے کہ یہ حدیث جواز مسجد مروجہ کے لئے (بطور اصل صحیح ہے کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے تسبیح کو نہیں رد کیا، لہذا جس طرح اس کی تقریر و جواز مفہوم ہوا، تسبیح کا بھی ہوا، پروے ہوئے دانوں اور نکھرے ہوئے دانوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور جن لوگوں نے اس کو بدعت کہا ان کا قول اعتماد کے لائق نہیں ہے) (تخفہ الاحوذی ۲۷ ج ۴) صاحب تحفہ نے اس سے قبل ص ۲۵۵ ج ۳ میں علامہ شوکانی کا قول بھی نقل الا و طار ص ۲۱۱ ج ۲ سے عدم فرق کی وجہ سے تسبیح کے جواز کا نقل کیا ہے نیز دوسرے دلائل نظریہ بھی پیش کئے، اور علامہ سیوطی سے بھی نقل کیا کہ سلف و خلف میں سے کسی سے بھی اس کا عدم جواز نقل نہیں ہوا بلکہ اکثر حضرات اس کا استعمال کرتے تھے، اور اس کو مکروہ نہیں سمجھتے تھے۔

حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا خواب

واقعی کی روایت ہے کہ حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بتلایا میں نے حضور ﷺ کی تشریف آوری سے تین رات قبل خواب دیکھا کہ چاند (مہینہ منورہ سے چلتا ہے، اور میری گود میں آ جاتا ہے، میں نے اچھا نہ سمجھا کہ کسی کو اس خواب کی اطلاع دوں، یہاں تک کہ حضور ﷺ تشریف لائے اور ہم سب گرفتار کئے گئے تو مجھے اس خواب کے وقوع کی امید بندھ گئی۔

یہ خواب اس سے مشابہ ہے جو مستدرک حاکم ص ۳۹۵ ج ۴ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے (مد صحیح مروی ہے کہ میں خواب میں دیکھا کہ میرے حجرے میں تین چاند آ کر گرے، میں نے یہ خواب اپنے باپ حضرت ابوبکرؓ سے ذکر کیا اور جب رسول اکرم ﷺ میرے حجرے میں دفن ہوئے تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ یہ پہلا چاند ہے جو اور باقی سے بہتر و افضل ہے۔

حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اس احادیث کی روایت صحاح ستہ میں ہے، واقعی نے ان کی وفات ۵۶ھ میں لکھی ہے، دوسروں نے ۵۰ھ میں، جبکہ ان کی عمر ۶۵ سال تھی (تہذیب ص ۴۰۷ ج ۱۲)

حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

یہ حضرت معاویہؓ کی بہن اور حضرت ابوسفیان بن حرب کی بیٹی تھیں، ان کا نام رمدہ تھا اور ان کی والدہ ضعیفہ بنت ابی العاص تھیں (زرقانی) ابوسفیان عرب کے نامور قبیلہ بنو امیہ کے نہایت ممتاز فرد تھے، جن کی شجاعت و دلیری کا سکہ سارے ملک عرب پر چھایا ہوا تھا، ان کی عزت و جاہ کا ذکر نہ صرف ملک ماکہ شرقیہ میں ہی رہا تھا۔ بلکہ شاہان فارس و روم ان کو بڑی قدر و منزلت کے ساتھ دیکھتے تھے، پھر ان کی اولاد اعرامیاں اور معرکہ آرا نایاں بطور ضرب الشلی بیان ہوئیں تھیں، ہر قل کے دربار میں جو کچھ ان سے حضور اکرم ﷺ کے بارے میں پوچھا گیا اور انہوں نے بتایا، پہلے صحیح بخاری کی حدیث میں گزر چکا ہے، مسلمان ہونے سے قبل جو کچھ انہوں نے اسلام اور مسلمانوں کے خلاف کیا وہ بھی سب کو معلوم ہے، اور مسلمان ہونے کے بعد اسلام کی خدمت میں بھی بہت نمایاں حصہ لیا اسی طرح ان کے بیٹے حضرت معاویہؓ کے

لے تہذیب ص ۴۱۱ ج ۳ میں ہے کہ ابوسفیان (مصر بن حرب) ایم احمد میں رئیس المشرکین و یوم فتنہ میں رئیس الاحزاب تھے (بقیہ حاشیا علی ص ۱۸ پر)

اسلامی کارنامے بھی اسلامی تاریخ کا روشن باب ہیں، جن کی نسل میں تراسی برس چار ماہ تک اسلامی خلافت رہی اور وہ اپنے باپ سے کہتے بڑھ کر اسلام کے فدائی اور جان نثار ثابت ہوئے۔ انہوں نے نہ صرف مشرقی ملکوں میں بلکہ یورپ و افریقہ کی پہاڑیوں تک میں اسلام شہنشاہ احمد گلاز دیا، اور اسی زمین و قریب کے تاریک جنگلوں تک کو اسلام کی روشنی سے چمک دیا تھا، ابوسفیان کی بیوی ہندہ تو اسلام و مسلمانوں سے بلا کا غیظ و غضب رکھتی تھی، اور اسی نے غزوہ احد کے موقع پر سید الشہداء حضرت عمرؓ کے شہید ہو جانے پر ان کا پیٹ پھاڑ کر جگر ٹکڑا دیا اور اسے چبانے کی کوشش کی تھی، لیکن حق تعالیٰ نے فتح مکہ کے موقع پر ان سب کو اسلام کی ہدایت سے سرفراز کیا۔

حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بعثت سے سترہ برس پہلے پیدا ہوئیں تھیں اور بعثت کے بعد ہی اسلام لے آئیں تھیں ان کے دادا ابوسفیان اور خاندان کے لوگوں نے ان کو سخت ایذا نہیں دیں اور مجبور کرنا چاہا کہ اسلام کو چھوڑ دیں مگر وہ بڑی مستقل مزاجی سے اسلام پر قیام رکھیں، ان کی پہلی شادی عبید اللہ بن جحش سے ہوئی تھی جو حضرت ام حبیبہؓ کی ترغیب سے ان کے ساتھ مسلمان ہو گیا تھا، مسلمانوں کو سب سے حبشہ کی اجازت ہوئی تو یہ دونوں بھی کفار مکہ کے مظالم سے تنگ آ کر حبشہ چلے گئے تھے مگر وہاں جا کر عبید اللہ نے فراموشی ہو گیا، اور حضرت ام حبیبہؓ نے اس سے فوراً ہی جدائی اختیار کر لی، رسول اکرم ﷺ کو ان کی تکلیف اور صبر و استقامت غیر غیر معمولی اسلامی جذبہ و صیت کا علم ہو آپ ﷺ نے شاہ حبشہ نجاشی کو خط لکھا کہ ان کے نکاح کا پیغام بھیج دیا۔

نکاح نبوی کا پر تا شیر واقعہ

خود حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس طرح بیان فرمایا کہ میں حبشہ کے ملک میں تھا اور اکیلی تھی اور اسی وجہ سے نہایت متوجہ و پریشان تھی، میرا شوہر عیسائی ہو گیا تھا جس کی صورت یہ ہوئی کہ میں نے ایک دن خواب میں دیکھ کر میرے شوہر عبید اللہ بدترین اور بد صورت میں ہیں، میں گھبراہٹ اور دل میں کہا کہ خدا کی قسم! ان کی تو حالت بدل گئی ہے صبح ہوئی تو مجھ سے عبید اللہ نے خود ہی کہا کہ اے حبیبہ! میں نے دین کے بارے میں بہت غور کیا سو کسی دین کو نصرانیت سے اچھا نہیں دیکھا اور میں نے دین نصرانیت کو ہی اختیار کر رکھا تھا؛ ورنہ محمدی میں داخل ہو گیا تھا اور اس کے بعد پھر نصرانیت کی طرف لوٹ گیا ہوں میں نے ان سے کہا کہ خدا کی قسم! یہ تمہارے لیے خیر کی بات نہیں ہے اور وہ خواب بھی سنایا جو میں نے دیکھا تھا انہوں نے خواب کی کوئی پرواہ نہ کی اور شراب کی طرف متوجہ ہوئے یہاں تک کہ اسی حال میں مر گئے میں نے دوسرا خواب دیکھا کہ کسی نے مجھے ام المومنینؓ کہہ کر پکارا۔ میں حیرت میں پڑ گئی اور پھر یہ تعبیر کی کہ حضور ﷺ ضرور! سے شادی کریں گے۔ کچھ دن اور گزرے اور میری عدت پوری ہوئی تو نجاشی شاہ حبشہ کی طرف سے اس کی خاص باندی ابرہہؓ آئی اور کہا کہ شاہ حبشہ نے مجھے بھیجا ہے اور رسول اکرم ﷺ کی طرف سے آیا ہوا نکاح کا پیغام دیا ہے اور کہا ہے کہ تم اپنی طرف سے کوئی وکیل نکاح مت کر کے دربار میں بھیج دو۔

میں نے حضرت خالد بن سعید بن العاص کو اپنا وکیل بنا کر بھیج دیا اور ابرہہؓ کو اس خوشخبری لانے کے انعام میں دو گھنٹن چاندی کے اور پازیب چاندی کے اور کئی انگوٹھیاں چاندی کی جو ہیر کی ہر انگلی میں تھیں دیدیں۔ اسی دن شام کے وقت نجاشی نے حضرت جعفر ابن ابی طالبؓ (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۳) کو لے کر دقت مسلمان ہو کر حضور اکرم ﷺ سے آپ ﷺ کے دواہی کے لئے اہل بیت کو لے کر آپ ﷺ کے ساتھ غزوہ تبوک میں شرکت کی اس کے بعد ان کے دوسرے فرزندات میں بھی برابر شرکت رہی اور جنگ یرموک میں تو یہ حال تھا کہ کئی دن وقت جب میدان گرم تھا اور سس آواز میں پست ہو گئیں تھیں جب بھی ایک شخص کو سنا گیا کہ بلند آواز سے کہہ دے کہ یا نصر اللہ انصر اللہ انصر یا نصر اللہ انصر! (۱) نصرت خداوندی قریب آج، اے نصر خداوندی قریب آج آج کو نکاح تو وہ شخص ابوسفیان بن حرب تھے، جو میدان جہاد میں اپنے بیٹے یزید بن ابی سفیان کے کھنڈے سے تلوار اٹھا دے رہے تھے۔ حضرت ابوسفیان نے سب ازین باب کے تمام صحابہؓ میں روایات احادیث موجود ہیں۔ (مولف)

کو اور جتنے وہاں مسلمان تھے سب کو جمع کیا اور خود نبی ﷺ نے خطبہ نکاح پڑھ کر بعوض مہر چار سو دینار یا بیاب کیا اور حضرت خالدؓ نے اس کو قبول کیا۔ نباشی نے وہ چار سو دینار حضرت خالد کو دیئے اور مجلس نکاح کے سب لوگوں کو بلو پر سنت انبیاء لکھا تا کھلا کر رخصت کیا

حضرت ام حبیبہؓ کا بیان ہے کہ جب میرے پاس آیا تو ابراہم کو بلا کر مزید پچاس مثقال بطور بقیہ انعام بشارت کے دیئے لیکن اس نے نہیں لیے بلکہ وہ پہلے ہی ہوئی چیزیں بھی یہ کہہ کر واپس کر دیں کہ بادشاہ نے مجھے قسم دی ہے کہ تمہارے مال میں کوئی کمی نہ آئے دوں اور اس نے اپنی سب عورتوں کو مکہ دیا کہ جو کچھ ان کے پاس عطر ہے تمہارے پاس بھیجیں اور یہ بھی ظاہر کیا کہ میں بھی مسلمان چلی ہوں اور میری درخواست ہے کہ تم میرا اسلام رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں عرض کر کے میرے اسلام کی اطلاع کرو تا ناکہ دن ابراہم وہ سب تجھے جن میں عود، زعفران، مشک وغیرہ بھی تھا ان سب عورتوں کی طرف سے لے کر آئی اور مجھ سے دیئے۔ انہیں لے کر میں حضور ﷺ کی خدمت میں پہنچی اور آپ یہ سب واقعات سن کر اور میرے پاس ان تھا نصف کو کچھ کر بہت خوش ہوئے۔ ابراہم کے سلام کے جواب میں فرمایا کہ اس پر بھی اللہ تعالیٰ کا سلام اور رحمت و برکت ہو۔

نکاح کے بعد نباشی نے حضرت ام حبیبہؓ کو شریل حسہ کے ساتھ بخت تمام حضور ﷺ کی خدمت میں روانہ کر دیا تھا۔ یہ نکاح ۶ھ کے آخر یا ۵ھ میں ہوا ہے۔ حضرت ابوسفیان اس وقت مسلمان نہ ہوئے تھے اور جب ان کو اس واقعہ کی خبر ملی تو باوجود عداوت اسلام کے بھی کوئی بات خلاف نہیں کی بلکہ بطور تحسین کہا ذلک الفحل لا یقدح انفہ یعنی حبیبہ کا نکاح ایسے جوان مرد بہادر سے ہوا جس کی عزت پر کوئی حرف نہیں ہے۔ اس کے بعد قریش کے قیدہ خزامہ سے جہز پر ہو گئی وہ قبیلہ حضور ﷺ اور مسلمانوں کا حلیف تھا اور معاہدہ یہ تھا کہ قریش حضور ﷺ کے کسی حلیف سے بھی نہیں لڑیں گی قریش کی طرف سے یہ نقض عہد ہوا تو ابوسفیان نے تجدید عہد کے لیے مدینہ کا سفر کیا اور اس وقت اپنی بیٹی ام حبیبہ ام المومنین سے بھی ملے انہوں نے گھر میں بلا مگر اس گدے کو تہہ کر کے الگ رکھ دیا جس پر رسول اکرم ﷺ تشریف رکھا کرتے تھے۔ ابوسفیان کو یہ بات ناگوار ہوئی، وجہ پوچھی تو بیٹی نے صاف کہہ دیا کہ تم مشرک ہو اس لئے میں بتائیں خدا کے فرس پر نہیں بٹھا سکتی مجبور ہوں۔ اس پر ابوسفیان نے صرف اتنا کہا کہ تو بہت ہی بڑی گمراہی میں مبتلا ہو گئی ہے پھر کچھ دیر باتیں کر کے واپس چلے گئے

حضرت ام حبیبہؓ سے صحاح ستہ میں روایات ہیں آپ کی وفات ۴۴ھ میں ہوئی اور بیعت میں دفن ہوئیں رضی اللہ تعالیٰ عنہا

حضرت صفیہؓ: آپ کا اصل نام زینب تھا عرب میں مال غنیمت کے اس حصہ کو جو بادشاہ کے حصہ میں آتا تھا صفیہ کہتے تھے اس لیے حضرت صفیہ کا نام صفیہ ہو گیا تھا کیونکہ وہ حضور ﷺ کے حصہ میں آگئی تھیں باپ کا نام حبیب بن اخطب تھا (جو قبیلہ بنی نضیر کا سردار اور حضرت ہارون علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نسل سے تھا اور ان کا نام ضرہ تھا) جو سوال رئیس قرظہ کی بیٹی (جی) قرظہ بن نضیر کے دونوں خاندان بنی اسرائیل کے ان تمام قبائل میں سے ممتاز سمجھے جاتے تھے جنہوں نے زمانہ دراز سے عرب میں سکونت اختیار کر لی تھی۔

حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی پہلی شادی عمر ۱۳ سال اسلام بن مہکم القرظی سے ہوئی تھی اس نے طلاق دے دی تو کسانہ بن البرقع کے نکاح میں آئیں کسانہ جنگ خیبر میں شہید ہوا اور حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے باپ و بیٹی بھی کام آئے۔

حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پہنچ دی دو پوچھو گچھ زیادہ بنوں کے گرفتار ہو کر لشکر اسلام میں آئی تھیں مال غنیمت کی تقسیم کے وقت حضرت صفیہ حضرت دجہل کے حصہ میں آئیں مگر صحابہ کرام نے حضور ﷺ سے کہا، عرض کیا کہ شہزادی صفیہ آپ کے لیے زیادہ موزوں ہیں تو آپ نے حضرت دجہل کو مذکورہ دو بہنیں دے کر حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اپنے ساتھ متعلق کر لیا تھا یعنی آزاد کر کے نکاح فرمایا خیبر سے روانہ ہو کر مقام صہبہ پر پہنچ کر رسم عروسی ادا فرمائی اور جو کچھ کھانے کا سامان لوگوں کے پاس موجود تھا اس کو جمع کر کے دعوت دے دی۔ ان کھانے کی چیزوں میں گوشت روٹی بالکل تھی بلکہ پنیر چھو بار سے اور گھی کا سادہ ملیزہ وہ صہبہ سے چلے تو حضور ﷺ نے حضرت صفیہ کو خود اپنے اونٹ پر سوار کیا اور اپنی عباس سے ان پر پردہ کیا جو اس امر کا اعلان تھا کہ وہ ازواج مطہرات میں داخل ہو گئیں ہیں۔ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

نے کچھ روز خواب میں دیکھا تھا کہ ایک چاند ان کی گود میں آ بیٹھا صبح کو کسانہ نے اپنے شوہر سے یہ خواب بیان کیا جس سے چند ہی روز قس نکاح ہوا تھا تو اس نے غصہ ہو کر ان کے منہ پر چھڑ مارا اور کہا کیا تو ملک یثرب (شاہ مدینہ) کا ارادہ رکھتی ہے؟ اس عمامہ کی وجہ سے آپ کے رخسار پر نشانی اور آگ میں نیلا پن تھا جس کو دیکھ کر حضور ﷺ نے ان سے سبب پوچھا تو حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے یہی قصہ حضور ﷺ سے عرض کیا اس خواب سے چند دنوں کے بعد ہی جنگ خیبر کا واقعہ پیش آیا تھا یہ بھی روایت ہے کہ حضور ﷺ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اخلاق اور سبکی باتوں سے بہت زیادہ خوش ہوئے اور پہلی شب میں سوئے نہیں بلکہ ان سے تمام رات باتیں کرتے رہے۔ زرقانی ص ۲۵۹ ج ۳

اخلاق و فضائل: حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی صحابہ کی روادا میں سے ہیں اپنے زمانہ میں علم کا مرکز تھیں چنانچہ صبر و ہمت جعفر جج کر کے مدینہ طیبہ میں حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس آئیں تو دیکھا کہ کوئی بہت سی عورتیں مسائل دریافت کرنے کی غرض سے بیٹھی ہوئی تھیں اور صبر و ہمت بھی کوئی عورتوں سے سوال کرانے میں سے ایک استثنا نیزہ کے متعلق بھی تھا۔ مسند احمد ۳۲۳ (۲۰۳)

اسد الغابہ میں ہے کہ وہ عقلاء و عساکر میں سے تھیں۔ زرقانی میں ہے کہ وہ عالمہ، حلیمہ اور صاحب فضل و کمال تھیں علم و حلم اور صبر و ضبط ان کے فضائل اخلاق کے نہایت امتیازی اوصاف میں سے تھے اور غالباً یہی وہ اوصاف تھے جن کی وجہ سے حضور ﷺ نے ان کو ابتداءً اپنی پسندیدگی سے نوازا تھا حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ میں جب رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی تو اس وقت میرا حال یہ تھا کہ میرے دل میں حضور ﷺ سے زیادہ کوئی مبعوض نہ تھا کیونکہ آپ نے میرے باپ اور شوہر کو قتل کر دیا تھا آپ نے مجھے ان کے بارے میں غدرستانے شروع کیے۔ صفیہ تمہارے باپ نے میرے خلاف سارے عرب کو ابھارا تھا اور ایسا کیا تھا یہ سن کر میرے دل سے سیائرات جاتے رہے۔ (رواہ الطبرانی در معجم الصالح)

۱۵ محرم ۳۰۔ میں سورج کے سینہ پر اترنے کا ذکر ہے اور ۲۵۔ میں چاند گود میں آ جانے کی روایت ہے۔ زرقانی میں ہے کہ جو کہ دونوں روایات کا نقل دوسرے کے خواہوں سے ہو سکتا ہے اور ایک روایت میں ہے کہ چاند کو خواب اپنے باپ کو سنا یا تھا جس پر اس نے چھڑ مارا تھا تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں سے ذکر کیا ہو اور دونوں نے ہی چھڑ مارا ہو۔ زرقانی ۲۵۸۔ ۳

۱۵ محرم ۳۰۔ میں سورج کے سینہ پر اترنے کا ذکر ہے اور ۲۵۔ میں چاند گود میں آ جانے کی روایت ہے۔ زرقانی میں ہے کہ جو کہ دونوں روایات کا نقل دوسرے کے خواہوں سے ہو سکتا ہے اور ایک روایت میں ہے کہ چاند کو خواب اپنے باپ کو سنا یا تھا جس پر اس نے چھڑ مارا تھا تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں سے ذکر کیا ہو اور دونوں نے ہی چھڑ مارا ہو۔ زرقانی ۲۵۸۔ ۳

۱۵ محرم ۳۰۔ میں سورج کے سینہ پر اترنے کا ذکر ہے اور ۲۵۔ میں چاند گود میں آ جانے کی روایت ہے۔ زرقانی میں ہے کہ جو کہ دونوں روایات کا نقل دوسرے کے خواہوں سے ہو سکتا ہے اور ایک روایت میں ہے کہ چاند کو خواب اپنے باپ کو سنا یا تھا جس پر اس نے چھڑ مارا تھا تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں سے ذکر کیا ہو اور دونوں نے ہی چھڑ مارا ہو۔ زرقانی ۲۵۸۔ ۳

۱۵ محرم ۳۰۔ میں سورج کے سینہ پر اترنے کا ذکر ہے اور ۲۵۔ میں چاند گود میں آ جانے کی روایت ہے۔ زرقانی میں ہے کہ جو کہ دونوں روایات کا نقل دوسرے کے خواہوں سے ہو سکتا ہے اور ایک روایت میں ہے کہ چاند کو خواب اپنے باپ کو سنا یا تھا جس پر اس نے چھڑ مارا تھا تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں سے ذکر کیا ہو اور دونوں نے ہی چھڑ مارا ہو۔ زرقانی ۲۵۸۔ ۳

۱۵ محرم ۳۰۔ میں سورج کے سینہ پر اترنے کا ذکر ہے اور ۲۵۔ میں چاند گود میں آ جانے کی روایت ہے۔ زرقانی میں ہے کہ جو کہ دونوں روایات کا نقل دوسرے کے خواہوں سے ہو سکتا ہے اور ایک روایت میں ہے کہ چاند کو خواب اپنے باپ کو سنا یا تھا جس پر اس نے چھڑ مارا تھا تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں سے ذکر کیا ہو اور دونوں نے ہی چھڑ مارا ہو۔ زرقانی ۲۵۸۔ ۳

دوسری روایت میں ہے کہ جب میں حضور ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئی اور اس وقت میری نظر میں آپ سے زیادہ کوئی شخص ناپسندیدہ نہ تھا آپ نے بتلایا کہ تمہاری قوم نے یہ یہ کام کئے ہیں تو اس جگہ سے اٹھی بھی نہ تھی۔ اسی مجلس میں میرا دل پلٹ گیا اور پھر (بقیہ صفحہ گزشتہ) عالم بنا کر ڈیڑھ ہزار صحابہ کے ساتھ تیسرا کوچ فرمایا۔

خیبر سر کریم ہو چھا: حضرت موسیٰ علیہ السلام کی وفات کے بعد کچھ یہودی قبائل نے حجاز چلے آئے تھے۔ اور انہوں نے توراة میں ملک حجاز کے نفلستان میں بعثت نبی آخر الزمان کی بشارت پر نہ کہ وہاں کی سکونت اختیار کر لی تھی۔ بعض مورخوں نے لکھا ہے کہ بعثت نصر نے جب بیت المقدس پر قبضہ کیا اور اس کو ایران کیا تو باوراء کولجا یا قضا تو اس وقت کچھ یہودی حسب بشارت ذلت انگلی شہر کی تلاش میں حجاز آئے تھے اور جہاں جہاں مجبور کے بغاوت دیکھے یا باد ہو گئے تھے۔ اور اس طرح مدینہ طیبہ میں بھی ان کی سکونت و حکومت ہو گئی تھی یہ لوگ موجودہ مسجد قبا کے گرد و نواح میں آباد ہوئے تھے اور دوسرے بہت سے یہودی قبائل میں مقیم ہو گئے تھے۔ دستور تھا کہ جب کوئی یہودی ان میں سے مرنا تو آخری رخصت نامہ سببی خلف کیلئے چھوڑنا یا قمار خاتم الخیمین کا زمانہ یا تو ان کی اطاعت ضرور کرنا اور نہ تادمین روسیاہ ہو گئے اور آخرت میں کافرا ٹھو گئے اس کے بعد یمن کے قذیفہ اوس اور خزرج نے بھی ملک حجاز کو اپنی سکونت کے لئے پسند کیا اور مدینہ طیبہ پر یہودیوں کے ساتھ رہنے لگے۔ یہود سے ان کے حلیطہ نامہ پر ہو گئے تھے، کہ دونوں مختلف قومیں اتحاد کے ساتھ رہیں گی اور ایک دوسرے کو ایذا نہ پہنچائیں گی مگر جب خدا نے اوس اور خزرج کو قبول و رحمت عطا کی تو یہ قوم یہودیوں پر حسد ہوا اور یہود مدینہ طیبہ پر حضور ﷺ کے بعد و خیر سے عہد و صلح کے خلاف ان پر طرح طرح کے ظلم کئے و کمزور تھے اس لئے ایک عرصے تک ظلم و ستم سہتہ رہے، اور پھر مجبور ہو کر اپنے ہم قوم ابو حبیہ نامی بادشاہ کو اطلاع دی جو اپنی رادری سے جدا ہو یمن سے ملک شام چلا گیا تھا اور وہاں کا بادشاہ ہوا تھا۔ اس نے ساکنان مدینہ اوس و خزرج پر یہودیوں کے مظالم کا حال سنا تو پورے لشکر کے ساتھ ان پر حملہ آور ہوا اور ان سے اپنی قوم سے ان کا بدلہ لیا، اور یہودیوں نے جو کچھ مال اسباب ان کا لوٹ لیا تھا ان کو واپس دلایا۔ اس کے بعد یہ اوس و خزرج کے قبیلہ اطمینان سکون کے ساتھ مدینہ منورہ کے جنوب و شمال میں مستقل طور پر آباد ہو کر باہمی اہمی اللہ کی وحدت سے رہنے لگے مگر کچھ عرصہ بعد ان دونوں قبیلوں میں باہمی چوٹ پڑ گئی جس میں یمن کے یہودیوں کی ریشہ وادینوں کو بھی دخل ہوا، اور یہ خانہ جنگی ایک سو بیس سال تک قائم رہی، اس سے سینکڑوں گھر تباہ اور کئی ہی عورتیں بچہ اور بچے خیم ہوئے اور اس نزاع کا خاتمہ بھی حضور ﷺ کی برکت تو م مدینہ منورہ سے ہوا، اور آپ ﷺ نے دونوں خاندانوں میں منظم صلحت کرا دی تھی اور بیسیوں سالوں کی دلی رنجشوں کو ختم کرا دیا۔

ذکر معاہدہ وفاق مدینہ منورہ: حضور اکرم ﷺ نے مدینہ منورہ کے مسلمانوں اور اطراف مدینہ کے یہودیوں بنی نضیر، بنی قریظہ، اور بنی قریظہ کے درمیان ۲ھ میں ایک معاہدہ ورجب کر لیا تھا جس کے تحت ان سب کو باہمی زندگی گزارنے کی اجازت تھی اور اس کی چند وجوہات یہ تھیں

(۱) مسلمان خواہ پیش کش میں سے ہوں یا مدینہ منورہ کے اور دوسرے مسلمان بھی جو ان کے ساتھ ہو چکے تھے ان کو اس کی چند وجوہات یہ تھیں

دوسرے سب لوگوں کے مقابلہ میں ایک امت ہوں گے اور سب مسلمان باہم ایک دوسرے کے مولیٰ و حلیف ہوں گے۔

(۲) یہودیوں سے جو لوگ ہمارا ساتھ دیں گے ان کی امداد و نصرت ہم دے دے مہوگی، اور اس بارے میں مسلمانوں کو مصافحت تقویٰ سے شیعف ہو کر مجتہزین خصلت اور نہایت صحیح و معتدل طریق کا کا کا جوت پیش کرنا ہوگا۔ (تاکہ کسی پر نا حق زیادتی ظلم ہو کر نہ ہو سکے)

(۳) کوئی مشترک کی قریشی (کافر و مشرک) کے مال یا جان کو نہ پناہ دے سکے گا اور نہ اس کو کسی مومن سے روک یا چھپا سکے گا

(۴) کسی مومن کو جو اس معاہدہ کا پابند اللہ تعالیٰ اور ہم آدم آخرت پر ایمان رکھتا ہے، چہ نہ نہ ہوگا کہ وہ کسی فساد کی پناہ یا مدد دے، اور جو شخص ایسے آدمی کو پناہ دے گا، اس پر قیامت کے دن خدا کی لعنت و غضب ہوگا۔

(۵) جب بھی کسی معاملہ میں کوئی اختلاف و نزاع کی صورت پیش ہوگی تو اس کا فیصلہ خدا اور رسول خدا ﷺ کریں گے۔

(۶) یہود پر بھی حب کی صورت میں مدافعت کے لئے مسلمانوں کی طرح، دل صرف کرنا ہوگا۔

(۷) یہودیوں کو بھی اس معاہدہ کی رو سے مومنین کے ساتھ ایک امت کہلائیں گے اور وہ اپنی لحاظ سے ہر ایک اپنے اپنے دین پر رہے گا یہود اپنے دین پر اور مسلمان اپنے دین پر۔ اسی پوزیشن میں دوسرے قبائل یہودی بنی النجار، بنی الحارث، بنی ساعدہ وغیرہ وغیرہ یہودی بنی عوف کی طرح ہوں گے۔ اور ان میں سے کوئی شخص بغیر اجازت نبوی یا ہر نہ جائے گا۔

(۸) اس معاہدہ والوں سے جو بھی جنگ کرے گا، اس کے خلاف لڑنا اور باہمی نصرت وغیرہ خواہی کہ ان کا فرض ہوگا۔

(۹) اس معاہدہ والوں کا ایک دوسرے کے خلاف کوئی بھی ظلم و زیادتی کا معاملہ کرنا مدینہ طیبہ کی سر زمین میں حرام و ممنوع ہوگا

(۱۰) اس معاہدہ کے پابند لوگوں میں اگر کوئی بھی شرفساد یا باغی سر اٹھائے گی تو اس کا دفعہ خدا اور رسول خدا کے احکام کے تحت ہوگا۔

(۱۱) کسی قریشی یا اس کے مددگار کو پناہ نہیں دی جائے گی، اور جو بھی مدینہ منورہ پر چڑھائی کرے گا اس کے خلاف ہم سب ایک دوسرے کے مددگار ہوں گے، اور اگر صلح کی طرف بلا یا جائے گا تو ہم سب ہی اس صلح کو قبول بھی کریں گے۔ (سیرۃ النبی ص ۱۶ ج ۲) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضور ﷺ نے زیادہ محبوب میری نظر میں کوئی نہ تھا ایک مرتبہ کہنے لگیں کہ میں نے حضور ﷺ سے زیادہ عمدہ اخلاق و فضائل کا کوئی شخص نہیں دیکھا، میں نے دیکھا کہ آپ ﷺ نے مجھے خیر سے اپنی اونی کے پچھلے حصے پر سوار کر لیا تھا رات کے وقت مجھ پر نیند کا غلبہ ہوتا تو میرا سر جوں (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اسلام میں سب سے پہلا انکم غزوہ بدر کے میدان میں ۱۷ رمضان ۳ھ جمعہ کو ہوا، مسلمان صرف ۳۱۳ تھے جن میں سے ۱۷ کے ہم جرن اور ۱۳۶ انصار تھے اور ان سب نجد بن کے ساتھ صرف ۹ اونٹ، دو گھوڑے اور تھوڑے کچھ، اور دوسری طرف کفار مکہ کی سارے نو سو سواروں کی بہت تھی، جو سب سے بھیاں بلند زور بہتیرے تھان، نیزہ و گھوڑا وغیرہ جملہ سہا بن جنگ آفات حرب سے آتے تھے، اسات سواروں تھے، ایک سو گھوڑے قریش کے تھے، ایک سو سوار تھے اور اوپر جبل سب کا سوار اور پوری فوج کا کرل و بریکل نظم بن کر بڑی شان سے آئے تھے، جو جبل سواروں کے جوش و خروش کی ترانے گانے ان عورتوں کے بھروسے میں چلیوں و حملوں کی، جانے والوں کے ساتھ پورے سارے سامان پیش و طرح سے مدد اندوز ہوتا ہوا خود بھی جوش و خروش کے ساتھ انشاہاں پر تازا ہوا کہ مفکر سے فیضان لڑائی لڑنے کو لکھا تھا آگے تم فیل کا یہاں موقع نہیں ۱۷ رمضان ۳ھ جمعہ کی صبح کے وقت صرف چند گھنٹے کی اس جنگ میں جتنی واپس کا فیصلہ کر دیا تھا، کفار مکہ کے ساتھ آتش قتل ہوئے ۱۷ عقیقہ ہوئے اور باقی میدان سے فر ہوئے، صبح یہ تمام میں سے صرف چودہ کاہرے، جن میں ۹ مہاجر اور آٹھ انصار تھے۔ (فروع اہل) ۱۰۔ جنہوں کو اسی میدان میں بڑی برکت کی موت نصیب ہوئی تھی، آگے ہم دیکھتے ہیں کہ یہودیوں کا حال نکلتے ہیں، جس کا ذکر یہاں ملاحظہ ہوئے۔

مدینہ منورہ سے بنی قریظہ کا جلا وطنی: ان لوگوں کی اخلاقی حالت نہایت پست تھی، ایک دن ایک جوان بنی قریظہ کے دو دو فرخت کرنے وہاں پہنچے، بنی قریظہ کے بازار میں آئی تو عیش بیویوں نے، اس کو کچھ اور ایک نے قریظہ کی بیوی سے شادی کی، بیوی نے شادی کے موقع پر آئے اور اس بیوی کی حمایت کی، دونوں طرف لوگ جمع ہو گئے اور لڑائی ہوئی تو وہ عیش بیوی کا گھریا س کے انقام میں یہودیوں نے اس مددگار بیوی کو زور دیا، یہودی صورت میں بنی اور مسلمانوں اور یہودیوں میں اچھی خاصی جنگ ہوئی، دونوں طرف کے متعدد آدمی کاہرے، حضور ﷺ کو خبر ہوئی تو جوئے موقع پر پہنچے مسلمانوں کے ساتھ فضا کیا اور چونکہ یہودیوں نے جان بوجھ کر ایک سو بھی گئی سب سے تحت ہوئی صورت بنی قریظہ، اس سے حضور ﷺ نے آئندہ کیا ایسے فتنوں اور فسادات کا باب کرنے کی غرض سے یہودی بنی قریظہ کو حکم دے دیا کہ "تم مسلمان ہو جاؤ یا مدینہ چھوڑ دو" انہوں نے جواب دیا کہ ہم حضور ﷺ تم قریش پر چڑھنے سے نفرت نہ ہو جاؤ لوگ تو حرب و جنگ سے واقف نہ تھے، اگر ہم سے لڑا کے مدعو ہو جائے گا کہڑی کے کہتے ہیں اور یہودی بنی قریظہ نے اس کے بعد انہوں سے اپنے فتنے کا راز اور ہند کر لیا اور مسلمانوں نے پندرہ روز تک اس کا صرہ کر لیا تو مجبور ہو کر لگے اور مسلمانوں کے ساتھ سے اس دی عبد اللہ بن ابی بنی قریظہ قرآن کے ہم صوف ہوئے کی وجہ سے ان یہودیوں کیسے نفرت کی کہ ان کو کوئی گزند نہ پہنچی یا نہ اور ان بنی قریظہ کے ترک بن کر ادیان جے حضور ﷺ نے اس کو قبول فرمایا اور مدینہ طیبہ کی سرزمین ان سے خالی ہوئی یہ اندھ غزوہ بدر کے بعد واسطہ بنا۔

مدینہ منورہ سے بنی النضیر کی جلا وطنی: غزوہ حدوثال ۳ھ میں ہوا ہے اس کے بعد یہودی بنی النضیر نے رسول کریم ﷺ کو شبہ کرنے کی ساری کی جو جو وہ سابقہ کے خلاف تھی، اس نے حضور ﷺ سے ان کو بل بھیجا کہ اب اسلام لے آؤ یا دس دن کے اندر مدینہ چھوڑ دو ورنہ لڑائی ہوگی اور فتنہ اٹھائے گئے انہوں نے انکار کر لیا اور اپنی کفری (تحد) میں چکر کھسور ہو گئے حضور ﷺ نے منع صحابہ کے ان کا صرہ کر لیا کہ اب وہ مدینہ نہ لگے تو حکم ہوئی قرب و جوار کے باغات میں آگ لگادی گئی اور درختوں کو کاٹ ڈالا اور وہ مدینہ چھوڑنے پر آمادہ ہو گئے حضور ﷺ نے فرمایا: تم سب چھوڑ دو اور جس قدر مال و اسباب لے جاؤ ساق اہل و عیال کے ساتھ لے جاؤ، ان میں سے صرف دو شخص یاہن بن میہ اور ابو سعید بن وہب مسلمان ہوئے باقی سب پہلے کے اور اپنے جواروں جی کر کھوس دروازے اور پوچھیں تک لے گئے۔ یہ یہودی زیادہ زور خیر میں چکر لے کر اور کچھ شک و شبہ اور غم و دلچسپی لے گئے۔

مدینہ منورہ کے یہودی بنو قریظہ کا حشر: غزوہ خندق ۵ھ کے بعد ان لوگوں سے بھی مدینہ منورہ کا خانہ کرا لیا گیا وہ بنی قریظہ کا جو قبیلہ بنی قریظہ کی جلا وطنی کے بعد مسلمانوں کو ان پر بڑا اذیت تھا کہ یہ مدینہ کی سرزمین کے، اس لئے وہ ان کی طرف سے باکل مطمئن تھے مگر یہ لوگ بھی مدینہ کے چنانچہ غزوہ خندق کے موقع پر بنو النضیر کا سوارا بھی بن، انھیں اب بنی قریظہ کے سرور کعب بن اسد کے پاس آیا اور ان کو مدینہ کی پر آمادہ کر لیا تھا حضور ﷺ نے بنی قریظہ کو آپ ﷺ نے حضرت سعد بن معاذ و سعد بن عبادہ کو تحقیق حال کے لئے بنو قریظہ کے پاس بھیجا اور اس حکام جہد کی بات کی انہوں نے صاف جواب دے دیا کہ "ہم نہیں جانتے۔ محمد کو ان میں اور اللہ کے رسول ﷺ کو ان، ہم کسی کے حکم نہیں اور نہ ہمارا ہمارے ساتھ کوئی معاہدہ ہے۔"

یہ وقت مسلمانوں پر سخت تشویش و فکر کا تھا کہ سارا عہد پورے مسلمان کے ساتھ مدینہ منورہ پر پوش کی تیاری کر رہا تھا، غزوہ بدر نے ان کے ہاتھوں کو کانٹے کے تیرہ لگا تھا اور مسلمانوں کے ہاتھوں قتل کئے ہوئے سرداروں کے انتقام کا جوش و خروش دیکھا تھا، اب یہودی بنی قریظہ کی فتنہ و کفری، فتح کر لی تھی اور آئندہ کی قہقہوں کا فیصلہ بھی اسی پر تھا، کیا باغ ہو یا پھر جیش کے لئے سیاسی موت، یہودی بنی قریظہ میں سے تھیں (حضرت عقیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے والد) نے بھی سارے عرب قبائل کو مدینہ پر چڑھائی کرنے کے لئے پوری طرح اکسایا تھا۔ اور خاص طور سے اس نے جس میں یہودیوں کا وفد بن کر مدینہ کا سفر کیا تھا، جہاں کہ جس نے اپنی نہ صرف تہذیب و تمدن اور کثیر جماعت سے مدد کا پختہ وعدہ دیا تھا، بلکہ کفر و کجی کی پوری قوت و زور و نفرت کی پوری طرف آمادہ کر لیا تھا، (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۹)

تلا تاہوں جن کی وجہ سے مجھے تمہاری قوم کے لوگوں کے ساتھ ایسا معاملہ کرنا پڑا (مجمع الفتاویٰ ص ۳۵۲ ج ۹)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ جب حضور اکرم ﷺ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس رہے تو حضرت ابویوب انصاریؓ (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جن کو حضور اکرم ﷺ نے آزاد کر کے اپنے نکاح میں لے لیا۔

ضروری اشارات: واضح ہوا کہ یہ سچے میں خیرہ فک، وادی القری، اور حج کے یہودیوں سے عام طور پر مصالحت، ہو گئی تھی اور حجاز کے ان یہودیوں کے سوا عرب کی تمام قوموں نے بخوشی اسلام قبول کر لیا تھا، یہودی حضرت عمرؓ خلافت سے نکل چکے عرب ہی میں رہے حضرت عمرؓ نے ان کو "اخراجوا الیہود انصاری سن جزیرۃ العرب" کے تحت عرب سے نکالا ہے۔

غزوہ خیبر میں مسلمانوں کا شمار جس میں وہ باہم ایک دوسرے کو میدان حرب میں پہچان سکتے تھے "پانصورا است امت" تھا یہ کلہ بطور خفیہ راز سے سب مسلمان فوجیوں کو یقین کر دیا گیا تھا، جس طرح غزوہ خندق ۵ھ "حم لا یبصرون" تھا اور غزوہ بدر ۳ھ میں "احداھم" تھا۔ وغیرہ
جہاد میں مہمروں کی شرکت: غزوات نبویہ میں مہمروں کی شرکت کر تیں تھیں، چنانچہ ابو داؤد شریف میں ہے کہ مشر بن زیادہ کی نالی غزوہ خیبر میں شریک ہوئی اور انہوں نے بتایا کہ میں اس وقت ان چھ مہمروں میں سے ایک تھی حضور اکرم ﷺ کو معلوم ہوا تو ہمیں بلوایا، ہم گئے تو حضور ﷺ کو غضبناک دیکھا فرمایا تم کس کے ساتھ اور کس کی اجازت سے گئے؟ ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ ہم اس لئے نکلے ہیں کہ ان کو ادا کریں، اور اس سے خدا کے رستے میں اعانت کریں اور ہمارے ساتھ و فوجوں کے لئے وہ کیا بھی ہیں ہم تیرہ گئی جمع کر کے دیں گے اور مجاہدین کو مستویار کے بدلے میں گے "حضور اکرم ﷺ نے یہ سن کر فرمایا اچھا جاؤ، پھر جب تیرہ گئی تو حضور ﷺ نے ہمیں بھی حصہ دیا جس طرح مردوں کو دیا تھا، مشر بن زیادہ کہتے ہیں میں نے کہا: نالی ماں وہ کیا تھا تو کہا "مجبور ہیں تم" فرسنگ سٹسم: ایک مٹائیہ طیبہ رفیدہ بھی تھیں، قبیلہ اہلم کی جو فوجیں کی مرہم بنی کرتی تھیں اور مسلمان مجاہدین کی خدمت حبہ اللہ کیا کرتیں تھیں (اصحاب ص ۳۲ ج ۲)

حضرت سعد بن معاذ جو غزوہ خندق میں دشمن ہوئے تھے، ان کے دشمنی ہاتھ کی مرہم بنی بھی انہوں نے ہی کی تھی، اور حضور اکرم ﷺ نے ان کے سنے سجدہ نبوی میں ہی ایک خیرہ گویا تھا تا کہ آپ سے قریب رہیں اور ان کی عیادت فرمائی رہیں ظاہر ہے کہ یہ سب اہم احکام جہاد کے وقت کی اہم ہنگامی ضرورتوں کے تحت ہیں، عام حالات میں ان کی شفاعتی زیادہ ضرورت ہے نہ اس سٹسم کو عام کار شریعت مقدسہ و طہرہ اسلام کے علاج کے مناسب ہے، جہاد کے موقع پر تو بغیر عام تک کی بھی فوت آجاتی ہے اور شریعت کا حکم یہ ہوتا ہے کہ جہنم گھر سے نکل کر ہر آوازے تھی کہ عورتیں بھی اپنے مردوں کی اپ بڑت کے بغیر نکلی تھیں تاکہ جہاد بھی مسلمانوں کی کر سکیں اور کرگزریں اور جو نقصان بھی اعداء اسلام و مسلمین کو پہنچا سکیں پہنچائیں، مگر یہ امور بھی عام حالات میں ضروری وہ نہ ہوتیں ہو سکتے اس نے شریعت کے سب احکام اپنے اپنے اوقات اور ضرورتوں کے ساتھ وابستہ ہیں اور علماء وقت ان کے رہے میں مطابق شرع فیصلہ کرنے کے مجاز ہیں۔

اسلام و مسلمانوں کا تحفظ: ہم نے یہ تفصیل اس لئے بھی لکھی کہ حضرت صفیہ کے والد اور ان کی قوم کے غاص حالات سامنے آج بھی جن کی وجہ سے حضور اکرم ﷺ نے سخت اقدامات کئے اور جن کو سنا کر خود حضور اکرم ﷺ نے حضرت صفیہ کے دل کی نشلی بھی کی تھی، نیز معلوم ہو کہ غیر مسلموں سے کس قسم کے معاہدات اسود نیوی کی روشنی میں کئے جاسکتے ہیں اور ان کی شرائط کا کیوں ہونی چاہیے اگر کسی ملک کے مسلمان بغیر وہ کسی معاہدہ اور تحریری شدت کے کفار و مشرکین کے ساتھ مستقل زندگی گزار رہی ہے تو ایسا مناسب نہیں کیونکہ یہ کم سے کم درجہ ہے کہ کسی دارالغرب کے رہنے والے مسلمان اپنی جان و مال، عزت و شرف اور اسلامی زندگی کے تحفظ کی شرائط کو ادا کر اور ان کا کوئی ایسی طرف سے پوری طرح امن و سلامتی اور ہر قسم کی نصرت و امداد کا یقین دلا کر کہیں۔

فتنہ و فساد پھیلانا جنگ سے زیادہ برا ہے: اگر وہ ایسا نہیں کریں گے تو اگر وہ کسی دارالغرب کے ساکن ہیں (جہاں کفر کی شوکت و غلبہ ہے تو وہ ان کے لئے بجائے دارالامان کے دارالغرب ہوگا، اگر وہ دارالاسلام میں رہے ہیں تو وہ کفار و مشرکین کی بجائے دارالامان کے دارالغرب ہوگا جس کے نتیجہ میں وقتاً فوقتاً فتنے و فسادات رونما ہوں گے۔ جو کوشش لیت اسلام یا قاعدہ جنگ اور فتنہ و خون ریزی کے حالات سے بھی زیادہ برتر قرار دیتی ہے، اور اس سے بچنے کی شدید ترین ضرورت ظاہر کرتی ہے اس لئے قاعدہ جنگ کا انکار کفار و مشرکین کے سوچے سمجھے منصوبے کے تحت ہوتا ہے اور اس کا فیصلہ طریقین کے باقاعدہ اور ذمہ دار افراد کرتے ہیں، جو مجبوری جنگ کا فیصلہ کرتے ہیں اور اس مسلح کی تدویر و وقت سے بھی خوب واقف ہوتے ہیں جس کی وجہ سے تدویر ضرورت پر اکتفا کر کے فوری پر یکہ بھی لگا سکتے ہیں، مختلف عوامی بڑ بڑوں اور محققوں نے فد کے کران کی مٹان، انتظامیہ، بحہ، نا عاقبت اندیش اور لسانی حراج یا غنڈوں کے ہاتھوں میں ہوتی ہے جو جلد ہی اقدام کو بہتے ہیں اور خود بخود مصران کو اس لئے تعالیٰ نے فرمایا "اللعنة اللہ من القتل" (نفسے تار پر یا کرنا یا قاعدہ جنگ سے زیادہ برتر وقت آؤش ہیں) چونکہ اس مسلح اور انسان دونوں کا سب سے بڑا ادائی و مجبور دارالاسلام اور اس کا جامع قانون ہے اس لئے یہ بھی ضروری ہے کہ جہاں مسلمان دوسری قوموں کے ساتھ رہے ہوں، وہاں مسلمانوں کی رائے اور مؤمل و عمل کم از کم برابر اور حتمی درجہ کا ضرور ہوگا ایسا نہ ہوگا تو ان کی بات، (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۶۱)

نے ساری رات تلواری سے مسلح ہو کر آپ ﷺ کے خیمے کے باہر جاگ کر پہرہ دیا، جب صبح ہوئی تو حضور ﷺ کو دیکھا تو (خوشی سے) اللہ اکبر کہا پھر عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! چونکہ منیع کی شادی کا نیا زمانہ تھا اور یہ نو عمر ہیں، اور آپ ﷺ نے ان کے باپ بھائی اور شوہر کو قتل کر دیا ہے، اس لئے مجھے آپ ﷺ پر ان کی جانب سے امن نہ تھا اور اگر وہ درابھی کوئی حرکت کرتیں تو میں آپ ﷺ کے قریب تھا یہ سن کر حضور ﷺ نے اُٹھے اور حضرت ابوالبابہؓ کو دعائی (الحی کم ص ۲۸ ج ۳)

ایک بار حضور ﷺ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے گئے، دیکھا کہ دروہی ہیں، وجہ پوچھی تو انہوں نے کہا کہ عائشہ اور زینب ہنسی ہیں کہ ہم تمام ازواج سے افضل ہیں کہ حضور ﷺ کی زوجہ ہونے کے ساتھ ساتھ آپ کی چچا زاد بہن ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم نے یہ جواب کیوں نہ دیا کہ حضرت ہارون علیہ السلام میرے باپ ہیں، حضرت موسیٰ علیہ السلام میرے چچا ہیں اور حضور ﷺ میرے شوہر ہیں اس لئے تم مجھ سے کیونکر افضل ہو سکتی ہو؟

ایک مرتبہ حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ان کو یہودیہ کو دیا تو وہ نے لگیں مگر کچھ جواب نہ دیا، حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو حضور ﷺ سے نہایت محبت تھی، چنانچہ جب آپ ﷺ طویل ہوئے تو نہایت حسرت سے کہا: کاش آپ ﷺ کی بیماری مجھ کو لگ جاتی، دوسری ازواج مطہرات نے ان کی طرف دیکھا شروع کیا یہ دیکھنا بطور غرہ تھا، جس کو اردو میں آنکھ مارنا کہتے ہیں۔ حضور ﷺ نے دیکھا تو اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جو روح حقیقت اسلام کی صحیح ترجمانی ہے، بے وزن ہوگی اور ان فی حقوق کے تحفظ میں بڑا اہل رونا ہوا ہوگا مظهر الفساد فی البر والنجس بھا کسبت ابدی الناس (مگوں کے خلاف نصرت اعمال کے سبب برود عریض ہر جائزہ فساد کی گرم بازادی ہوتی ہے) اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنے رسول اکرم ﷺ کے احکام و ہدایت کے مطابق چلنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

لحمہ فکریہ: غزوہ خیبر کے ذخیرہ کی نسبت سے یہ یہی محل نہ ہوگا اگر ہم قارئین انوار الہیاری کو اس امر کے لئے دعوت فکر و نظر دیں کہ وہ معاہدہ و دفاع میں بطور معاہدہ حدیبیہ کے حوالہ دیکھ کر کو اچھی طرح سمجھیں اور اس کے بعد کرم اللہ ﷺ کے ۲۷ فرائض جن میں جن میں غرض نہیں حضور ﷺ نے خود شرکت فرمائی اور یہ ساری بات کھل و مخفی تاریخ کا منظر کرے اور اس کیساتھ خلافت راشدہ کے مجاہدان کا کرنا مسوں پر نظر کرے، جو روح حقیقت سری دنیا کو اس واسطی کا بتیق دینے کیلئے مقاصد اعمال نبوت کی عملی تفسیر ہیں، اس سے معلوم ہوگا کہ اسلام کا مقصد وحدہ دینی لحاظ سے صرف اعلام کلمۃ اللہ ہے اور دنیوی لحاظ سے صرف حقوق انسانی کا تحفظ و مکمل امن و سلامتی ہے، اعلام کلمۃ اللہ کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی تعلیم کی کوئی ہر جگہ صحیح بات سر بلند ہو، اس کو وہ اپنا بھانے والے سر بلند ہوں اور نیچا دکھانے والے پست ہوں الحق یعلو ولا یصلی (حق اُٹھتا ہے اور اس کو سرنگوں نہ ہونا چاہیے) خدا نے مسلمانوں کو فرمایا انکم الامم الاعلون ان کضع مومنین (اگر تم سچے مومنین ہو تو تمہیں ان کی سر بندی ملے گی) بے شک صحیح عقائد و اعمال کا بڑا فائدہ آخرت میں ملے گا مگر دنیا کے لحاظ سے بھی عزت و سر بلندی کے سچے صرف وہ ہیں، جو بزرگ و عطا کردہ اعمال کے ساتھ انسانی اخلاقی، عدل، گرم، مساوات، رحم و شفقت، ہمدردی و ہم کساری، اتحاد و محبت، چھائی و صداقت کے علمبردار اور ان کے محافظ ہیں۔

آج نہ صرف اسلامی تعلیمات دنیا کے ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ تک پھیل چکی ہیں بلکہ انسانی حقوق کے تحفظ کے نام پر یورپ و امریکہ میں ادارے بھی قائم ہو چکے ہیں، جو اعلان کر رہے ہیں کہ دنیا کے کسی ایک انسان کو بھی اگر اس کے شخصی حقوق سے محروم کیا جا رہا ہو تو اس کی ہمدردی کے لئے ہم موجود ہیں، انسانی و شخصی حقوق میں سرگرمی سے اس کے جان و مال عزت کا تحفظ عقیدہ و عمل کی آزادی، پھر وثافت کی حفاظت اور حق خود اختیاری و غیرہ ہیں، اس بن چڑوں کا محافظ اول اسلام تھا، اور اب بھی بیشتر اسلامی ممالک میں ان کے تحفظ کے ۱۴ دعوام بہت نمایاں دیکھے جاسکتے ہیں لیکن بد قسمتی سے اس دور درازی میں بھی کچھ ممالک کے مسلمان اقلیت میں ہونے کے سبب یا دوسرے وجود وہ اسباب سے دینی و دنیوی لحاظ سے نہایت پس ماندہ ہیں، ضرورت ہے کہ ان کو اپنا بھانے والے کے لئے نہ صرف علم اسلامی کے برہمراہ توجہ کریں، بلکہ دنیا کے تمام انسانی حقوق کے حق فدا انسان اور عالمی ادارے بھی متوجہ و سامع ہوں۔

وما علینا الا البلاغ وان اريد الاصلاح ما استطعت مظلوم کی آواز حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: لا یحب اللہ الجہر بالسوء من القول الا من ظلم۔ اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں کی کہ مظلوم کو ظاہر کرنا مگر جس پر ظلم ہوا ہو) صاحب روح المعانی نے لکھا کہ اگر مظلوم انسان ظالم کے ظلم کو بھی بلند آواز سے کہے (کہ مظلوم دنیا میں لے) تب بھی خدا اس سے ناراض نہ ہوگا اور ظالم کے حق میں بدعت بھی کر سکتا ہے اور دوسرا یہ بھی اس کے ظلم کو بھی ہر کر سکتا ہے (تا کہ اس کے مقابلہ میں بدعت حاصل کرے) بلکہ ظالم کے دوسرے عیب بھی بیان کر سکتا ہے (تا کہ وہ دوسروں کی نظروں میں ذلیل ہو کر پشیمان ہو اور ظلم کرنے سے باز آ جائے۔

نورالسخن ترجمان چوزوق نفخہ کیانی بدی را میوز بر بخوان چرخ را گراں بینی

واللہ المستعان وعلیہ التکلیل۔

سے ان کو روکا اور فرمایا: واللہ یہ سچ کہہ رہی ہیں (یعنی اس بات میں یقین نہیں ہے) ابو داؤد و ترمذی میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے بیان کیا: میں نے ایک دفعہ رسول اللہ ﷺ سے کہہ دیا کہ آپ ﷺ کو اتنی سی صفیہؓ کی کیا ضرورت ہے!! آپؐ سے اشارہ ان کی کوتاہ قاضی (ٹھٹھکے پن کی طرف کیا) حضور ﷺ نے فرمایا کہ عائشہؓ نے اتنی بڑی بات کہی ہے کہ اگر اس کو تم سمندر کے پانی میں بھی ملدیا جائے تو اس کو بھی خراب اور گمراہ کر دے گی۔

سرخ جیج آپ ﷺ کے ساتھ دوسری ازواج کے ساتھ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی تھیں، ان کا اونٹ سب سے کمزور تھا، سب سے پیچھے رہ گئیں تو روئے لگیں، حضور ﷺ اور سرے گزرے تو آپ ﷺ نے اپنی چادر اور دست مبارک سے ان کے آنسو پونچھے اور وہ اس وقت بھی برابر ہاتھیا روٹی جاتی تھیں، اور حضور ﷺ چپ کراتے جاتے تھے، حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بیان کیا کہ جب میں کسی طرح چپ نہ ہوتی تو آپ ﷺ نے مجھے سختی سے روکا (زرقاتی)

حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو حضرت فاطمہؓ سے بھی بڑی محبت تھی، جب خیبر سے مدینہ آئیں تو حضرت فاطمہؓ بھی اپنی سہیلیوں کے انہیں دیکھنے کو آئیں، اس وقت حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اپنے کانوں کے جھبیکے بطور تحفہ زار کئے جو بہت ہی قیمتی اور جواہرات سے مرصع تھے اور ان کی سہیلیوں کو بھی زیور کی ایک ایک چیز دی۔

حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کھانا نہایت عمدہ اچھا پکاتی تھیں اور حضور ﷺ کو بطور تحفہ بھیجا کرتی تھیں، حضرت عائشہ کے گھر میں حضور ﷺ کے پاس انہوں نے ہی پیالہ میں کھانا بھیجا تھا جس کا ذکر بخاری شریف وغیرہ میں ہے۔

آپ کی وفات رمضان ۵۵ھ میں ہوئی، اس وقت آپ کی عمر ۶۶ سال تھی۔ ایک لاکھ روپے کی مالیت کا ترکہ چھوڑا جس میں سے ایک تنہائی کی وصیت اپنے بھانجے کیلئے کی تھی جو یہودی تھا۔

(۱۱) حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

آپ کے باپ کا نام حارث تھا، جو قبیلہ بنو مال کے ایک معزز و سربراہ و دروغ تھے، ماں کا نام بند تھا جو بہت عوف بن زبیر بن العثر بن حاطہ بن حمیر (حمیریہ) تھی، ان کی مٹی سب مل کر چندہ نہیں تھی جب سب صحابیات اور طویل القدر صحابہ کرام سے یہائی لگیں تھیں، حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا پہلا نکاح مسعود بن عمر بن عیسٰ ثقفی سے ہوا تھا، مسعود نے طلاق دیدی تو قریش کے ایک نو جوان ابورام بن عبدالمعزی سے نکاح ہوا جو چند ہی روز بعد انتقال کر گیا، ان کی بہن حضرت ام فضل حضرت عباسؓ کے نکاح میں تھیں، اس لئے حضرت عباسؓ چاہتے تھے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور ﷺ کے رفیقہ ازواج سے خشک ہو جائیں، آپ ﷺ نے اپنے چچا کی خاطر اور حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اوصاف کمال و دانشمندی، بیدار مغزی وغیرہ کے باعث اس کو منظور فرمایا تھا جس وقت یہ تحریک ہوئی حضور ﷺ غزوہ خیبر کی تیاری میں مصروف تھے اس لئے اس وقت یہ معاملہ متوی ہو گیا اور فتح خیبر کے بعد حضور ﷺ نے حضرت عباسؓ کے پاس مکہ معظمہ نکاح مذکور کے لئے پیغام بھیج دیا پھر جب حضور ﷺ عمرہ القضاء کیلئے مدینہ تشریف لے گئے تو حضرت جعفرؓ کے ذریعہ پیغام دیدیا جس پر حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے بھتیجی حضرت عباسؓ کو اپنی طرف سے وکیل نکاح بنادیا۔ حضرت ابن عباسؓ سے موطاء امام مالک و صحاح ستہ میں روایت ہے کہ آپ کا یہ نکاح بھارت اہرام ہوا ہے۔

علامہ زرقاتی نے لکھا کہ بخاری میں یہ بھی ضافہ ہے کہ یہ نکاح عمرہ القضاء میں ہوا ہے اور اس سے حنفیہ و ان کے موافقین نے جواز نکاح محرم پر استدلال کیا ہے، (جس کو ناجائز کہتے ہیں) جواب دیتے ہیں کہ ابن عباسؓ کا وہم اور غلطی ہے ابن عباسؓ نے لکھا کہ "خود حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اور ابو داؤد وغیرہ سے صحاح ابدال نکاح کا ہونا یہ اتر منقول ہوا ہے اور ہم نہیں جانتے کہ مجاہد بن عباسؓ کے کسی اور صحابی سے بھارت اہرام نکاح مذکور کی روایت کی حوالہ دیا آدمی سے غلطی ہو سکتی ہے، لیکن زرقاتی نے اگلی ہونے کے وجود کو لکھا کہ اگرچہ یہ ایسا دعویٰ انفرادی میں اس کا امام شافعی نے بھی کر دیا ہے مگر، میں (بقیہ شب مکملی پر)

حضور ﷺ کا ارادہ مکہ معظمہ ہی میں ولیمہ کرنے کا تھا، مگر کفار مکہ نے تقاضا کیا کہ تین روز سے زیادہ ایک گھنٹہ بھی نہ ٹھہرنے دیں گے اور آپ ﷺ مع مسلمانوں کے فوراً مکہ معظمہ سے نکل جائیں، اس لئے آپ ﷺ حسب قرارِ سابق تین روز چورسے ہوئے ہی مدینہ طیبہ کو واپس ہو گئے، بعض روایات میں ہے کہ حضور ﷺ مکہ معظمہ عرۃ القضا کے لئے جاتے ہوئے مقام سرف تک پہنچے تھے جو مکہ معظمہ سے دس میل پر ہے (مجموع وطن مرہ کے درمیان اور مجمعیم سے زیادہ قریب ہے زرقانی) کہ حضرت عباسؓ وکیل نکاح حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عقد نکاح انجام پایا پھر مکہ معظمہ سے عرۃ القضا کے بعد واپسی میں آپ ﷺ اسی مقام سرف تک پہنچے تھے کہ ابورافع حضور ﷺ کے غلام حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو لے کر وہاں پہنچے اور رسم عروسی ادا ہوئی، پھر عیب اتفاق سے کہ مقام سرف ہی میں اسی جگہ پر کسی سفر میں حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی وفات بھی ۱۵ھ میں ہوئی ہے۔

حضور ﷺ کا سب سے آخری نکاح حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہوا ہے، اس لئے ہم نے بھی ان کا ذکر آخر میں کیا ہے، اور سب کے ذکر میں بھی زمانہ نکاح کے تقدم و تاخر کے ہی لحاظ سے ترتیب رکھی ہے، اکثر کتابوں میں اس ترتیب کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے، اس لئے یہ تنبیہ ضروری ہوئی۔

فضل و کمال: حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے صحیح سند میں روایات مذکور ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ وہ ہم میں بہت زیادہ تقویٰ و صلہ رحمی کا وصف رکھنے والی تھیں، علم فقہ میں بھی فضل و شرف حاصل تھا ایک مرتبہ حضرت ابن عباسؓ آپ کے پاس سے پرانہ ہال آئے، پوچھا ایسا کیوں ہے؟ کہا امیرہ آج کل پاک نہیں ہیں ایمام سے ہیں اور میرے وہی کتھ کرتی تھیں، بولیں کیا خوب! آنحضرت ﷺ تو ایسی حالت میں بھی ہماری گود میں سر رکھ کر لینے اور قرآن مجید کی تلاوت بھی کرتے اور اسی حالت میں ہم چٹائی اٹھا کر مسجد میں ڈال آتے تھے، بیٹا! کہیں ہاتھ میں بھی ناپاکی ہوتی ہے؟ (مسند احمد ص ۶۳۳ ج ۶)

اس کا مطلب یہ نہیں کہ مسجد کے اندر جا کر چٹائی ڈال آئیں تھیں، بلکہ مسجد کے باہر سے اس میں ڈال دیتی تھیں اور ہاتھ میں چٹائی پکڑے سے چٹائی پاک ہی رہتی تھی۔

ایک وفد ان کی باندی سے آکر بتلایا کہ میں ابن عباسؓ کے گھر گئی تھی، دونوں میاں بیوی کے بسترِ دور دور پہنچے ہوئے دیکھے خیال ہوا کہ شاید کوئی بچی رنجش ہو گئی ہے، دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ آج کل ان کی بیوی دوسرے محل سے ہیں، اس لئے ایسا ہے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا یہی نہ کر فوراً ان کے گھر گئیں اور کہا: تمہیں رسول اللہ ﷺ کے طریقہ سے اس قدر اعراض کیوں ہے؟ آپ ﷺ برابر ہمارے بچوں کو پرآرام فرماتے تھے۔ (مسند احمد ص ۶۳۳ ج ۶) وغیرہ

(ضروری نوٹ) اوپر جو گیارہ ازواجِ مطہرات کا ذکر ہوا وہ بقول علامہ قسطلانی صاحب الموہب وہ ہیں جن کے ساتھ آپ کا ازدواجی زندگی گزارنا بل خلاف ثابت ہے، اگرچہ حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بارے میں یہ اختلاف ہوا کہ وہ سر یہ تھیں یا زوجہ اور رابعہ کو لے زوجہ ہونے کا ہی ہے اور یہی وہ سب ازواجِ تھیں جو جنت میں بھی آپ ﷺ کی ازواجِ ہوں گی اور یہی لئے دوسروں کا ان سے

(قیۃ حاشیہ مطبوعہ) تصحیح ہے کیونکہ درالمنہ حضرت عائشہ اور اہل بیت سے سند ضعیف سی طرح ابن عباسؓ سے منسلک روایت موجود ہے (بخاری ص ۳۰۰) الجوزی برہانی ص ۹۵ ج ۲ میں اس کی بحث ملاحظہ، جس سے ابورودانہ بخاری نے باب "تزوج من غیر ما" حکم کر کے حدیث ابن عباسؓ کی نالی سے گوینہ کی روایات کو دوسری روایات پر ترجیح دی، بلکہ دوسری روایات ذکر بھی نہیں کیں جن کو مسلم نے ذکر کیا ہے، بہنہ بخاری نے اس مسئلہ میں حنیف کی موافقت کی ہے، اس لئے کہ بقول حضرت شہ صاحب ان کی عادت ہے کہ جب ایک جانب کو اختیار کرتے ہیں، دوسری جانب کو ترک کر دیتے ہیں گو اس کا وجود بھی نہیں ہے۔ اور اس کی حدیث تک نہیں لے آئے گو یادہ امر شریعت میں وارد نہیں ہے، اس کی تفصیلی بحث اپنے موقع پر آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ امام طحاوی نے بھی مشکل میں بحث کی ہے۔ (مولف)

نکاح حرام تھا، علامہ زرقاتی نے لکھا کہ ممکن ہے کہ انبیاء سابقین علیہم السلام کی ازواج مطہرات کے احکام بھی ایسے ہی رہے ہوں لیکن فقہاء نے کہا کہ یہ حرمت نکاح والی بات حضور ﷺ کے خصائص میں سے ہے، علامہ سیوطی نے بھی ایسا ہی لکھا ہے (زرقاتی ص ۳۶۲ ج ۳) پھر علامہ قسطلانی نے لکھا کہ ان کی بارہ کے علاوہ بھی کچھ عورتوں کا ذکر کیا گیا ہے جن سے آپ کا نکاح ہوا، ان کی تعداد بارہ ہے، علامہ زرقاتی نے لکھا کہ یہ قسطلانی کی رائے ہے، ہر نہ علامہ سیوطی نے لکھا ہے کہ جن عورتوں سے نکاح نہیں ہوا یا جنہوں نے خود کو حضور کی خدمت میں پیش کر دیا اور جن کو آپ نے پیام نکاح دیا اور نکاح کرنے کی نوبت نہیں آئی وہ سب تیس تھیں، ان میں سے بعض کے بارے میں اختلاف بھی ہے (زرقاتی ص ۳۶۲ ج ۳) اس کے بعد محدثہ القاری ص ۳۳۲ ج ۲ سے ان سب باقی ازواج و منسوبات کا مختصر تذکرہ کرتے ہیں:

(۱۲) ریحانہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا: بنت زید، جو قبیلہ بنی قریظہ یا بنی نضیر سے تھیں، قید ہو کر آئیں، حضور ﷺ نے ان کو آزاد کر کے ۶ھ میں نکاح فرمایا اور آپ ﷺ کے حجۃ الوداع سے واپسی کے بعد فوت ہوئیں، بقیع میں دفن ہوئیں، یہی نبی قول زیادہ صحیح ہے۔
(۱۳) فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا: بنت اسحاق کا، متیاب ص ۵۲ ج ۲ میں ہے کہ حضور ﷺ نے اپنی صاحبزادی زینب کی وفات کے بعد ان سے نکاح کیا تھا (کہا گیا ہے کہ یہ ۸ھ کا واقعہ ہے) اس کے بعد جب آیت تحریر اتزی تو انہوں نے دنیا کو اختیار کر لیا اور حضور ﷺ نے جدائی اختیار فرمائی اس کے بعد وہ راستوں سے میٹگینیں جمع کرتی اور کہا کرتی تھی کہ میں ہی وہ بد بخت ہوں جس نے دنیا کو اختیار کیا تھا، یہ ابن اسحاق کی روایت ہے جو ہمارے نزدیک صحیح نہیں اور ایک جماعت کی یہ رائے ہے کہ آپ نے کشتیہ بتلانے والی وہ تھی جس نے حضور ﷺ سے استعاذہ کیا تھا، انھوں نے اللہ سے! یہ روایت بھی ہے کہ خود شحاک نے اپنی بیٹی فاطمہ کو حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کیا اور کہا کہ اس کے سر میں کبھی درد نہیں ہوا، اس پر حضور ﷺ نے فرمایا کہ مجھے اس کی ضرورت نہیں، واللہ اعلم۔

(۱۴) اسماء: بنت النعمان، استیعاب ص ۴۳ ج ۲ میں ہے کہ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ حضور ﷺ نے اس سے نکاح فرمایا تھا البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مفارقت کیوں ہوئی، بعض نے کہا کہ جب اس کو حضور ﷺ نے بلایا تو اس نے انکار کر دیا اور کہا کہ آپ ﷺ ہی میرے پاس آئیے بعض نے کہا کہ اس نے انھوں کو اللہ تک کہا تھا، حضور ﷺ نے فرمایا قد عذت بعد ذلک انی ذک اللہ صلی، پھر آپ ﷺ نے طلاق دیدی۔ اس نے (۱۵) کلا بیہ: نام عمرہ بنت زید یا عالیہ بنت النبیان تھا، بعض نے کہا کہ آپ نے ان کو بعد الدخول طلاق دی تھی بعض نے کہا قبل الدخول۔ (۱۶) قبیلہ: بنت قیس، اس کے بھائی اشعث بن قیس نے حضور ﷺ سے اس کا نکاح کر دیا تھا، پھر وہ حضرموت کو لوٹ گیا اور اس کو کبھی ساتھ لے گیا وہاں ان کو حضور ﷺ کی خبر وفات پہنچی، واپس ہو کر دونوں اسلام سے پھر گئے۔

(۱۷) سلمیہ: بنت کعب لعلی، کہا گیا کہ یہی استعاذہ والی تھی، اور بعض نے کہا کہ نکاح کے بعد آپ کے پاس رہیں اور وفات پائی لیکن اولیٰ اصح ہے۔ (۱۸) اسماء: بنت الصلت السلمیہ، ان کا نام سہایا تھا، حضور ﷺ سے نکاح ہوا، لیکن وہ عسکری سے قبل ہی فوت ہو گئی۔ (۱۹) ام شریک: ازویہ، نام عزیزیہ تھا، عسکری سے قبل طلاق ہو گئی، انہوں نے خود ہی اپنے کو حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کیا تھا۔ (۲۰) خولہ: بنت ذہیل تھلہ، حضور ﷺ سے ان کا نکاح ہوا مگر آپ کی خدمت میں پہنچنے سے قبل ہی راستہ میں فوت ہو گئیں (عمرہ و استیعاب) تہذیب ص ۴۱۵ ج ۱۲ میں خولہ بنت حکیم کے بارے میں لکھا ہے کہ انہوں نے آپ کو اپنا نٹس ہبہ کر دیا تھا ان کا نام خولہ بھی ہے صالحہ فاضلہ تھیں، جس سے مسلم ترمذی سنائی وابن ماجہ وغیرہ کی روایات ہیں

(۲۱) شراف: بنت خالد اخت حضرت دجیہ لعلی۔ حضور ﷺ نے ان سے نکاح فرمایا لیکن وہ عسکری سے قبل ہی فوت ہو گئی۔ (۲۲) لیلیٰ: بنت اطلحہ، حضور ﷺ سے نکاح ہوا، بہت غیور تھیں دوسری ازواج کے ساتھ نباہ کی متوقع نہ ہوئیں اس لیے حضور ﷺ سے معذرت خواہ ہوئیں اور آپ نے ان کا عذر قبول فرمایا۔

- (۲۳) عمرہ: بنت معاویہ کندیہ ابھی وہ حضور ﷺ کی خدمت میں نہ پہنچی تھیں کہ آپ کی وفات ہو گئی
- (۲۴) جندبہ: بنت جندب نکاح ہوا مگر رخصتی نہ ہوئی بعض نے کہا کہ عقد نکاح بھی نہیں ہوا
- (۲۵) غفاریہ: بعض نے اس کا نام سنا لکھا ہے حضور ﷺ نے نکاح فرمایا مگر دیکھا کہ اس کے پہلو پر سفید داغ ہیں یعنی مرض برص کے آثار دیکھے تو طلاق دے دی تھی اور جو کچھ مرد وغیرہ دیا تھا کچھ واپس نہیں لیا۔
- (۲۶) ہند: بنت یزید نکاح ہوا مگر حضور ﷺ کے خاص شرف صحبت سے محروم نہ ہوئیں
- (۲۷) صفیہ: بنت ہشامہ قید ہو کر آئیں حضور ﷺ نے ان کو اختیار دیا تو انہوں نے اپنے سابق شوہر کے ساتھ رہنا پسند کیا جس پر بنو قیثم قبیلہ والے ان کو برا کہتے تھے کہ اپنے اختیار کا برا استعمال کیا اور حضور ﷺ کے شرف زوجیت سے محروم ہوئیں۔
- (۲۸) ام ہانی: ابوطالب کی بیٹی نام فاختہ تھا حضور ﷺ نے پیغام نکاح دیا تو عرض کیا کہ میں اپنے بچوں کی وجہ سے معذور ہوں آپ نے ان کا غدر قبول فرمایا صحاح ستہ کی راویہ ہیں۔
- (۲۹) خبابہ: بنت عامر۔ حضور ﷺ کی طرف سے پیغام نکاح دیا پھر آپ کو ان کی کبرئی کا حال معلوم ہوا تو خیال ترک کر دیا تھا۔
- (۳۰) حمزہ: بنت عونی حرنی۔ حضور ﷺ نے پیغام نکاح دیا ان کے باپ نے جھوٹا غدر کیا کہ اس میں عیب یا بیماری ہے اس کے بعد وہ گھر لوٹا تو آئیں برص کی بیماری موجود دیکھی۔
- (۳۱) سودہ قریشیہ: حضور ﷺ نے پیغام نکاح دیا انہوں نے بچوں کا غدر کیا کہ ان کی غور پرداخت پوری نہ ہو سکے گی آپ نے ان کے لیے دعاء خیر کی اور نکاح کا خیال چھوڑ دیا
- (۳۲) امامہ: بنت حمزہ بن عبدالمطلب۔ خود نکاح کی تحریک کی مگر حضور ﷺ نے غدر فرمایا کہ وہ میری رضاعی بہن ہیں
- (۳۳) عرہ: بنت ابی سفیان بن حرب۔ ان کی بہن ام حبیبہ نے حضور ﷺ کی خدمت میں تحریک نکاح کیا آپ نے فرمایا کہ ایک بہن کے ہوتے ہوئے دوسری سے نہیں ہو سکتی
- (۳۴) کلبہ: ان کا نام نہیں ذکر ہوا حضور ﷺ نے تحریک نکاح کے لیے حضرت عائشہؓ کو ان کے پاس بھیجی انہوں نے آ کر جواب دیا کہ مجھے اس میں کوئی فائدہ کی بات نظر نہیں آئی آپ نے یہ سن کر خیال ترک فرما دیا
- (۳۵) عربیہ عورت: ان کا نام بھی معلوم نہ ہوا حضور ﷺ نے پیغام نکاح دیا تھا پھر کسی وجہ سے ترک فرما دیا زرقانی میں ہے کہ ایک عورت نے جس کو آپ نے پیادیا تھا کہا کہ میں اپنے باپ سے معلوم کر لوں پھر باپ نے اجازت دی تو آپ نے فرمایا کہ اب ہمارے نکاح میں دوسری آچکی۔
- (۳۶) درہ: بنت ام سلمہ حضور ﷺ کی خدمت میں ان کے لیے تحریک کی گئی آپ نے فرمایا وہ میری رضاعی بہن ہیں
- (۳۷) امیمہ: بنت نعمان بن شراحیل۔ ان کا ذکر صحیح بخاری میں ہے (ملاحظہ ہو "کتاب الطلاق" کا شروع ۷۹۰)
- زرقانی میں بخاری کی کتاب النکاح کا حوالہ غلط ہے ان کا نام امامہ بھی ذکر ہوا ہے بخاری میں ہے کہ حضور ﷺ نے امیمہ بنت شراحیل سے نکاح فرمایا پھر جب آپ نے ان کی طرف ہاتھ بڑھایا تو انہوں نے ناپسندیدگی کا اظہار کیا اس لیے آپ نے ابوسیدہ کو جو انہیں لائے تھے حکم دیا کہ ان کو کچھ سامان اور دو کپڑے دے کر رخصت کر دیں دوسری روایت بخاری میں اس کے متصل یہ بھی ہے کہ انہوں نے اعوذ باللہ منک کہا جس پر حضور ﷺ نے "عذت بمعاذ" فرمایا اور پہلے اماء بنت النعمان کے حالات میں بھی ایسا ہی قصہ نقل ہوا ہے پھر بخاری کی مذکورہ بالا دونوں روایتوں میں قصہ ایک ہی عورت کا ہے وہ کہ انہیں ہے جیسا کہ فتح الباری ۲۸۶-۹ میں ہے زرقانی ۲۶۳-۳ میں حافظ کا حوالہ دے کر لکھا کہ شامی کو مغلطہ ہوا کہ یہاں انہوں نے دو عورتوں کے قصے قرار دیے اس کی وجہ یہ ہے کہ غالباً انہوں نے فتح کو اس مقام سے نہیں دیکھا

اور یہ مغالطہ بعض دوسرے شارحین کو بھی ہوا ہے اور علامہ عینی نے بھی جو حافظ ابن حجر پر نقد کرنے سے نہیں چوکتے یہاں حافظ ہی کی موافقت کی ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حافظ کی تحقیق راجح ہے (عمدة القاری میں یہ بحث ۲۳۰-۲۴۰ طبع مصر میں ہے)

(۳۸) حبیبہ بنت مہملہ انصاریہ۔ محقق عینی نے لکھا کہ حضور ﷺ نے نکاح کا ارادہ فرمایا تھا مگر ترک فرمادیا

(۳۹) فاطمہ بنت شریح۔ ابو سعید نے ان کو بھی اوزان مطہرات میں ذکر کیا ہے

(۴۰) عالیہ بنت علیان۔ حضور ﷺ کے نکاح میں رہیں پھر آپ نے کسی وجہ سے طلاق دے دی

یہ سب نام عمدة القاری و زرقانی سے ذکر ہوئے ہیں اور ۴۱ واں نام خولہ بنت حکیم کا ہے جن کا ذکر تہذیب ۳۱۵ میں ہے کہ وہ ان عورتوں میں سے تھیں جنہوں نے اپنا نس حضور ﷺ کو بہرہ کر دیا تھا واللہ تعالیٰ اعلم

اوپر کی یکجا تفصیل سے معلوم ہوا کہ سب سے بڑا مرتبہ وغیر معمولی فضل و شرف تو پہلی ذکر شدہ گیارہ اوزان مطہرات کو حاصل ہے ان کے بعد ان صحابیات کو جن کو شرف اوزان تو حاصل ہوا مگر کسی وجہ سے طلاق مل گئی پھر ان کو جن کو صرف شرف خطبہ و پیام ملے اور نکاح نہ ہو سکا اور ہم نے ان کے آخر میں یہ... نشان لگا دیا ہے

سراری نبی کریم ﷺ

زرقانی نے لکھا کہ ابو عبیدہ کی تصریح سے حضور ﷺ کی اعمدیاں چار تھیں پہلی حضرت رقیہ قبطیہ بنت شمعون۔ جو آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیم کی والدہ محترمہ تھیں ان کی وفات خلافت فاروقی ۱۶ھ میں ہوئی ہے دوسری ریحانہ تھیں جن کی وفات چھ اوداع سے واپسی پر ۱۰ھ میں ہوئی۔ ایک روایت ہے کہ آپ نے ان کو آزاد کر کے نکاح فرمایا تھا تیسری کانام نفیسہ ہے جو نہن بنت قیس کی مملوکہ تھیں اور انہوں نے حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کر دیا تھا چوتھی کانام زرقانی نے نہیں لکھا اور استیعاب میں رزینہ، خولہ و امیرہ کے اسم سراری بھی بحیثیت خادما ت رسول اکرم ﷺ درج ہوئے ہیں۔

ارشاد انور: حدیث انگل پر بخاری شریف کے درس میں ایک اہم علمی فائدہ ارشاد فرمایا تھا جواز و ان مطہرات کے تذکرہ کے بعد قابل ذکر ہے۔ فرمایا: یہ بہتان عظیم کا واقعہ ”نبوت“ میں کیوں پیش آیا؟ اس کی حکمت الہیہ نبی اکرم ﷺ کے مہر عظیم اور احکام شریعہ پر ثابت قدمی اور حدود سے عدم تجاوز کا اظہار تھی اس لیے کہ جب حضرت سعد نے اس شخص کے بارے میں حضور ﷺ سے سوال کیا جو اپنی بیوی کیساتھ تھک کر برے حال میں دیکھے اور پھر اس کے پاس کوئی بینہ یعنی عینی شہادت وغیرہ بھی نہ ہو تو کیا کرے؟ آپ نے فرمایا ”یا تو بینہ (نبوت) پیش کرے یا اس کو حد قذف لگے گی۔“ اس پر حضرت سعد سے رہنا نہ گیا اور کہہ اٹھے واللہ! مجھ سے تو ایسا نہ ہو سکے گا بلکہ میں تو اس بدرکاری گردن سے تامل اڑا دوں گا۔

حضور ﷺ نے یہ سن کر صدمہ ہو کر خطاب کر کے فرمایا کہ دیکھو سعد کو کتنی غیرت ہے اور مجھ ان سے بھی زیادہ غیرت ہے اور اللہ تعالیٰ مجھ سے زیادہ غیرت والے ہیں اس کے بعد لو ان کا حکم نازل ہوا تو حق تعالیٰ نے یہ بات کھول دی کہ یہ بات حضور ﷺ نے صرف سعد ہی کے لیے نہیں فرمائی بلکہ جب آپ خود بھی اس قصد میں مبتلا ہوئے تو پورے مہر استقل کے ساتھ وحی الہی کے منتظر رہے یعنی اپنے معاملہ میں بھی کوئی جلد بازی نہیں کی نہ اس بات کی مدافعت کے لیے ظاہری حیلوں اور تدابیر میں لگے جب حق تعالیٰ نے اپنی مشیت کے مطابق وحی تنبیہی جب ہی ہر بات کا صحیح فیصلہ سنائے آبا اس کے بعد حضرت شاہ صاحب نے دوسری منفیہ بات بھی فرمائی۔

امتلاء الانبیاء من حجة النساء: فرمایا میرے نزدیک حضور ﷺ سے قبل بھی نبی کی نبی ایب نہیں گزرا جس کو عورتوں کی طرف سے ابتداء پیش نہ آیا ہوا اس لیے کہ انبیاء علیہ السلام کے امتحان دوسرے لوگوں کی نسبت سے زیادہ سخت ہوتے ہیں اور جو ابتلاء و مصیبت ایک شخص کو خود

اپنے قبیلہ اور اہل بیت کی طرف سے پیش آتی ہے وہ بیرونی مصائب و امتحانات سے زیادہ صبر آزما اور حوصلہ شکن ہوتی ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام کو جو عاصت حق تعالیٰ کی طرف سے ہوئی وہ حضرت حوا کے سبب ہوئی حضرت نوحؑ کی بیوی مومنہ تھی (ظاہر ہے اس سے قلب نمی پر کیا گزرتی ہوگی) حضرت ابراہیمؑ حضرت سارہ و ہاجرہ کے باہمی جھگڑے کی وجہ سے حضرت ہاجرہ واسمہ علیہا کو لے کر وطن سے نکلنے پر مجبور ہوئے حضرت موسیٰؑ کو مجمع عام میں تقریر کے وقت ایک عورت ہی نے جھوٹی تہمت لگا دی جس کو قارون نے مامور کیا تھا حضرت یحییٰ علیہ السلام اپنی والدہ محترمہ کے ستم ہونے کے سبب ابتلاء میں پڑے حالانکہ وہ بری نہ تھیں حضرت لوط علیہ السلام کو بھی اپنی بیوی سے روحانی اذیت پہنچی اور وہ ان کی قوم کے ساتھ مستحق عذاب دنیوی و اخروی ہوئی اسی طرح ان کے علاوہ دوسرے انبیاء علیہم السلام کو بھی ابتلاءات پیش آئے ہیں جن سے حق تعالیٰ نے اپنے انبیاء کو صبر استقلال اور دین و ایمان پر پختگی و استقامت کو دکھایا ہے ہم سمجھتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ کی مبارک زندگی میں جو تکلیف و دوامات آپ کی ازواج مطہرات کی طرف سے یا ان کے بارے میں پیش آئے ہیں وہ بھی اسی مذکورہ حکمت الہیہ کے تحت رونما ہوئے ہیں اور ان مواقع میں جس طرح حضور ﷺ نے صبر و استقامت اور حلم و تحمل کا ثبوت دیا وہ بھی شان نبوت ہی کے شایان شان تھا دوسروں سے ایسا ہونا نہایت دشوار و مشکل ہے۔ علیہ الفضل الصلوات و التحیات المبارکۃ بعدد کل ذرة الف الف مرة

باب غسل المذی والوضوء منه

(مذی کا دھونا اور اس کی وجہ سے وضو کرنا)

(۲۶۳) حدثنا ابو الولید قال حدثنا واندۃ عن ابی حصین عن ابی عبد الرحمن عن علی قال کنت

رجلاً مذاءً فامرت رجلاً یسأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمکان ابنتہ فسال فسال تو ضاءً واغسل ذکرک۔

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مجھے مذی کثرت آتی تھی چونکہ میرے گھر میں نبی اکرم ﷺ کی صاحبزادی تھیں اس لیے میں نے ایک شخص سے کہا کہ وہ آپ سے اس کے متعلق سوال کریں انہوں نے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وضو کرو اور شرم گاہ کو دھو لو۔
تشریح: محقق یعنی نے لکھا کہ یہ باب مذی کو دھونے اور اس کی وجہ سے وضو کے ضروری ہونے کا حکم بتانے کو قائم کیا گیا ہے پھر لکھا کہ بقوں ابن عربی مذی اور مذی دو طرح بولا جاتا ہے۔ یعنی وہ رطوبت جو بوقت طاعت و تقییل وغیرہ خارج ہوتی ہے اور اسی سے عرب کا محاورہ ہے "کل ذکر یسملی و کل اشیئ تقذی" (ہر مرد کے آلہ تناسل سے اور ہر عورت کے رحم سے رطوبت خارج ہوا کرتی ہے) مذی کے علاوہ ایک رطوبت ودی بھی ہوتی ہے جس کا طبعی فائدہ یہ ہے کہ اس کی لزوجت کے سبب پیشاب کے تیز مادہ کا کوئی اثر تحلیل پر نہیں ہوتا اور اسی لیے وہ پیشاب کے ساتھ پہلے اور بعد کو خارج ہوتی ہے ان دونوں کا خروج بغیر ثبوت ہوتا ہے اور ان کے نکلنے سے ثبوت کا توڑ بھی نہیں ہوتا بخلاف مذی کے کہ اس میں یہ دونوں ہوتی ہیں (یعنی خروج یہ ثبوت اور بعد خروج انکسار ثبوت)

مناسبت ابواب

محقق بخنی نے لکھا کہ باب سابق سے مناسبت یہ ہے کہ اس میں منی کا حکم (وجوب غسل) بیان ہوا تھا اور اس میں مذی کا حکم (وجوب وضو) ثابت کیا گیا ہے۔

مطابقت ترجمۃ الباب

لکھا کہ یہ بھی ظاہر ہے کہ چونکہ وضو کا حکم صراحت و ستفاء اور غسل مذی کا حکم بہ غمض "واغسل ذکرک" موجود ہے لہذا کرمانی کا اعتراض غمض ہو گیا کہ حدیث میں غسل مذی کا ذکر نہیں ہے دوسرے ایک روایت میں "توضاء و اغسله" بھی وارد ہے۔ ظاہر ہے کہ

واحد مسئلہ کی ضمیر کا مرجع مذی ہی ہو سکتا ہے اور اسی سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ مقصود شارع غسل مذی ہے غسل ذکر نہیں ہے جیسا کہ آگے اس کی تحقیق آئے گی (عمدہ ۲۳۵)

بحث و نظر: علامہ بنوری دامت فیہ السلام نے لکھا: امام ابوحنیفہؒ امام، لک و شافعیؒ واحمدؒ صرف موضع نجاست (مذی) ہی کے صونے کا حکم دیتے ہیں، لیکن امام مالک واحمد سے ایک روایت حکم غسل ذکر بھی ہے، اور امام احمد سے ایک روایت میں ذکر کے ساتھ انجین کا صونہ بھی واجب ہے (کافی المغنی ص ۱۶۶، شرح المہذب ص ۱۳۳/۱۳۴) اور احمد ہ ص ۲۳۷ (کیونکہ حدیث بخاری میں ذکر کے ساتھ غسل ذکر کا ذکر ہے، اور حدیث ابی داؤد میں غسل انجین بھی مذکور ہے، جمہور کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اکثر احادیث میں ذکر انجین نہیں ہے اور اہل بن حنیف کی روایت میں صرف وضو کافی ہونے کی صراحت ہے، اور جس حدیث میں غسل ذکر کا حکم ہے وہ بطور احتیاج ہے، یا موضع اصابت مذی مراد ہے جیسا کہ نووی نے شرح المہذب میں کہا کہ یا حسب تحقیق امام طحاوی غسل ذکر کا حکم بطور علاج کے تھا کہ پانی کی برودت سے اخراج رطوبت میں رکاوٹ یا کی ہو جائے۔ علامہ نووی کی رائے: آپ نے باب المذی کی کی تحت حدیث مسلم پر بحث کرتے ہوئے لکھا کہ حدیث سے چند فوائد معلوم ہوئے۔

(۱)۔ مذی کے خروج سے صرف وضو واجب ہوگا غسل نہیں

(۲)۔ مذی غس ہے اسی لیے غسل ذکر ضروری ہوا لیکن اس سے مراد شافعی اور جمہیر کے نزدیک صرف وہ جگہ ہے جہاں مذی لگی ہو، تمام کو صونہ نہیں، امام، لک واحمد سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ سب کو صونہ واجب ہے

(۳)۔ مذی کو صونہ ہی ضروری ہے ڈھیلے، پتھر وغیرہ سے صاف کر دینا ہی کافی نہیں کیونکہ بول و براز میں جو ڈھیلے وغیرہ پر اکٹھا جائز ہوا ہے وہ دفع و شقت و تکلیف کے سبب ہے کہ وہ ہر وقت کی ضرورت ہے باقی نادر الاقوال چیزیں جیسے خون و مذی وغیرہ کہیں لگ جائیں تو ان کے لیے یہ سہولت شارع کی طرف سے نہیں دی گئی اور یہی قول ہمارے مذہب کا یہ مذہب صحیح ہے اور دوسرا قول جو نجاست معقار بول براز پر قیاس کر کے جواز کا ہے اس کی محنت کی صورت یہ ہے کہ:

حدیث الباب کا معلق ان لوگوں سے ہے جو جیسے شہروں میں رہتے ہیں جہاں پانی سے استنجاء کا عام دستور ہے یا اس کو احتیاج پر محمول کریں گے (لہذا ڈھیلے وغیرہ پر اکٹھا جائز غیر مستحب ہوا) اور پانی کا استعمال مستحب ٹھہرا (نووی شرح مسلم ۱۳۳۔ علامہ نووی کے قول مذکور کو حافظ ابن حجر نے فتح الباری ۲۶۳۔ ۱ میں اور محقق عینی نے عمدۃ القاری ۲۳۸۔ ۲ میں اس طرح نقل کیا ہے ”علامہ ابن تہی العبد نے حدیث الباب سے طہارت و تدفی کیسے تعیین مآہ پر استدلال کیا ہے اور نووی نے بھی شرح مسلم میں اسی رائے کی تصحیح کی ہے لیکن انہوں نے اپنی دوسری کتابوں میں اس کا خلاف کیا ہے اور جواز اکٹھا والے قول کی تصحیح کی ہے۔ حافظ نے لکھا کہ ”ایسا انہوں نے مذی کو بول پر قیاس کر کے اور امر غسل کو استحباب پر محمول کر کے یا حکم حدیث کو کثیر الاقوال صورت پر مبنی سمجھ کر کیا ہے اور یہی مشہور مذہب بھی ہے

حافظ ابن حجر نے تصریح کر دی کہ مشہور مذہب جواز اقتضائے (اس لیے وہی قابل ترجیح بھی ہے) اور علامہ نووی نے جو قول اس کو شرح مسلم میں راجع قرار دیا ہے وہ مشہور کے خلاف اور خود ان کے اختیار کے بھی خلاف ہے جو دوسری کتابوں میں انہوں نے ذکر کیا ہے اس آخری بات پر نقد کرنے میں محقق عینی بھی حافظ کے ساتھ ہیں ہم نے نووی کی پوری عبارت شرح مسلم سے اس لیے ذکر کر دی ہے کہ ان پر حافظ عینی دونوں کے نقد کی صحیح وجہ سامنے آ جائیں اور اسی لیے ہم سمجھتے ہیں کہ ان کے نقد کو غیر صحیح سمجھنا موزوں نہیں اور، مہ نووی سے غسل عضو کی صورت میں جو صرف محل مذی کے صونے کو واجب اور لک کو مستحب کہا ہے وہ الگ بات ہے نہ اس بارے میں ان کی دورائے ہیں اور نہ ان کے مخالف و تضاد پر نقد وارد ہوا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن حزم پر تعجب

قاضی شوکانی نے لکھا کہ یہ عجیب بات ہے کہ ابن حزم نے ظاہری ہوتے ہوئے ظاہر حدیث کو ترک کر کے یہاں جمہور کا مسلک اختیار کر لیا اور کہا کہ ایجادِ غسل کل ایسی شریعت ہے جس پر کوئی دلیل و وجہ نہیں ہے اور یہ تعجب اس لیے اور بڑھ جاتا ہے کہ خود ابن حزم نے بھی حدیث لغویہ ذکر اور حدیث و غسل ذکر کی روایت کی ہے اور ان دونوں کی صحت میں بھی کوئی کلام نہیں کیا اور یہ منقول بات بھی ان سے اوچھل ہو گئی کہ ذکر کا اطلاق بطور حقیقت تو کل پر ہی ہو سکتا ہے اور بعض پر اس کا اطلاق مجازی ہوگا پھر یہی بات ائمہ میں بھی ہے اس لیے ان کی ظاہریت کے مناسب یہی تھا کہ وہ بعض مالکیہ و حنابلہ کے مسلک پر جاتے (بذل المجہود ۱۲۱)۔

مدنی سے طہارتِ ثوب کا مسئلہ

اس مسئلہ پر امام ترمذی نے مستقل باب قائم کیا ہے اس بارے میں جمہور ائمہ ابوحنیفہ مالک و شافعی تو یہی کہتے ہیں کہ مدنی بھی چونکہ بول کی طرح جنس ہاں لیے پزے سے بھی اس کا وجود ضروری ہے امام احمد سے ایک روایت تو جمہور کے موافق ہے دوسری میں وہ مثل مدنی ہے تیسری یہ ہے کہ اس کے لیے صرف تیغ (پانی چھڑک دینا کافی ہے یعنی پانی بہانا یا چھی طرح سے دھونا ضروری نہیں ہے کیونکہ حدیث شریف میں تیغ میں ثوب کو تھلایا گیا ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ غسل ذکر و غیرہ سے وجوبِ غسل بوجہ نجاست ثابت ہو چکا ہے لہذا حکم عام ہوگا اور عارضۃ الاحوذ میں اس کی نجاست پر اجماع نقل ہوا ہے (۱۷۶-۱۸۱) اس اجماع کے باوجود امام احمد سے قول تیغ لائق تعجب ہے اس لیے بظاہر ان کی طرف اس روایت کی نسبت کمزور ہے واللہ اعلم۔

قاضی شوکانی وغیرہ پر تعجب

صاحب المہذل نے لکھا کہ شوکانی اور ان کے تبعین غیر مقلدین اکتفاء بالفتح کے قائل ہوئے ہیں حالانکہ جمہور بلکہ سب ہی ائمہ غسلِ ثوب کو ضروری قرار دیتے ہیں آپ نے بذل ۱۳۱ میں اور حضرت شاہ صاحب نے درس ابی داؤد میں شوکانی و صاحبِ عون الخو و پر نقد کیا ہے انوار المجہود ۹۰۔ افرمایا کہ شوکانی نے رُش کو کافی قرار دیا۔ اور صاحبِ عون نے ترقی کر کے یہ بھی دعویٰ کر دیا کہ روایہ اِثرم کی وجہ سے رُش ہی متعین ہے حالانکہ رُش بھی روایات میں معنی غسل مستعمل ہوا ہے مجمع میں ہے فرش علی رجلہ یعنی تھوڑا پانی پاؤں پر ڈالنا تاکہ اسراف نہ ہو اور کانت الکلاب قبیل و تسبیح فی المسجد فلم یحکون یرون شینا میں بھی رُش بمعنی صبا یا گیا ہے لہذا رُش کو متعلّب غسل قرار دے کر رُش بمعنی چھڑکنے کو کافی یا متعین سمجھ لینا حدیثِ جنّی سے دور ہے اور غالباً ایسی بات کو محسوس کر کے اس دور کے امام اہل حدیث علامہ مبارکپوری نے علامہ شوکانی و صاحبِ عون کے مذکورہ فیصلہ کو کل تامل کہہ کر انصاف کی بات کہی ہے۔ آپ نے تحت الاحوذی شرح جامع اتر مذ ۱۱۳-۱۱۴ میں کلام شوکانی مذکور نقل کر کے لکھا ”کلام شوکانی بذاعتی محل تامل متفکر“ میرے نزدیک شوکانی کہ یہ فیصلہ کل تامل ہے اس لیے کلر جج سے کام لو (یعنی جنس اس لیے کہ ہمارے بڑوں نے ایک بات کہی ہے غیر مقلدوں کو اس کی سوجے سمجھے ہیروئی نہیں کرنی چاہیے کاش ایسی فراخ دلی اور انصاف پسندی کے مظاہرے زیادہ تعداد میں اور جگہ جگہ ملے تاہم ہمیں توقع ہے کئی اور آئندہ دور کے علماء حدیث اس اسوۂ حسنہ پر چلنے کی کوشش کریں گے۔ واللہ الموفق

مسائل کون تھا؟

حدیث الباب کے تحت ایک بحث یہ بھی ہوئی ہے کہ حضور ﷺ نے مدنی کے بارے میں مسئلہ کس نے دریافت کیا؟ اس سلسلہ میں نسائی نے سب سے زیادہ روایات کا ذخیرہ پیش کیا ہے اور شارحین حدیث میں سے محقق عینی نے ۲۳۵-۲۳۶ میں اکثر روایات جمع کر دی ہیں ترمذی و ابو داؤد نسائی صحیح ابن خزیمہ صحیح ابن حبان و اسماعیلی کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت علی نے سوال کیا تھا لیکن دوسری

روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت علی، حضرت فاطمہ اور تعلق دامادی کے سبب سے خود اس قسم کا سوال کرنے سے شرماتے تھے اگرچہ محدثین نے تطہیق کی صورت نکالی ہے کہ شروع میں آپ نے حضرت عمار و مقداد سے سوال کرنے کو فرمایا ہوگا اور ان میں سے کسی ایک یا دونوں کے ذریعہ جواب مل جانے پر مزید اطمینان کے لیے کسی موقع سے خود بھی دریافت فرمایا ہوگا جیسے کہ ابن حبان نے کہا ہے تاہم ہمارے حضرت شاہ صاحب نے آپ کے براہ راست سوال نہ کرنے ہی کے اشمال کو ترجیح دی ہے اور فرمایا کہ سوال مذکور کا سبب و باعث چونکہ حضرت علی بنے تھے اور وہی صاحب واقعہ بھی تھے اس لیے نسبت ان کی طرف ہوگئی ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے بھی تاویل کی ہے تحقیق یعنی کی رائے یہ ہے کہ صحیح و صریح احادیث کے پیش نظر تینوں ہی کی طرف سوال کی نسبت تحقیق مجازی نہیں ہے عمدہ ۳۶۶۔۲

حدیثی فوائد و احکام

تحقیق یعنی نے حدیث الباب سے مندرجہ ذیل احکام استنباط کئے

- (۱) مسئلہ پوچھنے میں دوسرے کو کیل بنا سکتے ہیں اور سبیل کی موجودگی میں بھی وکیل و دعویٰ کر سکتا ہے کیونکہ ایک روایت سے حضرت علی کا اسی مسئلہ کو اپنی موجودگی میں دوسرے حاضر مجلس کے ذریعے معلوم کرانے کا ثبوت ہوا ہے
- (۲) خبر واحد مقبول ہے اور باوجود خبر مقطوع حاصل کرنے پر قدرت ہونے کے بھی خبر مظنون پر اعتماد درست ہے کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مقداد کی خبر پر اعتماد کیا جبکہ خود بھی سوا کر سکتے تھے
- (۳) دامادی و سرالی رشقوں کے خوش اسلوبی پہلوؤں کی رعایت مستحب ہے اور شوہر کو خاص طور سے نسوانی تعلق بنائیں اپنے خسر سارے وغیرہ قرعہ تعلق والوں کے سامنے نہ کہنی چاہئیں کیونکہ حضرت علی نے فرمایا فان عندی ابتداء حتی آپ کی صاحبزادی میرے نکاح میں ہیں اس لیے مجھے ایسا سوال کرنے سے شرم آتی ہے
- (۴) مذی کے خروج سے صرف وضو واجب ہوگا غسل نہیں۔
- (۵) صحابہ کرام کو بحیثیت صحابی بھی حضور اکرم ﷺ کی غایت توقیر و تحفظ ملحوظ تھی
- (۶) حیا و شرم کی بات بالموافقہ نہ کرنے میں ادب کی رعایت ہے حدیث کے دوسرے اہم مسائل اور پڑ پر بحث آچکے ہیں۔ (عمدہ ۲۳۰)

باب من تطیب ثم اغسل وبقی اثر الطیب

جس نے خوشبو لگائی پھر غسل کیا اور خوشبو کا اثر باقی رہا

- (۲۶۵) حدثنا ابو نعمان قال حدثنا ابو عوانة عن ابراهيم بن محمد بن المنتشر عن ابيه قال سألت عائشة وذكّرت لها قول ابن عمر ما اوجب ان اصبح محرماً انصخ طيباً فقالت عائشة انا طيبت رسول الله صلى عليه وسلم ثم طاف في نساءه ثم اصبح محرماً
- (۲۶۶) حدثنا آدم بن ابي ياس قال حدثنا الحكم عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة قالت كاني انظر الى وبيص الطيب في مفرق النبی صلى الله عليه وسلم وهو محرم .

ترجمہ: حضرت ابراہیم بن محمد بن منتشر نے اپنے والد سے روایت کیا ہے کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے پوچھا، اور ان سے ابن عمرؓ کے اس قول کا ذکر کیا کہ میں اسے گورائیں کر سکتا کہ میں احرام باندھوں اور خوشبو میرے جسم سے مہک رہی ہو تو حضرت

عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا، میں نے خود نبی کریم ﷺ کو خوشبو لگائی ہے پھر آپ ﷺ اپنی تمام ازواج مطہرات کے پاس گئے اور اس کے بعد احرام باندھا۔

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ گویا میں حضور ﷺ کی مانگ میں خوشبو کی چمک دیکھ رہی ہوں اور آپ ﷺ احرام باندھے ہوئے ہیں۔

تشریح: محقق عینی نے لکھا: اس بات میں غسل جنابت سے قبل خوشبو استعمال کرنے کا حکم بھٹان ہے جبکہ اس خوشبو کا اثر غسل کے بعد بھی بدن پر باقی رہے، اس زمانہ میں جماع کے وقت حصول نسل کے لئے خوشبو کا استعمال عام طور سے کیا جاتا تھا اور ابن بطل نے کہا کہ ”جماع کے وقت مردوں عورتوں کے لئے خوشبو کا استعمال مسنون بھی ہے“ پھر علامہ عینی نے لکھا ”اس باب کی سابق باب سے مناسبت یہ ہے کہ وہاں غسل مذی سے پاکیزگی کے ساتھ نشاط طبعی دل کو حاصل ہوا تھا، اور یہیں جماع کے وقت خوشبو کے استعمال سے بدن کو پاکیزگی، نشاط قلبی کے ساتھ میسر ہونا مطابقت ترجمہ الباب کے بارے میں کھٹا کہ ترجمہ کے دو حصے تھے، ایک اعتسالی جس سے پہلی حدیث الباب کا جملہ عارف الخ مطابق ہے، کیونکہ طواف ساء کنا یہ جماع سے ہے، جس کے لوازم میں سے فریضہ غسل ہے، ترجمہ کا دوسرا حصہ بقاء اثر الطیب ہے، جس کی مطابقت قول عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہے کیونکہ انہوں نے حضرت ابن عمر کی بات رد کرنے کو ثم اصبح خروا فرمایا جس کے ساتھ طہیج طیبہ محذوف مقدار ماننا پڑے گا، تاکہ رد مکمل ہو سکے، نیز دوسرے حدیث الباب کا جملہ کافی انظرانی وینس الطیب الخ بھی اسی دوسرے حصہ ترجمہ سے مطابق ہے (عمدہ ص ۳۸ ج ۲)

وینس، چمک دیک، محدث اسماعیلی نے کہا وینس الطیب کو صرف خوشبو کے لئے نہیں بولتے بلکہ اس کے چمکنے کو بحالت موجودگی جرم طیب ہی بولیں گے، ابن التین نے کہا کہ وینس مصدر ہے وینس یعنی کافرک بکسر را، وفتح وسط سہری مانگ پر بولتے ہیں جو پیشانی سے دائرہ وسطہ راس تک ہوتی ہے (عمدہ ص ۳۹ ج ۲)

حافظ ابن حجر اور عینی دونوں نے لکھا کہ حدیث الباب بدن محرم پر بقاء اثر الطیب کے جواز پر دال ہے، یعنی پہلے سے لگی ہوئی ہو تو حالت احرام کے خلاف نہیں، نہ اس کی وجہ سے کفارہ لازم ہوگا، البتہ احرام کے بعد ممنوع ہے، یہ مستند تفصیل اختلاف انوار الباری کی اسی جلد میں ۶۳ ص ۶۵ پر گزر چکا ہے۔

امام محمد امام مالکی کے ساتھ: ہمارے حضرت شاہ صاحب نے یہاں اس مناسبت سے کہ مسئلہ مذکور میں امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کو چھوڑ کر امام مالکؒ کی موافقت کی ہے، فرمایا کہ امام محمدؒ نے کچھ اور مسائل میں بھی اپنی اس ذی امام مالکؒ کا ساتھ دیا ہے، مثلاً صلوة التائم خلف القاعد، مسئلہ ازبال و ابوال، مسئلہ حرمة موضع الدم فقط فی الخش۔

راقم الخروف عرض کرتا ہے کہ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ امام محمدؒ نے ان مسائل کو محض اپنے استدلال کی رعایت و وجاہت کی وجہ سے اختیار کیا ہے، کیونکہ ایسی توقع تو ایسے اکابر ائمہ و فقہاء سے نہایت ہی مستبعد ہے، اور اسی لئے امام محمدؒ نے اگر چند مسائل میں حق سمجھ کر امام مالکؒ کی موافقت کی ہے تو بکثرت مسائل میں ان کے خلاف بھی کیا ہے۔

کتاب الحجہ کا ذکر خیر: بلکہ ایک عظیم القدر مستقل تالیف ”کتاب الحجہ علی اہل المدینہ“ لکھ گئے ہیں جس میں بہت سے فقہاء مدینہ اور خود امام مالکؒ کے مسک پر بھی سخت تنقید کی ہے اور دلائل و آثار سے ان کے مسک کی خطائی ثابت کی ہے۔

الحمد للہ یہ کتاب بہترین عربی نائپ سے مزین ہو کر مع تعلیقات علامہ محدث مولانا مفتی سید مہدی حسن صاحب مدظلہ صدر مفتی دارالعلوم دیوبند و امت فیوض السامیہ نچہ اہیاء المعارف النعمانیہ حیدر آباد دکن سے طبع ہوئی شروع ہوئی ہے اور جلد اول ضخیم ۵۹۴ صفحہ پر

شائع ہو چکی ہے، جزاءم اللہ عن سائر الامۃ خیر الجزاء۔

باب تحلیل الشعر حتی اذا ظن انه قد اروی بشرته افاض علیہ

(بالوں کا خلال کرنا اور جب یقین ہو گیا کہ کھال تر ہو گئی تو اس پر پانی بہا دیا)

(۲۶۷) حدثنا عبدان قال اخبرنا عبد الله قال اخبرنا هشام ابن عروة عن ابيه عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اغتسل من الجنابة غسل يديه وتوضاء وضوءه للصلوة ثم اغتسل ثم تخلل بيده شعره حتى اذا ظن انه قد اروی بشرته افاض عليه الماء ثلاث مرات ثم غسل سائر جسده وقالت كنت اغتسل انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من الماء واحد لغرف منه جميعا:

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ جب رسول اکرم ﷺ جنابت کا غسل کرتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو دھو کر پانی بھرتے پھر تمام بدن کا غسل کرتے کہ حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور رسول اللہ ایک برتن میں غسل کرتے تھے ہم دونوں اس سے چلو پھر پھر کر پانی لیتے تھے۔
تشریح: ص ۲۳۴ شروع کتاب الغسل میں بھی اسی کے قریب الفاظ میں حدیث بواسطہ مالک بن ہشام گزر چکی ہے فرق اتنا ہے کہ وہاں ”ثم يغسئ سائر جسده“ کی جگہ ”ثم يغسئ الماء على جسده“ یہاں سائر کو اگر بقیدہ کے معنی میں سورے سے لیا جائے تو بانی جسم دھونے کی بات ثابت ہوتی ہے اور اگر سائر سور الہا کہ سے ہو تو تمام جسم دھونے کا ثبوت ہوا جس سے بقول حافظ ابن حجر دھونی دونوں روایتیں جمع ہو جاتی ہیں (فتح الباری ص ۲۶۳ ج ۱)

محقق یعنی نے دونوں باتوں میں مناسبت یہ بتلائی کہ تحلیل شعر دونوں میں ہے، پہلے میں خوشبو لگانے والے نے اگر بالوں میں تیل و خوشبو لگا کر ان کا خلال کیا تھا تو اس باب میں پانی بالوں کی جڑوں میں پہنچا کر ان کا خلال کیا ہے اور مطابقت ترجمۃ الباب ظاہر ہے۔
بحث و نظر: امام بخاری کا مقصد تحلیل شعر کی اہمیت بتلانا ہے کہ غسل جنابت میں بالوں کی جڑیں اور سر کی کھال تر کرنا واجب و ضروری ہے، یوں ہی پانی بہا دینا کافی نہیں ہے۔

محقق یعنی نے لکھا: ابن بطال مالکی نے کہا کہ غسل جنابت میں تحلیل شعر کا ضروری و واجب ہونا مجمع علیہ ہے اور اسی پر داؤد بنی کے بالوں کو بھی قیاس کیا گیا ہے اور دونوں کا حکم ایک قرار دیا گیا ہے، لیکن یہ بات نہیں کیونکہ تحلیل لہجہ کے بارے میں اختلاف ہے، ابن القاسم نے امام مالک سے یہ روایت کی کہ وہ نہ غسل میں واجب ہے مگر نہ وضوء میں۔ ابن وہب نے دونوں میں تحلیل نقل کی ہے، اصحاب نے روایت کی ہے کہ غسل میں تو اسی حدیث کی وجہ سے واجب ہے مگر وضوء میں نہیں ہے کیونکہ عبد اللہ بن زید والی حدیث وضوء میں کوئی ذکر تحلیل لہجہ کا نہیں ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا بھی ہے امام شافعی نے تحلیل کو مستنون کہا اور جلد تک پانی پہنچانے کو جنابت میں فرض قرار دیا، امام حنبل نے وضوء اور غسل دونوں میں تحلیل کو واجب کہا (معدہ ص ۳۰ ج ۲)

امام بخاری نے تحلیل لہجہ کا باب نہیں باندھا تھا، مگر امام ترمذی و ابو داؤد نے اس پر باب قائم کر کے احادیث روایت کیں، غالباً اس لئے کہ امام بخاری کی شرط پر وہ احادیث نہیں، امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک وضوء میں تحلیل صرف آداب و مستحبات سے ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک بدرجہ سنت ہے، لیکن یہ اختلاف داؤد بنی کے نکلنے ہوئے بالوں میں ہے، اور جو بال چہرہ کے اوپر اور حد وجہ میں ہیں ان کا دھونا بجا ہے چہرے کی جلد کے واجب و ضروری ہے اور یہی مذہب امام مالک، شافعی، احمد و جمہیر، علماء و صحابہ و تابعین وغیرہم کا بھی ہے۔

حضرت گنگوہی کا ارشاد: آپ نے فرمایا کہ حدیث بیان کرنے کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ فرمانا کہ میں حضور اکرم ﷺ کے ساتھ غسل کیا کرتی تھی، اس لئے ہے کہ اچھی طرح یہ بات واضح ہو جائے کہ وہ اس واقعہ کو سب سے زیادہ جانتی تھیں، حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا: لہذا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول اس سلسلہ کی سب سے بڑی قوی دلیل ہے، پھر حافظ عینی نے لکھا کہ یہ تحلیل شعر غیر واجب ہے اتفاقاً مگر جب کہ بال کسی چیز سے کھال کو پچنے ہوئے ہوں، جس کے باعث کھال تک پانی نہ پہنچ سکے (یعنی غلال کرنے سے کھال تک پانی نہ پہنچے گا) پھر لکھا: میرے نزدیک زیادہ بہتر تو یہ یہ ہے کہ امام بخاری نے یہاں مشہور غلطی مسئلہ پر تفصیل کی ہے، وہ یہ کہ اندر ملاش کے نزدیک تو غسل جنابت اور غسل حیض دونوں یکساں ہیں، لیکن امام احمد کے یہاں فرق ہے کہ ہاں گوندھے ہوئے ہوں تو ان کو بھی غسل حیض میں کھولنا پڑے گا اور غسل جنابت میں ضروری نہیں، اور اسی کی طرف امام بخاری کا بھی میلان معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہاں غسل جنابت میں تو صرف کھال کو تر کرنے کا ذکر کیا ہے اور اسے ابواب حیض میں مستقل باب "تفحص المرأة شعرة عند غسل الحيض" لائیں گے (لامع الدراری ص ۱۱۱/۱) لیکن حافظ ابن حجر و محقق عینی کا فیصلہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری وجوب و عدم وجوب نقض شعر دونوں احتمال کو سامنے لانا چاہتے ہیں، اگرچہ حدیث الباب سے بظاہر وجوب معلوم ہوتا ہے اور اس کے قائل حائض کے بارے میں حسن و طہاں ہیں، جو جنابت میں اس کے قائل نہیں ہیں، اور امام احمد بھی اسی کے قائل ہیں، لیکن ان کے اصحاب میں سے ایک جماعت حیض و جنابت دونوں کے غسل میں نقض شعر کو صرف مستحب کہتی ہے اور ابن قدامہ نے کہا کہ میرے علم میں بجز عبداللہ بن عمر کے کوئی بھی، ان دونوں کے اندر وجوب نقض کا قائل نہیں ہوا۔ علامہ نووی نے کہا کہ یہ قول نجفی سے منقول ہے اور جمہور کا استدلال عدم وجوب کیلئے حدیث ام سلمہ سے ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے غسل جنابت کے لئے اور دوسری روایات میں غسل حیض و جنابت دونوں کے لئے، نقض شعر کو غیر ضروری قرار دیا، اسی لئے جمہور نے حدیث الباب کو احتیاج پر محمول کیا ہے یا اس کو ایسی صورت پر محمول کریں گے کہ بغیر یاں کھولنے ان کی جڑوں تک پانی نہ پہنچ سکتا ہو (غنی الباری ص ۳۸۶)۔ محقق عینی نے لکھا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ابن عمر و جابر نے اس کو ضروری قرار نہیں دیا، اور یہی مذہب امام مالک کو یمنین، شافعی اور عامۃ الفقہاء کا ہے اور اعتبار و مصل، ء کا ہے اگر کسی وجہ سے پانی بالوں کی جڑوں میں نہ پہنچے گا تو ضرور بالوں کو کھولنا پڑے گا (عمدہ ۱۱۸ ج ۲)۔

حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک عورت پر واجب نہیں کہ کسی غسل میں بھی گوندھے ہوئے بالوں کو کھولے اور لٹکے ہوئے گوندھے بالوں کو دھوئے اور ترک ضروری بلکہ مستنون بھی نہیں ہے، بشرطیکہ بالوں کی جڑوں میں پانی پہنچ جائے، خواہ وہ غسل جنابت کا ہو یا حیض و نفاس کا، یہی مذہب دوسرے اندر و جمہور علماء کا بھی ہے، صرف امام احمد کا اختلاف غسل حیض میں ہے کہ اس میں وہ گوندھے ہوئے سارے بالوں کو کھول کر دھونا ضروری کہتے ہیں، پھر امام اعظم سے دو روایات ہیں ایک تو جمہور کے موافق کہ اس حکم میں مرد و عورت کا کوئی فرق نہیں ہے دوسری یہ کہ مرد کو گوندھے ہوئے بال کھولنے چاہیے، جیسے ترک اور علوی حضرات کی عادت ایسے بال رکھنے کی ہے، یعنی اس سلسلہ میں جو رعایت عورتوں کو دفع حرج کے لئے دی گئی ہے، وہ مردوں کے لئے نہیں بلکہ ان کو چاہیے کہ بالوں کی ساری میریں کھولیں اور لٹکے ہوئے بال بھی سب تر کریں۔ تب غسل صحیح ہوگا، علامہ شامی نے کہا کہ یہی صحیح ہے تو بایں سے ابو داؤد شریف میں جو روایت ہے اس سے مردوں اور عورتوں کے بارے میں الگ الگ حکم معلوم ہوتا ہے اس روایت میں اگرچہ اسماعیل بن عیاش ہیں لیکن علامہ شوکانی نے کہا کہ یہ روایت ان مرویات میں سے ہے جو انہوں نے شامیوں سے لی ہیں اور ان کی وہ مرویات قوی ہیں لہذا قبول ہوگی (ذیل المجموع ص ۱۳۵ ج ۱۱، انوار المکھوض ص ۱۱۰ ج ۱)۔

باب من توضع فی الجنابة ثم غسل سائر جسده

ولم يعد غسل مواضع الوضوء منه مرة أخرى.

(حالت جنابت میں وضو کیا، پھر سارا بدن وضو یا اور مواضع وضو کو دوبارہ نہ وضو کیا تو کیا حکم ہے؟)

(۲۶۸) حدثنا يوسف بن عيسى قال انا الفضل بن موسى قال انا الاعمش عن سالم عن كريب

مولی ابن عباس عن ابن عباس عن ميمونة قالت وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم وضوء الجنابة

فاكفاه يمينه على يساره مرتين او ثلاثا ثم غسل فرجه ثم ضرب يده بالارض او الحائط مرتين او ثلاثا

ثم لمضمض واستنشق وغسل وجهه وذراعيه ثم الخاض على راسه الماء ثم غسل جسده ثم تنحى

لفصل وجليه قالت فالتبته بخرقه فلم يردھا فجعل ينفض بيده:

ترجمہ: حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے غسل جنابت کے لئے پانی رکھا پھر آپ ﷺ نے پانی دو یا تین مرتبہ اپنے ہاتھ سے پائیں ہاتھ پر ڈالا، پھر شرم کا وضو کیا، پھر ہاتھ کو زین یا دیوار پر دو یا تین مرتبہ مار کر وضو پھر کھڑکی کی اور ناک میں پانی ڈالا اور اپنے چہرے اور بازوؤں کو وضو کیا، پھر سر پر پانی ڈالا اور سارے بدن کا غسل کیا، پھر اپنی جگہ سے ہٹ کر پاؤں دھوئے، حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ میں پھر ایک کپڑا لائی، تو آپ نے اسے نہیں لیا اور ہاتھوں میں سے پانی چھانسنے لگے۔

تشریح: امام بخاری اس باب میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ غسل جنابت سے قبل اگر وضو کر لیا جائے تو باقی تمام جسم کو وضو لینے کے بعد پھر سے اعضا، وضو کا وضو ضروری نہیں ہے، کیونکہ وہ اعضاء ایک مرتبہ دھل چکے اور غسل میں سارے اعضاء جسم کا دھل جانا کافی ہے، خواہ ان کا غسل وضو کے طور پر اور اس کے ضمن میں ہوا ہو یا اس غسل کے اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ غسل جنابت کے وقت صرف پر دے جسم کا دھل جانا ضروری ہے اور اس کے اندر وضو کی حیثیت غنی ہے، الگ سے اس کا مرتبہ واجب و فرض کا نہیں ہے، اسی لئے یہ روایت ترمذی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا مروی ہے۔ ”انہ علیہ السلام کان لا يتوضأ بعد الغسل“ (نبی کریم ﷺ غسل کے بعد وضو نہ فرمایا کرتے تھے) جس کا مطلب ملا علی قاری نے لکھا: ”یعنی وضو اول غسل پر اکتفا کرنے کی وجہ سے، یا اس لئے کہ حدیث اصغر (چھوٹی ناپاکی) حدیث اکبر (بڑی ناپاکی) کے ضمن میں خود ہی رفع ہو چکی ہے، کیونکہ سارے اعضاء جسم پر پانی پہنچ چکا ہے، اگرچہ یہ صورت (یعنی غسل سے پہلے وضو کرنے کی) بطور رخصت ہے“ (اور بہتر یہی ہے کہ غسل سے پہلے وضو کر لیا جائے) نیز حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہ حدیث عائشہ مروفاً مروی ہے اور ان سے موقوف بھی نقل ہوا کہ جب ان سے وضو بعد الغسل کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا کونسا وضو غسل سے بڑھ کر ہوگا؟ اور یہ بھی روایت ہے کہ ان سے کسی نے کہا کہ میں تو غسل کے بعد وضو کرتا ہوں تو اس پر فرمایا کہ تم نے بہت ہی تعویذ و تشدد اختیار کیا، حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: کیا تم میں سے کسی ایک کو یہ کافی نہیں کہ سر سے پاؤں تک جسم کو وضو لے (ابن ابی شیبہ) اسی طرح دوسری روایات میں بھی ایک جماعت صحابہ اور بعد کے حضرات سے مروی ہیں، حتیٰ کہ ابو بکر بن العربی نے فیصلہ کی بات لکھ دی کہ ”علاء میں سے کسی کا بھی اس امر میں اختلاف نہیں ہوا وضو غسل کے ضمن میں آ جاتا ہے، اور یہ کہ طہارت جنابت کی نیت، طہارت حدیث پر بھی شامل ہے یعنی اس کو ختم کر دیتی ہے کیونکہ موانع جنابت، موانع حدیث سے زیادہ ہیں، پس کم مقدار زیادہ کی نیت میں داخل ہوئی جائے گی، اور بڑی نیت چھوٹی نیت سے بے نیاز کر دیتی دے گی“ (تخذا لا حوازی ص ۱۰۹ ج ۱)

وضو قبل الغسل کیسا ہے؟ یہ تو اوپر معلوم ہو چکا کہ غسل کے بعد وضو کی کوئی اصل نہیں اس لیے اس کو علماء نے بدعت بھی کہا ہے مگر سوا قبل غسل والے وضو میں ہے کہ اس کا شرعی درجہ کیا ہے؟ سو اس کی تفصیل ہم شروع کتاب الغسل میں کر آئے ہیں اور وہاں بتلا چکے ہیں کہ غسل سے قبل وضو خفیہ کے یہاں سنت اور شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے امام بخاری نے شروع کتاب الغسل میں باب الوضو قبل الغسل باندھا تھا جس سے اس کی سہیت اور زیادہ اہتمام کی طرف اشارہ ہوا مگر یہ بات باقی تھی کہ وضو قبل الغسل کے بعد جب غسل کرے تو کیا پھر بھی اعضاء وضو کے غسل کا ارادہ کرے یا اس کی ضرورت نہیں وہاں چونکہ دونوں احتمال تھے جیسا کہ ان کو حافظ نے بھی ۲۵۰ میں ذکر کیا تھا اس لیے امام بخاری نے یہاں اس باب میں یہ بات بھی صاف کر دی کہ اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں، باقی یہ خیال کہ امام بخاری نے حدیث سے یہ سمجھا کہ ابتداء غسل میں وضو مقصود بذات نہیں اور نہ وہ وضو کی حیثیت سے مستقلاً مطلوب ہے بلکہ صرف اعضاء وضو کے شرف کی وجہ سے ان سے غسل کو شروع کیا گیا ہے (القول الصحیح ۱۳۳-۱) ہمارے نزدیک صحیح نہیں کیونکہ وضو قبل الغسل پر امام بخاری شروع کتاب ہی میں مستقل باب قائم کر کے اس کی مستقل حیثیت اور اس کے کم از کم مسنون یا مستحب درجہ کو تسلیم کر چکے ہیں کیونکہ مستحب ہے کم درجہ تو کسی کے نزدیک نہیں ہے بلکہ بعض نے اس کو واجب تک کہا ہے جیسا کہ حافظ نے تنبیہ کی کہ ابن بطال کا عدم وجوب وضو مع الغسل پر اجماع کا دعویٰ باطل ہے کیونکہ ایک جماعت اس کے خلاف بھی مئی ہے جن میں سے ابو ثور داؤد وغیرہ ہیں وہ کہتے ہیں کہ محدث (بے وضو) کے لیے صرف غسل بلا وضو کافی نہیں (فتح الباری ۱-۲۵۰)

بحث و نظر: سب سے پہلے تو یہاں یہی کام ہوا کہ امام بخاری کا ترجمہ حدیث الباب سے مطابق ہے یا نہیں؟ علامہ ابن بطال مالکی نے کہا کہ ترجمہ کے لیے زیادہ لائق و مطابق سابق باب کی حدیث کا نسخہ تھی جس میں تم غسل سائر جسدہ ہے یہاں تو تم غسل جسدہ ہے اور جسدہ کے عام لفظ میں موضع وضو بھی داخل ہیں پھر عدم اعادہ والی بات کہاں صحیح ہوئی؟ اس کے شارحین بخاری نے مختلف جوابات دیئے ہیں جو قابل ذکر ہیں۔

ابن السیر کا جواب اور عینی کی تصویب

فرمایا قرینہ حال و عرب کے تحت سیاق کلام سے اعضاء وضو مخصوص معنی ہو گئے ہیں، یعنی ذکر اعضاء معینہ کے بعد ذکر جسد سے عرفاً قیہ جسد ہی مفہوم ہوا ہے نہ کہ پورا جسم کیونکہ اصل عدم تکرار رہی ہے۔ حافظ نے ان کا جواب نقل کر کے لکھا کہ یہ تکلف سے خالی نہیں (فتح ۱-۲۶۵) مگر حافظ عینی نے اسی کو سب سے بہتر وجہ مطابقت قرار دیا ہے اور کہا: ان کا مقصد یہ ہے کہ گو ترجمہ کا استخراج حدیث الباب سے لغت مستبعد ہے لیکن عرفاً محتمل ہے کیونکہ غسل اعضاء وضو کے اعادہ کا ذکر نہیں ہوا ہے (عمدہ ۲-۳۱، ۳-۳۰)

ابن التین کا جواب: آپ نے کہا امام بخاری کی غرض یہ بتلانا ہے کہ اس کی روایت کے کلمہ ”ثم غسل جسدہ“ سے مراد دوسری روایت کے قرینہ کی وجہ سے ماہی فی جسد ہی ہے، حافظ نے اس جواب کو بھی نقل کر کے ”فی نظر“ سے تنقید کر دی ہے اور کہا یہ قصہ پہلے قصہ سے الگ ہے جیسا کہ ہم اوائل غسل میں ذکر کر چکے ہیں

کرمانی کا جواب: ثم غسل جسد ہی لفظ جسد تمام بدن کو شامل ہے، اعضاء وضو وغیرہ سب اس میں آ گئے اور ایسا ہی حدیث سابق میں تھا، کیونکہ اول تو سائر جسد سے بھی مراد تمام بدن لے سکتے ہیں تو دونوں حدیث کا مفہوم ایک ہی ہوا دوسرے اگر مراد باقی جسد ہی تھا تو اس سے مراد غیر تراسی، غیر اعضاء وضو نہ تھی حفظ نے کہہ کر اس جواب پر تو حدیث کی ترجمہ سے تا مطابقت اور بھی زیادہ نمایاں ہو گئی (لہذا اس کو یہاں جواب کہنا ہی بے جمل ہے) سب پر تنقید کر کے پھر حافظ نے اپنی طرف سے جواب دے دیا۔

۱۔ ہمارے نزدیک یہ جواب بھی تو ہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ ترجمہ نے یہی حدیث الباب کم واسطوں اور عالی سند سے (حضرت بیہودی سے) کچھ اختلاف الفاظ کے ساتھ مروی ہے اور اس میں ثم غسل جسد ثم تسبی لفضل رحلہ کی جگہ ثم اغاض علی سائر جسدہ ثم تسبی لفضل رحلہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

حرف آخر: زیر بحث باب کے سب مباحث پر غور کرنے کے بعد یہ سمجھ میں آتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ جس طرح جمہور امت کا فیصلہ یہ ہے کہ صرف غسل کے ضمن میں وضو بھی شامل ہو جاتا ہے اور الگ وضو کی ضرورت باقی نہیں رہتی کیونکہ اکبر کے ضمن میں امیر کا محقق ظاہر و باہر ہے جس کی تفصیل گزر چکی ہے اسی طرح امام بخاری اس امر دقت کی طرف تعرض کر گئے ہیں کہ وضو سنون و مستحب قبل الغسل میں جرا اعضاء و محل گئے ہیں ان کا غسل بھی وضو کے ضمن میں آ گیا اس لیے ان کے عادیہ غسل کی ضرورت نہیں رہی اور یہ جب ہی ہوگا کہ وضو شری کی نیت سے وضو کے اعضاء و محو گئے ہوں گے، یعنی صرف اعضاء وضو کی شرافت کے خیال سے اگر ان کو غسل سے قبل دھویا گیا اور وضو غسل شری کی نیت نہیں کی تو اس صورت میں امام بخاری نے بھی عدم اعادہ کا فیصلہ نہیں کیا ہے۔

باب الذکر فی المسجد انه جنب خرج کما هو ولا یتیمم

(جب مسجد میں اپنے بچنے ہوئے کو یاد کرے تو اسی حالت میں باہر آ جائے تو یتیم نہ کرے)

حدثنا عبد الله بن محمد قال لنا عثمان بن عمر قال انا بونس عن الزهري عن ابی سلمه عن ابی هريره قال اليمت الصلوة وعدلت الصروف قیاماً فخرج الینا رسول الله ﷺ فلما قام فی مصلاه ذکر انه جنب فقال لنا مکانکم ثم رجع فاغتسل ثم خرج الینا وراسه یقطر فکبر فصلینا معه تابعه عبد الله علی عن معمر عن الزهري ورواه الاوزاعي عن الزهري

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نماز کی تیاری ہو رہی تھی اور صفیں درست کی جا رہی تھیں کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لائے جب آپ صلی پر کھڑے ہو چکے تو یاد آیا کہ آپ نے ہم سے فرمایا کہ اس کی جگہ ٹھہرے رہو اور آپ واپس چلے گئے پھر آپ نے غسل کیا اور واپس تشریف لائے تو سر مبارک سے قطرے قطرے پڑ رہے تھے آپ نے نماز کے لیے تکبیر کی اور ہم نے آپ کے ساتھ نماز ادا کی اس روایت کی متابعت کی ہے عبداللہ بن عمرؓ نے معمرؓ الزہریؓ سے روایت کر کے اور اوزاعیؓ نے بھی زہریؓ سے اس حدیث کی روایت کی ہے۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری نے اپنے اس عیار مسلک کا ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی جنبی شخص بھول کر مسجد میں داخل ہو جائے تو جب بھی اس کو یاد آ جائے تو اسی طرح مسجد سے نکل جائے تیمم کرنے کی اس کو ضرورت نہیں محقق یعنی نے لکھا کہ ابن بطلال نے کہا کہ بعض تابعین کا قول تھا اگر جنبی بھول کر مسجد میں داخل ہو جائے تو تیمم کر کے وہاں سے نکلے پھر کہا کہ حدیث سے اس کا رد ہوتا ہے میں کہتا ہوں کہ تیمم کے قائلین میں سے سفیان ثوریؒ و احنقؒ ہیں اور ایسا ہی مذہب امام ابو حنیفہؒ کا بھی اس جنبی کے بارے میں ہے جو کسی ایسی مسجد سے گزرے جس میں پانی کا چشمہ ہو وہ تیمم کر کے مسجد میں جایگا اور وہاں سے پانی لے کر باہر نکلے گا (تا کہ اس سے غسل جنابت کرے) اور نوادر ابن ابی زید میں ہے کہ جو مسجد میں سویا اور اس کو احلام ہوا تو اس کو وہاں سے نکلنے کے لیے تیمم کرنا چاہئے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جنبی بغیر ٹھہرنے کے صرف گزرنے کی مسجد میں سے اجازت ہے خواہ یہ ضرورت ہی ہو اور ایسا ہی حسنؒ ابن المسیبؒ و عمرو بن دینار و احمدؒ سے بھی منقول ہے اور امام شافعیؒ سے وضو کر لینے پر مسجد میں ٹھہرنے کی بھی اجازت ہے داؤد ظاہریؒ و حنفی شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً ٹھہرنے کی اجازت ہے وہ حدیث المومن لا ینجس ”مومن نجس نہیں ہوتا“ سے استدلال کرتے ہیں امام شافعیؒ نے آیت لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتی تعلموا ما تقولون ولا جنباً الا عابری سبیل سے استدلال کیا ہے کہ مراد صلوة سے مواضع صلوة تاخنین نے جواب دیا کہ آیت میں مراد خود نماز ہی ہے کیونکہ نماز سے مراد مواضع صلوة لیتا مجہز ہے لہذا مراد ادا ہے کہ نماز ادا کر جائے نماز سب سے ہی حال جنابت میں الگ رہو البتہ بحالت سفر تیمم کر کے وہاں جا سکتے ہو اور نماز بھی پڑھ سکتے ہو حضرت ابن عمرؓ و ابن عباسؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ عابر سبیل سے مراد وہ

مسافر ہے جس کو پانی نہ ملے تو تہتیم کرے اور نماز پڑھے ظاہر ہے کہ تہتیم سے حقیقت جہالت رفت نہیں ہو جاتی البتہ شریعت نے تخفیف کر کے ایسے مجبور کو نماز ادا کرنے کی اجازت دے دی ہے (حدیث ۳۳۳۳)

اوپر تشریح کے ذیل میں مقدمہ امام بخاری اور اختلاف مذاہب و دلائل کی طرف کچھ اشارہ ہو گیا ہے۔ حفظہ ابن حجر نے بھی لکھا امام بخاری نے لا یجزم سے ان لوگوں کے رد کی طرف اشارہ کیا ہے، جو صورت مذکورہ میں تہتیم کو واجب و ضروری قرار دے ہیں اور یہ مذہب ثوری اعلیٰ اور بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں سونے پر جس کو احتلام ہو جائے وہ تہتیم کر کے مسجد سے نکلے (فتح الباری ۶۶۵-۱)

یہاں حافظ نے قائلین تہتیم میں بعض مالکیہ کا ذکر کیا ہے مگر ان کے نام نہیں بتائے آگے ہم بتلائیں گے کہ مالکیہ کا مشہور مذہب وہی ہے جو حافظ نے بعض مالکیہ کا بتایا ہے پھر کیا اکثر مالکیہ یا خورامام مالک کا مذہب اس کے خلاف اور امام شافعی وغیرہ کسی کے موافق ہے؟ اسی طرح لایع الدارہ ۱۱۰-۶۸ اس موقع سے یہ بات نقل ہوئی جن حضرات سے جنسی وغیرہ کے لیے مسجد میں سے گزرنے کی رخصت نقل ہوئی وہ مالک و شافعی ہیں یہاں امام مالک کو امام شافعی کا ہم مسلک لکھا گیا ہے جو محل تردد ہے صاحب القول الصبیح نے مالکیہ کے مذہب کا کچھ ذکر ہی نہیں کیا پھر آپ نے دوسرے مذاہب بھی لکھ کر امام بخاری کی دلیل کو واضح و مؤکد کیا ہے، لیکن اس کے ساتھ اس امر کی ضرورت نہیں سمجھی کہ مسلک حنفیہ و جمہور کے بھی دلائل و جوابات ذکر کریں۔ "و للسناس فیما یعشقون مذهبہ" اس لیے ہم بحث و نظر کے ساتھ مذاہب کی تفتیح و تفصیل بھی کرے ہیں تاکہ ہماری طرح دوسروں کو اس بارے میں غلطیاں پیش آئے

بحث و نظر و تفصیل مذاہب

حافظ ابن حزم کی تحقیق: چونکہ داد و دعا باری کی طرح ابن حزم بھی جنسی وغیرہ کے لیے بلا طلاق دخول مسجد کو جائز کہتے ہیں اس لیے انہوں نے لکھا (مسئلہ ۲۶۲) حیض و نفاس والی عورت اور جہالت والے کو نکاح کرنا اور مسجد میں داخل ہونا جائز ہے کیونکہ اس سے کوئی ممانعت وارد نہیں ہوئی بلکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے "المومن لا ینجس" اور اہل صفہ کی بری جماعت حضور ﷺ کے زمانہ میں مسجد ہی میں رہائش کرتی تھی ضرورت کو احتلام بھی ہوتا ہو مگر ان کو مسجد میں رہنے سے نہیں روکا گیا،

ایک جماعت کا قول ہے کہ جنسی اور حائض مسجد میں داخل نہیں ہو سکتے اور ان کو صرف وہاں سے گزرنے کی اجازت ہے یہ قول امام شافعی کا ہے ولا تقربوا الصلوٰۃ سے احتیاط کر کے ہیں وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ حدیثیں اسم یا کسی اور نے اس کے معنی ولا تقربوا مواضع الصلوٰۃ بتلاتے ہیں، ہم کہتے ہیں کہ رسول کو اس کی نقل میں خطا ہو سکتی ہے اور بالفرض صحیح بھی ہو تو ان کا قول جہت و دلیل نہیں اس لیے کہ حق تعالیٰ کے متعلق یہ گمان جائز نہیں ہو سکتا کہ ان کی مراد ولا تقربوا مواضع الصلوٰۃ ہی تھی مگر معاملہ کو اشتباہ و التباس میں ڈالنے کے لیے لا تقربوا الصلوٰۃ فرما دیا پھر یہ کہ حضرت علی و ابن عباس اور ایک جماعت سے مروی ہے کہ آیت میں خود نماز ہی مراد ہے امام مالک نے کہا کہ جنسی و حائض مسجد میں سے بھی نہیں گزر سکتے امام ابو یوسف و سفیان نے کہا مسجد میں سے نہ گزریں اگر مجبوری ہو تو تہتیم کر کے گزر سکتے ہیں۔

ماہنین کی دلیل حدیث عائشہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے صحابہ کرام کو حکم دیا کہ اپنے گھروں کا رخ مسجد سے پھرا دو، کیونکہ میں مسجد کو صلہ ابن حزم نے اختصار سے کام لیا اور نہ ابو داؤد میں یہ تفصیل ہے کہ حضرت عائشہ نے فرمایا ایک روز رسول اکرم ﷺ اپنے گھر میں سے مسجد نبوی تشریف لائے اس وقت صحابہ کرام کے گھروں کے دروازے مسجد نبوی کی طرف کھلے ہوئے تھے اس لیے آپ نے فرمایا ان گھروں کا رخ مسجد نبوی کی طرف سے پھردہ جتنی دھڑ سے بند کر کے عام راستہ کی طرف کھول دو اس کے بعد پھر کسی دن آپ نے دیکھ کر لوگوں سے ارشاد نبوی پر کچھ بھی عمل نہیں کیا تھا انہیں امید تھی کہ اس بارے میں کوئی نئی یا رخصت کا حکم آ جائے گا لیکن حضور ﷺ نے پھر وہی حکم دیا اور اس کی وجہ بھی بیان فرمادی کہ ان گھروں کو مسجد کی طرف سے دوسری طرف پھردہ کیونکہ مسجد میں آنے کی اجازت حاکمہ اور جنسی کے لیے نہیں ہے۔ مولف

جنہی وحائض کیلئے حلال نہیں کرتا (ابوداؤد ص ۹۲ ج ۱) ابن حجری رحمہ اللہ ابی صبیح ابن خزیمہ وقال وقد روي عنه (عن الملتی راوی ہذا الا حدیث) ثقات ... حسنا ابن القطان (تہذیب ص ۳۶۶ ج ۱)

دوسری دلیل حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے بلند آواز سے اعلان فرمایا: خبرو! یہ مسجد جنہی وحائض کے لئے حلال نہیں ہے، البتہ اس حکم سے خود نبی کریم ﷺ آپ ﷺ کی ازواج حضرت علی وفاطہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا مستثنیٰ ہیں، تیسری حدیث بھی ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ایسی ہی ہے چوتھی حدیث مطلب بن عبد اللہ سے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حالت جنابت میں کسی کو مسجد میں بیٹھنے اور گزرنے کیا جائز نہیں دی، بجز حضرت عائشہ کے ان روایات کو ذکر کر کے حافظ ابن حزم نے لکھا ہے کہ یہ سب باطل ہیں کیونکہ پہلی حدیث کا راوی اہل سنت غیر مشہور اور غیر معروف بالغ ہے، دوسری میں مدح و بڑی ساق اور ابوالخطاب مجہول ہے، تیسری میں عطا مکر الحدیث اور اسماعیل مجہول ہے، چوتھی میں محمد بن الحسن بن زبلا اور کثیر بن زید ہتم بالکذب ہیں۔

پھر ابن حزم نے اپنے استدلال میں چند کمزور دلیلیں ذکر کیں، ان میں سے یہ بھی ہے کہ اگر حائضہ کو دخول مسجد جائز نہ ہوتا تو حضور اکرم ﷺ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو صرف طواف بیت سے منع نہ فرماتے، بلکہ مسجد میں داخل ہونے کی ممانعت بھی صراحت سے بتلاتے، جو ہمارا مذہب ہے وہی داؤد و حنن وغیرہ کا بھی ہے (محکم ص ۱۸۴ ج ۲)

حافظ ابن حزم نے اسی معقولیت کے ساتھ بخلی ص ۷۷ ج ۱ میں قراءت قرآن مجید سجدہ تلاوت اور مس صحیفہ کو بھی بلا وضو جنہی وحائض وغیرہ سب کے لئے جلا تاہل جائز قرار دیا ہے، اور یہاں ہم صرف ان کے حاضرسہ کی بحث کا جواب لکھتے ہیں واللہ اعلم۔

ابن حزم پر شوکانی وغیرہ کا رد

صاحب بذل الجملہ نے لکھا: ”علامہ شوکانی نے کہا کہ (ابوداؤد کی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا صحیح ہے، ابن القطان نے اس حدیث کی تحسین کی ہے اور ابن خزیمہ نے تصحیح کی ہے محقق ابن سید الناس نے کہا: رواۃ کے نقض ہونے اور دوسرے خارجی شواہد کی موجودگی کے باعث اس روایت کی تحسین کرنا اس کے کم سے کم مرتبہ کا اظہار ہے، لہذا ابن حزم کے پاس اس روایت کو رد کرنے کے لئے کوئی حجت نہیں ہے، خطابی نے بھی کہا ہے کہ اس حدیث کو لوگوں نے ضعیف کہا ہے اور اہل سنت اس کا راوی مجہول ہے مگر یہ بات صحیح نہیں ہے، کیونکہ اہل سنت کی توثیق ابن حبان نے کی ہے، ابوحاتم نے ان کو شیخ کہا، امام محمد نے لا باس بہ بتلایا اور ان سے سفیان ثوری و عبد الوہاب بن زیاد نے بھی روایت کی ہے ”الکاشف“ میں ان کو صدوق لکھا ہے، ”الہدایہ“ میں مشہور ثقہ کہا گیا ہے حافظ نے لکھا کہ ابن الرقہ کا قول اور آخر وہ مصلوہ ہے کہ ”الملت متروک ہے“ مردود ہے کیونکہ ائمہ حدیث میں سے کسی نے بھی اہل سنت کو متروک نہیں کہا ہے ابن حزم کے اس دعوے پر کہ ”اس باب میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہوئی اور اہل سنت کی حدیث باطل ہے“ علامہ شوکانی نے جواب دیا کہ حدیث مذکورہ کا رد یہ تو ہمیں معلوم ہو ہی گیا کہ صحیح ہے یا حسن (اس کے کم نہیں) اور ابن حزم کا جزم بطلان سے بے انکس کی بات ہے اور ان کی عادت ہے کہ اکثر ایسی روش اختیار کیا کرتے ہیں، جن لوگوں نے وضو کے ساتھ جنہی کے لئے مسجد میں ٹھہرنے کا جواز مانا ہے ان کا استدلال اس سے ہے کہ وضو کے بعد صحابہ مسجد کے اندر رسالت جنابت بیٹھے ٹھٹھے تھکے لیکن اس کی سند میں ہشام بن سعد ہے جس کے بارے میں ابوحاتم نے کہا کہ اس کی روایت لائق استدلال نہیں، ابن معین و امام احمد و نسائی نے بھی اس کو ضعیف کہا ہے، اگرچہ ابوداؤد نے اس کو زید بن اسلم کی روایت کے بارے میں اثبت الناس کہا ہے اور روایت مذکورہ کی تسلیم صحت پر جواب یہ ہے کہ صحابہ مکمل حجت نہیں ہے، خصوصاً جبکہ وہ مرفوع کے خلاف بھی ہوا یہ کہ اس پر اجماع ہو جائے (الذیل ص ۱۴۰ ج ۱)

انوار المحمود ص ۹ ج ۱ میں بیان مذہب اس بطرح ہے: داؤد و حنن وغیرہ نے کہا کہ جنہی وحائض وغیرہ کے لئے دخول مسجد مطلقاً جائز

لے یہاں تک کہ کذا ابن ماجہ میں مروی ہے (بستان الا جاب مختصر نسل الاوطار ص ۹۰ ج ۱)

ہے، امام احمد و اسحاق نے کہا جیسی کے لئے اگر وہ رفع حدث کے واسطے وضو کر لے دخول مسجد جائز ہے، حائضہ عورت کے لئے کسی طرح جائز نہیں، امام ابوحنیفہ سفیان ثوری و جمہور ائمہ کا اور مشہور مذہب امام مالک کا بھی یہی ہے کہ ان کے لئے مطلقاً جائز نہیں، امام شافعی اور ان کے اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ جیسی کو مسجد سے گزرتا جائز ہے، اور ٹھہرنا جائز مجزئ مسجد اقصیٰ مسجد حرام مسجد نبوی کے کہ ان میں سے گزرتا بھی درست نہیں آگے وہی بحث بغیر حوالہ کے نقل ہوئی ہے جو بذل میں ہے۔

کتاب الفقہ علی المذاہب الذاریعہ ص ۸۸ ج ۱ میں تفصیل مذہب اس طرح ہے: نالکھ کے نزدیک جیسی اور حیض و نفاس والی عورت کو دخول مسجد نہ گزرنے کے لئے جائز ہے نہ ٹھہرنے کے لئے اگرچہ وہ گھر ہی کی مسجد ہو، البتہ درمدہ، خالم یا چورت ڈر کے رقت حیم کر کے مسجد میں جا سکتا ہے اور وہ بھی سکتا ہے، جس طرح اس مجبوری میں جا سکتا ہے کہ غسل کے لئے پانی یا پانی نکالنے کی رسی، ڈول وہاں کے سوا اور جگہ نہ ہو تو یہ تندرست غیر مسافر کا مسئلہ ہے اور مریض و مسافر جس کو پانی نہ ملے تو حیم کر کے مسجد میں نماز کے لئے داخل ہو سکتا ہے۔ مگر قدر ضرورت سے زیادہ وہاں ٹھہرنا جائز نہ ہوگا اور جس کو مسجد میں احتلام ہو پھر وہاں سے اس کو فوراً نکلنا واجب ہے اور بہتر یہ ہے کہ نکلنے کے لئے گزرنے ہی میں حیم بھی کر لے اگر وہ جلد جلد نکلنے سے مانع نہ ہو۔

حنیفہ کہتے ہیں کہ بغیر ضرورت شریعہ کے جیسی، حائض و نفاس کو مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں اور ضرورہ بھی حیم کر کے جا سکتے ہیں، لیکن مسجد سے نکلنے کے لئے حیم کرنا صرف احتساب کے درجہ میں ہے، البتہ کسی ضرورت یا خود سے وہاں ٹھہرنا پڑے تو حیم کرنا واجب ہے اور اس حیم سے نماز اور قرآن مجید کی اجازت نہیں ہوگی۔

شافعیہ کے نزدیک جیسی، حائض و نفاس کو مسجد سے گزرتا (کہ ایک دروازے سے داخل ہو کر دوسرے سے نکل جائے) جائز ہے، وہاں ٹھہرنا یا ترد کی صورت جائز نہیں کہ جس دروازے سے داخل ہو اسی سے واپس ہو البتہ کسی ضرورت سے ٹھہر سکتا ہے مثلاً عیلم ہو جائے اور مسجد منقطع ہو، یا نکلنے سے کوئی خوف و جان و مال کا مانع ہو، اس صورت میں اگر پانی نہ ہو تو حیم بغیر تراب مسجد کے واجب ہوگا اور اگر اتنا پانی ہو کہ وضو کر سکے تو پھر اس پر وضو واجب ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جیسی وحائض و نفاس کے لئے مسجد میں سے گزرتا اور ترد کی صورت دونوں جائز ہیں، ٹھہرنا درست نہیں اور جیسی وضو کے ساتھ بلا ضرورت بھی مسجد میں ٹھہر سکتا ہے، حیض و نفاس والی کو وضو کے ساتھ بھی ٹھہرنا درست نہیں الا یہ کہ دم کا انتھاع ہو چکا ہو۔

معارف السنن ص ۳۴۲ ج ۳ میں تفصیل مذہب کے بعد لکھا: احادیث نئی پر عمل کرنا جن سے تحریم دخول ثابت ہے احتیاط کی رو سے اولیٰ ہے جیسا کہ کتب اصول میں محقق ہے اور احکام القرآن للجصاص میں مرسل حدیث بن مطلب بن عبد اللہ بن حطب سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے مسجد میں سے گزرنے اور بیٹھنے کی اجازت نہایت کسی کو نہیں دی بجز حضرت عائشہ کے اور یہ مرسل قوی ہے جیسا کہ البحر الرائق ص ۱۹۶ ج ۱ میں ہے اور یہ اجازت حضرت عائشہ کی خصوصیت تھی، جس طرح حضور ﷺ نے حضرت زبیر کو جود کی وجہ سے ریشی کپڑا پہننے کی اجازت دی تھی اور بعض دوسرے حضرات کو بھی خاص خاص باتوں کی اجازت دی تھی اسی طرح یہ اجازت دخول مسجد حضرت عائشہ کے لئے خاص تھی جیسا کہ نووی نے لکھا اور اس کو قوی قرار دیا۔

علامہ ابن رشد مالکی پر تعجب

اس موقع پر بدایۃ المجتہد دیکھی گئی تو یزدی حیرت ہوئی کہ اول تو دخول المذبح فی المسجد کے بارے میں صرف تین اقوال ذکر کئے اور امام ابوحنیفہ و امام احمد کے اقوال کا کچھ ذکر نہیں کیا، پھر امام مالک اور ان کے پاس قول بلا اطلاق ممانعت دخول کا ذکر کر کے آخر میں لکھا کہ جو لوگ

عربی المسجد سے بھی منع کرتے ہیں ان کے پاس میرے علم میں کوئی دلیل بظاہر روایت "لا احل المسجد لحب ولاحاض" کے دوسری نہیں ہے اور یہ حدیث اہل حدیث کے نزدیک غیر ثابت ہے، پھر لکھا کہ ہمیں جو اختلاف جنسی کے بارے میں ہے وہی حائضہ کے لئے بھی ہے، شیخ المالکیہ محقق ابن رشد کی اس موقع پر ایسی تاکل تحقیق و تنقیح سے ہمیں کافی حیرت ہوئی ہے اور اس کے سوا کیا سمجھیں کہ "کل جواد یکو کل صارم ینو" کی صداقت پر بڑی دلیل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلہ اتم واکرم،

حافظ ابن حجر کی تحقیق علامہ ابن رشد کا جواب

ابھی جو بات علامہ ابن رشد نے باوجود شیخ المالکیہ ہونے کے کہی، اور ہم نے اس پر اظہار حیرت کیا، اس کے بعد مزید افادہ کیئے ہم حافظ ابن حجر کی تحقیق ذکر کرتے ہیں، جس سے خفیہ مالکیہ اور جمہور کی رائے نہایت مستحکم معلوم ہوگی، حافظ نے بخاری کے باب قول النبی ﷺ سد والا کلھا الا باب ابی بکر (کتاب المناقب) کے تحت استثناء باب علیؑ کی بھی بہت سی صحیح احادیث پیش کر دی ہیں: پھر لکھا کہ یہ سب احادیث ایسی ہیں کہ ان کا بعض دوسرے بعض کو قوی بنا دیتا ہے اور اپنی جگہ پر ہر طریق روایت ان میں سے حجت و دلیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، چہ جائیکہ ان سب کا مجموعہ (یعنی اس کے دلیل و حجت بننے میں تو کلام ہو ہی نہیں سکتا) ابن جوزی نے اس حدیث کو موضوعات میں داخل کیا ہے اور صریح بعض طریق روایت ذکر کر کے ان کے بعض رجال پر کلام کیا ہے، حالانکہ یہ قہر درست نہیں کیونکہ دوسرے کثیر طرق سے تائید ہو چکی ہے، نیز ابن جوزی نے حدیث استثناء باب علیؑ کو یہ کہہ کر بھی معطل کیا ہے کہ وہ دربارہ باب ابی بکر احادیث صحیحہ ثابت کے خلاف ہے اور انہوں نے یہ بھی دعویٰ کر دیا کہ یہ حدیث رافضیوں کی وضع کردہ ہے جس سے انہوں نے حضرت ابوبکرؓ کے متعلق وارد شدہ حدیث صحیح کا مقابلہ کیا ہے۔

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ ابن جوزی نے اس معاملہ میں ایک قطع غلطی کی ہے، کیونکہ معارضہ و مقابلہ کے وہم کے سبب مذکورہ تنقید سے انہوں نے احادیث صحیحہ مذکورہ کو رد کیا ہے، حالانکہ ان دونوں قصوں کو جمع کرنا ممکن ہے اور اس کی طرف محدث بزار نے اپنی مسند میں اشارہ بھی کیا ہے، آپ نے لکھا کہ کچھ روایت اہل کوفہ کے واسطے سے اسانید حسان کے ساتھ حضرت علیؑ کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور دوسری روایات اہل مدینہ کے واسطے سے حضرت ابوبکرؓ کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، اور دونوں میں جمع کی صورت حدیث ابی سعید خدریؓ کے ذریعہ ہو سکتی ہے جس کو ترمذی نے روایت کیا ہے ان النبی ﷺ قال لا یحل لاحد ان یطرق هذا المسجد جبنا غیرک وغیرہ۔ مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؑ کا دروازہ مسجد کی جہت میں تھا اور گھر کا اس کے سوا کوئی دوسرا دروازہ نہ تھا، اسی لئے اس دروازے کو بند کرنے کا حکم نہیں دیا۔

پھر دونوں قسم کی روایات میں جمع کی صورت یہ ہے کہ دروازہ بند کرنے کا حکم دو بار ہوا ہے، پہلی بار حضرت علیؑ کے لئے استثناء ہوا ہے اور دوسری بار حضرت ابوبکرؓ کے واسطے، اور اس توجہ کی تکمیل اس طرح ہوگی کہ حضرت علیؑ کے قہر میں حقیقی دروازہ مراد ہوا اور حضرت ابوبکرؓ کے واسطے میں مجازی یعنی در پیچی کو کھڑی مراد ہو جس کو عربی میں خود کہتے ہیں اور بعض طرق میں یہی لفظ وارد بھی ہوا ہے، شاید ایسا ہوا ہوگا کہ جب سب کے دروازے بند کرادیئے گئے تو ان کی جگہ پر چھوٹی در پیچی اور کھڑکیاں مسجد میں قریب آنے کی سہولت کے لئے بنائی ہوں گی، اور دوری مرتبہ میں اس کی بھی ممانعت ہوگی، اور پھر حضرت ابوبکرؓ کی در پیچی کے دوسروں کی بند کرادی گئیں۔

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ اس طرح امام ابو جعفر طحاوی نے بھی اپنی مشکل الا آثار میں دونوں قسم کی حدیثوں کو جمع کیا ہے اور ان کی یہ تحقیق اس کتاب کے اوائل ٹکٹ ثالث میں ہے اور ابوبکرؓ کا باڈی نے بھی معانی الا اخبار میں جمع کیا ہے اور انہوں نے یہ بھی تصریح کی کہ

لے احقر اقام الحرمونے اس موقع کی مراجعت کرنی چاہی، زیادہ اس خیال سے کہ وہاں سے مع حوالہ پوری تحقیق نقل کر سکوں اور ایک رات بیٹھ (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

حضرت ابو بکرؓ کے گھر کا دروازہ تو مسجد کے باہر کی طرف تھا اور درجی مسجد کے اندر کو تھی، بخلاف اس کے حضرت علیؓ کے گھر کا دروازہ مسجد کے اندر ہی کو تھا واللہ اعلم (فتح الباری ص ۱۱۷)

افادات انور: اس موقع پر ارشاد فرمایا کہ امام بخاری کی اکثری عادت یہ ہے کہ ترجمہ الباب میں آ جاؤ ذکر کرتے ہیں، جن سے استخراج حکم ہو سکتا ہے اور کم کسی مسئلہ کا حکم خود سے صراحتہ ذکر کرتے ہیں جس طرح یہاں کیا ہے۔
کما ہو پر فرمایا کہ یہ اذای طرح مفا جاعہ کے لئے ہے نہایت نے بھی کہا کہ جس طرح جس طرح کما ہو تشیہ کے لئے ہوتا ہے کبھی مفا جاعہ کے واسطے بھی یولا جاتا ہے جس طرح یہاں ہے۔

لا یشکم ہا پر فرمایا، ہماری کتابوں میں مشہور روایت سبکی درج ہے کہ کہ جنسی کا مسجد میں بغیر تیمم کے داخل ہونا جائز نہیں اور اگر بھول کر چلا جائے تو بغیر تیمم کے وہاں سے نہ نکلے لیکن دوسری غیر مشہور روایت میں یہ ہے کہ مسجد سے نکل جائے اگرچہ تیمم نہ کرے، اور سبکی میرا اعتبار ہے اس لئے کہ حدیث الباب سے بھی یہی متبادر ہے، اگر حضور تیمم فرماتے تو راوی اس کا ذکر کرتا، لہذا وہ سکوت معرض بیان میں ہے۔

فائدہ جلیلیہ علمیہ

یہاں حضرت نے مزید فرمایا کہ میں فقہاء کے کلمات بہ یافعی، علیہ الفتوی وغیرہ پر نہیں جاتا اور نہ میں روایت مشہورہ کے تابع ہوتا ہوں بلکہ جو روایت مذہب اقرب الی اللہ یہ ہوتی ہے اس کو اختیار کرتا ہوں خواہ وہ نادر وغیرہ مشہور ہی ہو۔

جمع بین روایات الامام

پھر ارشاد مذکور کی دوسرے وقت مزید وضاحت فرمائی کہ جب ہمارے امام عظیمؒ سے کسی مسئلہ میں مختلف روایات منقول ہوتی ہیں۔ تو ہمارے اکثر مشائخ اس میں ”ترجیح“ کا مسلک اختیار کرتے ہیں۔ یعنی ظاہر روایت کو لیتے ہیں اور نادر کو ترک کرتے ہیں۔ یہ طریقہ میرے نزدیک عمدہ نہیں ہے خصوصاً جبکہ روایت نادرہ مزید بالحدیث بھی ہو۔

اسی لئے میں ایسے موقع پر حدیث کا مکمل اسی روایت کو بناتا ہوں۔ اور اسی کے نادر ہونے کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ کیونکہ جو روایت ہمارے امام ہمام سے مروی ہوئی ہے۔ ضرور اس کی دلیل ان کے پاس حدیث وغیرہ سے ہوگی۔ پس جب کوئی حدیث اس کے موافق مجھے مل جاتی ہے۔ تو اس کو اسی روایت پر محمول کرتا ہوں۔ اور سمجھتا ہوں کہ امام عالی مقام نے اپنی وہ روایت اسی حدیث پر مبنی کی ہوگی۔ رہا ترجیح کا طریقہ سو وہ میرے نزدیک مشائخ کے مختلف اقوال کے لئے زیادہ موزوں و مناسب ہے۔ کیونکہ مختلف قائلین کے اقوال میں تضاد کا پایا جانا

(بقیہ حاشیہ مطبوعہ سابقہ) کہ چاروں مطبوعہ جلدیں دیکھ ڈالیں کہ شاید ترتیب میں یہ بحث مقدم ہو سو فرمائی ہو مگر یہ بحث نزل کی اور جلد اول ص ۳۳۱ میں جو سد خونیہ کا ذکر ہے اس کا مسئلہ پر بحث سے الگ تعلق نہیں ہے۔ اسی گھر میں تھا کہ مطبوعہ مشکل الاثار جلد رابع کے آخر میں ص ۳۹۰ پر کتب کتاب کی طرف سے بطور اعتراض اراکین کتب یہ عہادت ملی: کتاب مذکور کا جس قدر حصہ ہمارے پاس موجود تھا، اس کو طبع کر دیا گیا مگر حقیقت میں کتاب مکمل نہیں ہوئی ہے جیسا کہ معنی کی سیاق بہادت سے معلوم ہوتا ہے، مجلس دائرۃ المعارف نے تکمیل کتاب کے لئے پوری سعی کی مگر کامیابی نہ ہوئی، اب جس کو دوسرا زیادہ صحیح و کامل نسخہ دے اس کو مکمل کرے الخ““ حفظ ابن حجر نے اوائل شت ثالث کا حوالہ دیا، اس سے خیال ہوتا ہے کہ ان کو مطبوعہ چاروں جلدوں کے علاوہ دو تین جلدیں ایسی ہی اور بھی ہوں گی اور ان ہی میں حافظ کی نحو۔ بحث تحقیق ہوگی، واللہ اعلم واللہ تعالیٰ حافظ کی تحقیق مذکورہ کے بعد امام ترمذی کا استغراب بھی ابن جوزی کے دعوائے وضع کی طرح بے عمل ہو گیا (نوٹ) مشکل الاثار کے ساتھ المستخرج من مختصر مشکل الاثار (مطبوعہ دائرۃ المعارف) کا مطالعہ بھی نہایت ضروری و مفید ہے۔ ”مولف“

سہ ظاہر ”مصحف“ اگرچہ تجزئہ خرد کے لئے واجب معلوم ہوتا ہے مگر ”ذخیرہ“ میں اس کے حسب ہونے کی تصریح موجود ہے جیسا کہ البحر الرائق میں ہے اور اسی کی تائید خرد تجوی بغیر تیمم سے ہوتی ہے، اس کی تائید کمرل شہید آپ نے تجزئہ کیا ہو گا۔ جس کا ذکر راوی نے نہیں کیا تاویل ہیہ ہے۔ (معارف السنن ۶/۳۵۶ ج ۱)

چونکہ ایک ممکن اور معقول بات ہے۔ اور وہاں توفیق بین الاقوال کا طریقہ ان کے مختلف منہشی اقوال کے باعث موزوں نہیں ہو سکتا۔ اس لئے بجائے توفیق کے ترجیح کا طریقہ لایا ہی ہو جاتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر مختلف اقوال ایک ہی قائل سے منقول ہوں تو بہتر یہی ہے کہ پہلے ان میں جمع و توفیق کا پہلا اختیار کیا جائے۔ الایہ کہ اس کے خلاف والی صورت ہی کسی وجہ سے رائج ہو جائے۔

نقد و اصلاح: حضرت نے مزید فرمایا مجھے اس امر کا احساس و فہم ہے کہ ہمارے علماء و مشائخ جب مختلف احادیث کی ایک مسئلہ میں پاتے ہیں تو عام طور سے ان میں جمع و توفیق کی کوشش کرتے ہیں۔ مگر جب امام صاحب سے متعدد مختلف روایات منقول ہوتی ہیں۔ تو وہ ترجیح کا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ اور وہاں جمع و توفیق کی راہ چھوڑ دیتے ہیں۔ غرض میرے نزدیک امام صاحب کی روایات میں حتی الامکان جمع کرنے کا طریقہ ہی نہایت پسندیدہ ہے۔ بجز اس صورت کہ کوئی دلیل وہاں اس کے خلاف مل جائے۔ جلد بازی سے اس بات کا اچھی طرح سمجھ لو یہاں کہ جلد بازی سے کوئی غلط رائے قائم کر نہ لیں۔ حضرت شاہ صاحب نے مندرجہ بالا افتادہ میں جس زیریں اصول کی طرف رہنمائی فرمائی ہے۔ وہ نہایت ہی قابل قدر ہے۔ اور اگر ہم جمع و توفیق میں بین احادیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح جمع و توفیق بین روایات الامام رضی اللہ عنہ کا طریقہ بھیہ۔ اختیار کر لیں تو فقہ حنفی کی شان اور بھی بلند و برتر ہو جائے گی اور اختلاف انہر مجتہدین کی بیخ کنی بھی اور زیادہ ہٹ جائے۔ وفقن اللہ تعالیٰ لیسحب و یرض و جعل آخرتنا خیر الاموالی

استدلال کی صورت

حضرت نے فرمایا شافعیہ کا طریق استدلال یہ ہے کہ شروع آیت لا تقربوا الصلوٰۃ میں تو حکم صلوٰۃ بیان ہوا ہے اور پھر آگے چل کر مسجد کا حکم ارشاد ہوا ہے لہذا جب کسی کو دخول مسجد پہ طریق عبور جائز ہے کہ وہ حکم مذکور سے مستثنیٰ ہے خفیہ فرماتے ہیں کہ آخر آیت میں بھی اول کی طرح سے حکم صلوٰۃ ہی بیان ہوا ہے یعنی جنبی ہونے کی حالت میں بجز حالت سفر کے نماز غسل کے بغیر درست نہیں اور یہاں چونکہ حالت سفر کا حکم واضح نہیں کیا تھا آگے چل کر اس کا اعادہ کر کے تلاء یا الہذا و علی سفر سے بے وجہ تنکرا کا اعتراض بھی وارد نہیں ہو سکتا گو یا یہ صورت استیعاب مع اعادہ مستانف حدیث کی ہے جو ایک نوع بلاغت ہے بخلاف اس کے شافعی کی صورت استدلال پر نقد یہ پر مضاف کی ضرورت پڑتی ہے جو خلاف ظاہر ہے کیونکہ تلاء تو بیان حکم صلوٰۃ ہی ہے مسجد کا حکم تلاء ناظر ہر مقصود نہیں ہے دوسرے یہ کہ عابری سبیل سے مراد اگرچہ لغوی اعتبار سے عبور و مرور لے سکتے ہیں مگر عرف کے اعتبار سے تلاء ہے کہ مسافر مراد ہو کہ اسی کو عابر سبیل اور ابن سبیل کہا جاتا ہے اس کے بعد حضرت نے فرمایا کہ میری سمجھ میں ایک صورت اور بھی آتی ہے وہ یہ کہ آیت کی اصل غرض و مقصد تو بیان احکام صلوٰۃ ہی تھی مگر اس کے ساتھ مواضع صلوٰۃ کا ذکر بھی آگیا لہذا آیت کا پہلا قطع عبادت کے بارے میں ہوا اور دوسرا مواضع عبادت سے متعلق جس کا حاصل میرے نزدیک یہ ہے کہ نماز کی ادائیگی نشہ کی حالت میں جائز نہیں اور جنابت کی حالت میں بغیر غسل کے مواضع صلوٰۃ سے بھی دور رہو بجز حالت سفر کے کہ اس میں پانی نہ ملنے کی صورت میں غسل کی جگہ تیمم بھی درست ہے اس طریقہ پر تفسیر میں شافعی کی موافقت ہو جاتی ہے اور مسئلہ میں خفیہ کی اور اس طرح کی تطبیق میں نے کئی جگہوں پر کی ہے ہر احادیث الباب کی طرف سے جواب کہ حضور ﷺ جنابت کے یاد آ جانے پر بھی مسجد سے بغیر تیمم کے کیسے باہر نکل گئے وہ یہ کہ آپ کی خصوصیات میں سے تھا جیسا کہ حدیث ترمذی مناقب علی لا یحل لاحدی غیری وغیرہ ان یحبب فی المسجد سے ظاہر ہوا اس حدیث کو اگرچہ ترمذی نے مستغرب قرار دیا اور ابن جوزی نے موضوعات میں شمار کیا مگر حافظ ابن حجر نے اس کو قویٰ کہا اور اس کے متابعات نکالے ہیں۔

۱۔ اس بارے میں حضرت شاہ صاحب کی تحقیق ۹۷۱ انوار الباری میں اور حدیث ان المؤمن لا ینجس کی تحقیق ۵۸۸ میں مزرعہ کی ہے اس کو بھی سامنے رکھا جائے۔ مولف

ضروری علمی ابحاث

حضرت شاہ صاحب نے حدیث الباب کے سلسلہ میں درس الیوداود و دارالعلوم دیوبند میں طویل افادات کئے ہیں اور اس سلسلہ میں جو کچھ حدیثی اختلافات ہوئے ہیں ان کو بھی تفصیل سے بتلایا ہے ملاحظہ ہوا تو انہو ۹۹۔ اہم یہاں ان کا خلاصہ صریح و دیگر افادات انور یہ ذکر کرتے ہیں وہ یوں

- (۱)۔ حضور ﷺ کا نماز سے لوٹ کر گھر جانا نماز شروع کرنے سے قبل ہوا تھا یا بعد کو؟
- (۲)۔ آپ نے مقتدی صحابہ کرام کو پھر نے کا اشارہ ہاتھ سے کیا تھا یا زبان سے بھی کچھ فرمایا تھا؟
- (۳)۔ اگر زبانی بھی ارشاد تھا تو وہ مکالم (اپنی جگہ ٹھہرے رہو) یا اجلسوا (بیٹھ جاؤ) فرمایا تھا؟
- (۴)۔ اگر بیٹھنے کا اشارہ یا ارشاد تو تھا تو جن روایات سے صحابہ کرام کے کھڑے ہو کر اٹھ رکا ذکر ہے وہ کیوں ہے؟
- (۵)۔ ایسا واقعہ صرف ایک بار پیش آیا ہے یا دو بار ہوا ہے؟
- (۶)۔ آخر میں ہم امام محمد کی کتاب موطا امام محمد کے ارشاد پر مولانا عبدالحی صاحب کنھوی کے اعتراضات و جواب کی طرف بھی توجہ کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ

(۱)۔ حضور ﷺ کا اصراف عن الصلوۃ نماز شروع کرنے سے قبل ہی تھا اور جس روایت سے بعد کو معلوم ہوتا ہے اس میں فکیر سے مراد ارادہ و کبیر یا موقع تکبیر تک پہنچ جانا ہے حافظ ابن حجر نے بھی لکھا کہ دونوں قسم کی روایات میں جمع کی صورت یہی ہے یا پھر یہ کہ ان دو دو الگ واقعات کہا جائے جس کا احتمال میض و قرطبی نے ظاہر کیا ہے اور نووی نے اسی کو اظہر کیا اور ابن حبان نے اپنی عادت کے موافق اس پر جزم کیا ہے پس اگر یہ احتمال صحیح ثابت ہو جائے تو خبر در صحیح بخاری کی روایت کو سب سے زیادہ صحیح مان لیتا ہے (فتح الباری ۲۸۳)۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ حافظ کا میلان وحدت واقعہ کی طرف معلوم ہوتا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ مہر علماء کی رائے یہی ہے اور میرے نزدیک بھی یہی رائج ہے امام محمدی نے بھی مشکل (۲۵۷) میں اس پر بحث کی ہے اور ۲۵۹۔ اس میں لکھا کہ حضرت انس و ابو بکر کی حدیث میں تم و قل فی الصلوۃ سے مراد قرب دخول ہے حقیقی دخول نہیں ہے اور یہ لفظ جائز ہے جیسا کہ فاذا بسلعن اجلھن میں قرب دخول مراد ہے حقیقت بلوغ نہیں بل جیسے حضرت اسماعیل یا احق علیہ السلام کو قرب ذبح کی وجہ سے ذبح کہا گیا ہے اور حقیقت میں وہ ذبح نہیں ہوئے ہیں (۲)۔ ممکن ہے کہ صرف اشارہ فرمایا ہو جس کو روایت کرنے والوں نے قول سے ادا کیا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور ﷺ نے

قول فعل دون جمع کئے ہوں اور جس راوی جیسا بنا یا دیکھا اسی طرح روایت کر دیا

(۳)۔ (۴)۔ حضور ﷺ کے اشارہ سے کچھ لوگوں نے سمجھا کہ آپ ہمیں مسجد میں روکنا چاہتے ہیں تاکہ متفرق نہ ہو جائیں دوسروں نے سمجھا کہ آپ ان کو ایسی حالت قیام پر باقی رکھنا چاہتے ہیں اور بعض لوگوں نے یہ خیال کیا کہ آپ ہمیں وہاں بیٹھے رہنے کو فرما گئے ہیں غرض جس نے جیسا سمجھا روایت کر دیا ورنہ فی الحقیقت کوئی اختلاف کی بات نہیں ہے اس سے قطعی صورت اختلاف بھی ختم ہو جاتی ہے۔

(۵)۔ اس بارے میں بھی اوپر بتلایا گیا کہ وحدت واقعہ کی تحقیق رائج ہے جو نہ صرف حافظ ابن حجر اور شاہ صاحب کی رائے ہے بلکہ جمہور کی رائے ہے۔

(۶)۔ موطا امام محمد میں باب الحدیث فی الصلوۃ کے تحت یہی حدیث الباب میں ذکر ہوئی ہے اور امام محمد نے وہاں لکھا کہ اسی پر

ہر را عمل ہے کہ جس شخص کو نماز میں حدث لاحق ہو تو وہ بغیر کلام کے لوٹ جائے اور وضو کر کے اپنی باقی نماز آ کر پوری کر لے اگرچہ افضل یہ ہے کہ کلام کر لے اور وضو کر کے پھر سے پوری نماز پڑھے اور یہی قول امام صاحب کا ہے (۱۲۲)

حضرت مولانا عبدالحی صاحب کنکونی نے کتاب مذکور کے حاشیہ ۸ میں امام محمد کے استدلال و استنباط مذکور پر پانچ اعتراضات کئے ہیں اور آخر میں لکھا کہ تمام طرق حدیث الباب جمع کرنے اور الفاظ روایات پر نظر کرنے سے یہ بات قطعی طور سے معلوم ہو جاتی ہے کہ حدیث الباب سے امام محمد کا استنباط مذکور صحیح نہیں اور یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ باب مذکور کے تحت حدیث الباب کو ذکر کرنا درست نہیں کیونکہ وہاں نماز کے اندر حدث کا وجود نہیں ہے شاید امام محمد نے تکبیر کے لفظ سے دخول صلوٰۃ سمجھ یا ثم رجوع و علی جدد و اثر اماء سے وضو سمجھا اور فصلی سے بنا کی بات نکالی لی اور اس کی تائید اس بات سے سمجھ لی کہ حضور ﷺ نے بغیر کلام کیے اشارہ فرمایا جو بنا کرنے والے کی شان ہوتی ہے اور ان وجہ سے مذکورہ استنباط کر لیا صاحب بذل الجہو نے ۱۳۱۔ میں مولانا کی عبارت مذکور کے آخری جیسے نقل نہیں کئے تھے، اس لئے ہم نے اس کو تکمیل فائدہ کے لئے نقل کر دیا ہے، اس کے بعد صاحب بذل نے جواب دیا ہے کہ یہ سارے اعتراضات اس امر پر مبنی ہیں کہ حدیث ابلی ہریرہ اور حدیث انس و ابی بکر وغیرہ میں ایک ہی قصہ مراد ہے اور اگر دو واقعات الگ الگ مان لیے جائیں تو یہ اعتراضات بے کار ہیں اور ایک واقعہ ہونے کا حکم علماء کی رائے محض ہے اور احتمال بلا دلیل ہے اول تو ایک واقعہ والی تحقیق کو احتمال بلا دلیل اور رائے محض کہنا درست نہیں جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں حضرت شاہ صاحب نے اسی کو جمہور علماء کی رائے قرار دیا ہے اور حافظ ابن حجر و حافظ یحییٰ وغیرہ کا رجحان بھی اسی طرف ہے دوسرے یہ کہ ابن حبان نے جو دو واقعات مانے ہیں وہ دونوں بھی جنابت سے متعلق ہیں حدیث اصغر سے نہیں کہ وضو کر کے بنا کر لی جائے لہذا مولانا عبدالحی صاحب کا اعتراض دفع نہ ہوگا راقم الحروف نے بہت تلاش کی کہ کسی اور نے بھی اس طرف توجہ دی ہو اور کچھ لکھا ہو مگر نہ ملا لیکن اس تنقیح و تلاش کی برکت سے جو بات سمجھ میں آئی وہ عرض کی جاتی ہے۔

صرف امام محمد نے حدیث الباب کو عنوان ”باب الحدیث فی الصلوٰۃ“ کے تحت ذکر کیا ہے دوسری کتب حدیث میں ایسا نہیں ہے اور خود امام محمد نے بھی موطا امام محمد ۶۳ میں بنا کر اصل مسئلہ باب الوضوء من الاعراف میں ذکر کیا ہے اور وہاں دلائل بھی دوسروں کی طرح حدیث الباب کے دو دوسرے ہی ذکر کیے ہیں اور آپ نے اپنی دوسری کتاب الآثار میں ”باب الرعاف فی الصلوٰۃ و الحدیث قائم کر کے رعاف و حدیث کی صورت میں جو بنا کا جواز ثابت کیا ہے وہاں بھی یہ حدیث الباب ذکر نہیں کی دوسری ہی ذکر کی ہیں (ملاحظہ ہو کتاب الآثار مع تعلیقات الحدیث ۱۲۹-۱۳۰) اسی طرح اپنی کتاب المجملی اہل مدینہ میں ”باب الوضوء من الرعاف و القلس وغیرہ ذلک“ بھی قائم کر کے بھی وضو بنا کے مسائل کا استنباط دوسری احادیث سے کیا ہے (کتاب التجدید مع تعلیقات الحدیث الشجہاں ص ۲۶ ج ۱) اس تنقیح کے بعد یہ بات بلا خوف تردید لکھی جاسکتی ہے کہ امام محمد ایسے دقیق النظر مجتہد و محدث ینکنا نے استنباط وغیرہ میں کوئی غلطی ہرگز نہیں بلکہ ان کا نظر صرف یہ تھا کہ جس طرح بھول سے جنابت والا مسجد میں جا کر نماز شروع کر دینے کے قریب ہو کر یا شروع کر دینے کے بعد بھی یاد آنے پر سجدہ ہے یا رہو کر غسل کر کے پھر سے نماز پڑھا سکتا ہے یا پڑھ سکتا ہے اس طرح حدیث اصغر والا بھی بھول جائے تو کر سکتا ہے؟ یا ہانا کا مسئلہ تو وہ حدیث اصغر ہی سے مخصوص ہے اور بہتر اس میں استنباط صلوٰۃ ہے الایہ کہ وقت نماز کا تنگ ہو یا دوسری معذوری تو بنا کر لی جائے۔ گویا ایک ایسی حدیث تھی جس کو حدیث صلوٰۃ کے مسئلہ میں دوسروں نے مستدل نہیں بنایا تھا، امام محمد نے اس سے بھی استدلال لینے کی ایک شکل نکالی

۱۔ حقیق یعنی نہ بخاری کی اس زنجیر بحث حدیث الباب کے تحت استنباط کے احکام میں لکھا کہ اس سے حدیث میں جواز نہ بھی معلوم ہوتا ہے، جواما ابو یزید کو قول ہے (عمدہ ج ۳ ص ۲۴) اس سے یہ بھی معلوم ہو کہ امام محمد کا استنباط حدیثیں قد اور مولانا عبدالحی صاحب کی تعلیقات مذکور صحیح نہیں ہے، نیز صاحب بذل کا بھی ص ۱۳۶ ج ۱ ص ۱۹ میں یہ لکھنا کہ امام محمد نے حدیث الباب سے حدیث اصغر اور وضو کی بات سمجھی تھی صحیح نہیں ہے، خدا کا شکر ہے کہ ہمارے نظریہ کی تائید حقیق یعنی سہل کی ہے۔ ”تولف“

ہے، جس طرح امام بخاری اپنے دقیق استدلال کیا کرتے ہیں تو یہ امام محمد کے کمال وقت نظری کی بات تھی جو بے اعتراض و غصہ بتائی گئی، اور غالباً اسی لئے مولانا مصلحی سے قبل کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا تھا، اور بعد کے حضرات نے جو اب وہابی کی بھی ضرورت نہیں سمجھی۔ والدہ اللہ تعالیٰ اعلم۔

امام بخاری کا مسلک

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: امام بخاریؒ نے حدیث الہاب سے بظاہر یہی مسئلہ سمجھ ہے، اگر ایسی صورت تکبیر امام کے بعد پیش آئے تو مقتدی نماز کے اندر رہتے ہوئے امام کا انتظار کریں گے اور امام آ کر نماز پوری کرادے گا اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ مقتدی کی تحریر کا امام کی تحریر سے مقدم ہونا بھی درست ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ امام جنہی تھا تو اس کی تکبیر تحریر بہ حالت ناپاکی تھی، اس لئے وہ غیر معتبر رہی، لیکن اس کی اس تکبیر پر جو مقتدیوں نے تکبیر تحریر یہ کہی وہ معتبر رہی اور امام جب غسل کے بعد آیا تو اس نے اب تکبیر کہہ کر نماز پڑھائی، اس طرح مقتدی کی تحریر امام کی تحریر پر مقدم ہوگئی، امام بخاری نے یہاں تو اس مسئلہ کی طرف کوئی تعرض نہیں کیا مگر آگے ”باب ہل یخرج من المسجد لعلہ“ ص ۸۹ میں وقد اغتسل بعض نك بخاری سے یہ عبارت نقل ہوئی ہے: فليل لامي عبد الله الخ ابو عبد الله (امام بخاری) سے پوچھا گیا کہ ایسا اگر ہمارے لئے پیش آئے تو کیا ایسا ہی کریں؟ آپ نے کہا ہاں! پوچھا گیا کہ امام کا انتظار کھڑے ہو کر کریں یا بیٹھ کر؟ کہا! اگر تکبیر سے پہلے ایسا ہو تو بیٹھنے سے بھی کوئی حرج نہیں اور اگر تکبیر کے بعد ہو تو پھر کھڑے ہو کر انتظار کریں، یہ عبارت بعض نسخوں میں اگلے باب اذا قال الامام مكانكم کے آخر میں (فصلی بھم کے بعد نقل ہوئی ہے۔ (فتح الباری ص ۸۳ ج ۲)

عمدة القاری ص ۶۷ ج ۲ میں عبارت مذکورہ اسی دوسرے باب کے آخر میں نقل کی گئی ہے اور حاشیہ بخاری مطبوعہ بھی اسی سے نقل ہوئی ہے، امام بخاری کے اس مسئلہ کا ذکر حضرت شاہ صاحبؒ نے فصل الخطاب ص ۳۱ میں اس طرح کیا ہے۔

واعلم ان البخاری الخ اس امر کو بھی جان لو کہ امام بخاری نے اقتداء امام کے فروغی مسائل میں امام شافعی کی موافقت کی ہے، چنانچہ کسی وجہ سے امام پر مقتدی کی تحریر کے تقدم کو بھی جائز قرار دیا ہے جیسا کہ صحیح بخاری ص ۸۹ ج ۱ میں بعض نسخوں سے نقل ہوا ہے اور وہی ایک قول امام شافعی کا بھی ہے جیسا کہ ”الجبواہر النقی“ ص ۲۱۷ ج ۱ میں ہے اور امام غیر راتب کے تاخر کو بھی جائز قرار دیا ہے جبکہ امام راتب آجائے، جس کے لئے امام بخاری نے ”باب اذا لم یتم الامام واتم من خلفہ“ قائم کیا اس طرح امام بخاری نے قطع قدوہ، اختلاف نیت اور ایتسام المماء موم بالماء موم کے ابواب بھی قائم کئے ہیں اور اسی مسئلہ کے ملحقات میں سے قراءت خلف الامام بھی ہے، جس کو انہوں نے رکوع پالینے پر بھی واجب ہی رکھا ہے اور مقتدی کے جہراً میں کو بھی اختیار کیا ہے، گویا اہتمام (اقتداء) ان کے نزدیک صرف اقوال وافعال کے اندر تعقیب ہے جو نیت کے اندر بھی امام و مقتدی کے اتفاق کو مستلزم نہیں، اور نہ اس میں ضمان کا صحیح و حقیقی وجود ضروری ہے، بلکہ اس کو بھی رعایت و حفظ کے درجہ میں کافی سمجھتے ہیں۔“

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اصل نزاع رابطہ قدوہ میں ہے، شافعیہ کے یہاں اس میں توسع ہے اور امام بخاری ان سے بھی زیادہ توسع کرتے ہیں اور چونکہ یہ رابطان کے یہاں بہت زیادہ کمزور ہے، اسی لئے وہ مقتدی اور امام کے مابین بہت سے اختلافات کو بھی گوارا کر لیتے ہیں، مثلاً مقتدی و امام کی نمازیں اگر ذوات و صفات میں مختلف بھی ہوں تب بھی اقتداء درست ہے (یعنی فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے کے پیچھے اقتداء کر سکتا ہے، اور امام کسی دوسرے وقت کے فرض پڑھا ہو تو مقتدی اور وقت کے فرض اس کے پیچھے پڑھ سکتا ہے) اسی طرح اگر امام کی نماز فاسد ہو جائے، تب بھی مقتدی کی فاسد نہیں ہوتی، بخلاف حنیفہ و مالکیہ کے کہ ان کے نزدیک رابطہ مذکورہ قوی ہے، اس لئے ان مسائل میں بھی ان کے یہاں تشدد ہے، امام بخاری نے چونکہ شافعیہ کے مسائل کو اختیار کیا ہے بلکہ ان سے بھی زیادہ توسع

برتا ہے تو وہ جواز تقدم ثم یرید مقتدی کے بھی قائل ہو گئے۔

امام بخاری کا مسلک کمزور ہے

فرمایا: ان کے استدلال کی صحت اس پر موقوف ہے کہ ہم رسول اکرم ﷺ کے پہلے دخول صلوٰۃ اور پہلی تکبیر کو صحیح مان لیں، اور یہ بھی تسلیم کر لیں کہ قوم نے تحریر کا وعدہ نہیں کیا تھا، ہمیں دونوں باتوں کی تسلیم میں تامل ہے، اول کی وجہ تو زور دینا ہے (اور یہ بھی معلوم ہو چکا کہ خود حافظ ابن حجر نے باوجود شافعی ہونے کے روایات صحیح میں جو کچھ ہے اس کو زیادہ صحیح کہا ہے اور صحیح کی روایات سے سب نے یہی سمجھا ہے کہ حضور دخول صلوٰۃ اور تکبیر سے پہلے ہی غسل کے لئے تشریف لے گئے تھے، پھر حیرت ہے کہ امام بخاری نے اپنے مسلک کے لئے دوسری روایات غیر صحیح کو کیسے ترجیح دی؟) دوسری اس لئے کہ دارقطنی کی روایات سے معلوم ہوا ہے کہ قوم نے حضور ﷺ کے واپسی کے بعد تکبیر کی، پھر یہ کہ جیسا اوپر بتلایا گیا کہ خود امام بخاری کے نزدیک بھی مسئلہ یہ ہے کہ امام تکبیر کہہ کر گیا ہو تو قوم کو اپنی ہیئت پر قیام کرنا چاہیے، حالانکہ ابو داؤد کی روایت میں صراحت ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو بیٹھنے کا حکم فرمایا تھا، اگر امام بخاری نے اس روایت پر اعتماد کر کے اپنا مسلک سمجھا ہے تو یہ اس لئے مناسب نہیں ہے کہ راوی روایت مذکورہ نے امام بخاری کی تحقیق پر خود ہی مناقض بات کہی ہے کہ ایک طرف اس نے تکبیر امام کا ذکر کیا اور ساتھ ہی امر بالجلس بھی نقل کر دیا، حالانکہ امام بخاری نے پہلی تکبیر کے بعد کھڑے رہنے کو ضروری قرار دیا تھا اس لئے اگر امر مذکور صحیح مان لیں تو وہ تکبیر سابق کے ثبوت سے مناقض و منافی ہوگا، جلوس کی اجازت تو امام بخاری کے نزدیک صرف اس وقت ہے کہ امام نے پہلی تکبیر نہ کی ہو۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ بعض محدثین نے اسی واقعہ میں ابو داؤد سے بعض لوگوں کا جلوس اور بعض کا قیام بھی نقل کیا ہے، تو اگر جلوس کا ثبوت مان لیا جاتا ہے تو تکبیر کا ثبوت اس کے مناقض ہوگا، اس لئے امام بخاری کا اپنے مسئلہ کے لئے استدلال نہایت کمزور ہو جاتا ہے۔

نبی کی نسیان بھی کمال ہے

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے عمر میں ایسے ایک دو واقعات ایسی بھول کے بھی پیش آ جانا مناسب ہیں تاکہ ان کی بشریت کا اظہار ہو جائے، اور ساتھ ہی دوسروں کو تعلیم مسائل ہو بھی جائے، لہذا یہ ان کے واسطے تو کون ہے اور امت کے لئے رحمت ہے اس لئے حضور ﷺ نے فرمایا ”انما اُسی لسان“ (میری بھول خدا کی طرف سے) اس لئے ہے کہ امت کیسے سنت تلا دوں۔

استنباط مسائل و احکام

محقق یحییٰ نے عنوان مذکورہ کے تحت یہ احکام لکھے (۱) حدیث الباب سے تعدیل موقوف کا حکم معصوم ہوا، جس کو بالا جماع مستحب کہا

عن محمد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فکبر ثم اوما الی القوم ان اجلسوا فغسل وکذلک رواہ مالک الحدیث (ابو داؤد باب فی الجنب یصلی بالقوم وهو ناس) ”تؤلف“

محقق یحییٰ نے لکھا: ابو داؤد کی ایک سرحد روایت میں ”فکبر ثم اوما الی القوم ان اجلسوا“ ہے۔ درمسل ایسی ہرین وعطا اور یحییٰ بن انس میں بھی ”کبر ثم اوما الی القوم ان اجلسوا“ ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ سب روایات صحیح کی روایات کے برابر نہیں ہو سکتیں۔ (عمدہ ص ۴۳ ج ۲) حاصل اس ارشاد محقق کا بھی وہی ہے جو حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشاد کا ہے لیکن قابل حیرت بات یہ ہے کہ صحیح کی جس روایت کے سبب سے دوسرے کا بر حد مثنیٰ نے حضور اکرم ﷺ کی پہلی تکبیر کا ثبوت مرجوح سمجھا، خود امام بخاری نے اس کو اپنے مسلک کی وجہ سے راجح قرار دیا ہے، اور یہی بات ہے کہ اپنے مسلک کی تائید ان کے یہاں بہت اہم ہے، اگرچہ یہ امر بھی ناقابل انکار ہے کہ وہ اپنے مسلک کی وجہ سے اپنی صحیح کے اندر مرجوح روایات داخل کرنے سے اعتنا نہیں کرتے ہیں اور صحیح کی کوئی روایت اگر کسی ضعیف راوی کے سبب ضعیف و مرجوح بھی بظاہر نظر آتی ہے تو اس کی تقویت دوسری روایت سے ہو چکی ہے۔ ”تؤلف“

گیا اور ابن حزم نے کہا کہ تعدیل صفوف الاول فالاول (یکے بعد دیگرے) ان میں تراویح (یعنی صفوں کے اندر ایک نمازی کا دوسرے کا ساتھ اچھی طرح بل کر کھڑے ہونا اور محاذِ مقاب و ارجل (موڑھے اور پاؤں برابر کر کے کھڑے ہونا) یہ سب مقتدیوں پر فرض ہے (۲)۔

حدث جیش آ جانے کی صورت میں بنا جائز ہے جو امام اعظم کا مذہب ہے (۳) انبیاء علیہ السلام کو بھی عبادات کے اندر حکمت تشریع وغیرہ کے لئے نسیان پیش آ سکتا ہے، (۴) جیسا کہ علامہ ابن بطلال نے کہا ”یہ حدیث امام ابو حنیفہ و امام مالک کیلئے دلیل و حجت ہے اس بارے میں مقتدی کی تکبیر تحریر امام کی تکبیر سے پہلے نہ ہونی چاہیے اور یہی قول اکثر فقہاء کا بھی ہے البتہ امام شافعی نے تکبیر مقتدی قبل امام کو بھی جائز قرار دیا ہے جس صورت میں کہ ایک شخص نے تکبیر تحریر کہہ کر تمنا اپنی نماز شروع کی۔ پھر نماز کے اندر ہی اس نے امام کی اقتداء کر لی کیونکہ امام مالک نے عطاء بن ابی یاسر سے مرسل روایت نقل کی ہے کہ حضور ﷺ نے ایک مرتبہ کی نماز کی تکبیر تحریر کہی پھر ہاتھ سے اشارہ فرمایا کہ ٹھہر جاؤ! پھر واپس آ کر تکبیر کہی، اس کے بعد ابن بطلال مالکی نے اعتراض کیا کہ امام شافعی مرحل سے استدلال کے قائل نہیں ہیں، پھر ان کا استدلال کیسے درست ہوا؟ دوسرے یہ ہے کہ خود امام مالک نے بھی جو اس مرحل روایت کے روای ہیں اس روایت پر عمل نہیں کیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیکی یہی بات صحت کو پہنچی ہے کہ حضور ﷺ نے پہلی تکبیر نہیں کی تھی (عمدہ ص ۴۴، ۶۷)۔

ظاہریہ کا مسلک

رابطہ اقتداء کے بارے میں ظاہر یہ بھی امام شافعی و بخاری کے ساتھ ہیں، چنانچہ حافظ ابن حزم نے اس بحث کو بھی حسب عادت خوب براہِ حاکم رکھا ہے اور چونکہ اس بنیادی اختلاف کے تحت یہ مسئلہ بھی آتا ہے کہ امام کی قضا و صلوٰۃ کا اثر مقتدی کی نماز پر پڑے گا یا نہیں، تو موصوف نے بڑی شد و کد کے ساتھ لکھ ہے کہ جو امام، بولت جہنم یا بے وضو نماز پڑھا دے، عدا یا بھول کر ہر صورت میں اس کی مقتدیوں کی نمازیں صحیح اور کامل ہیں، صرف امام کی نماز نہیں ہوئی اور اس کی بطلان صلوٰۃ کا کوئی اثر مقتدیوں کی نماز پر ہرگز نہ ہوگا، البتہ شرط یہ ہے کہ مقتدی کو اس امام کے جنبی یا بے وضو ہونے کا علم پہلے سے نہ ہو، اگر اس علم کے باوجود اقتداء کر لے گا تو نماز اس کی بھی نہ ہوگی، یہی قول امام شافعی و ابوسعیدان کا بھی ہے اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جس امام نے جان کر یا بھول کر بے طہارت نماز پڑھا دی تو اس کی نماز صحیح ہوئی نہ اس کے مقتدی کی، امام مالک نے کہا کہ اگر امام نے بھول کر ایسا کیا تو مقتدی کی نماز درست ہوگی، البتہ عدلی صورت میں صحیح نہ ہوگی۔

ابن حزم نے لکھا: ہماری دلیل قول باری تعالیٰ "لا یكلف الله نفسا الا وسعها" ہے کیونکہ ہمیں علم غیب نہیں جس سے امام کی طہارت کو جان سکیں، لہذا جو نماز بھی بے علمی میں کسی جہلی یا محدث امام کے پیچھے پڑھ لی وہ صحیح ہوگی اور بعد نماز کے اگر یہ معلوم ہو جائے کہ امام نے بغیر طہارت کے نماز پڑھائی ہے تو اس کا کوئی حرج نہیں، حافظ ابن حزم نے لکھا کہ یہ ضیفہ والہ یہ بھی مجبب متنافض اور غیر معقول باتیں کرتے ہیں، ایک طرف کو نماز میں اضطرابی حدیث پیش آ جائے کی صورت میں یہ مانتے ہیں کہ امام کی طہارت ساقط ہوگئی اور ساتھ ہی کہتے ہیں کہ مقتدی کی طہارت نہ ساقط ہوئی۔ نہ نماز باطل ہوئی ہے، لہذا ان کا یہ دعویٰ باطل ہو گیا کہ مقتدی کی نماز امام کی نماز سے متعلق و مرتبط ہے، اور اس کی نماز فاسد ہونے سے اس کی بھی فاسد ہو جاتی ہے، بڑی عجیب بات ہے کہ یہ لوگ اصحاب قیاس کہلاتے ہیں، پھر بھی یہ لوگ جہاں یہ اصول مانتے ہیں کہ مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے تو امام کی صحت صلوٰۃ اس کی اصلاح کو صحیح نہیں کر سکتی، اسی اصول کے تحت دوسری صورت

۱۔ امام ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک اس کے لئے ضروری ہے کہ پھر سے عکبر تحریر ہو کہ کہ امام کی نماز میں شریک ہو اور فقہاء صحیحین نے بھی "نوافل"
۲۔ امام احمد کے نزدیک اگر امام نے نماز پڑھ لی تو اس کی نماز ہو اور نہ مقتدی کی (فتاویٰ ابن عسیر ص ۳۲۳) الا ان اکتوب الفقہ ۳۰۰ ج ۱ امام
۳۔ مالک نے بھی نسیان و عمو امام کا قرائت کیا ہے، امام شافعی کے یہاں غائب فرق نہیں ہے، اگرچہ کتاب الفقہ میں صراحت نہیں ہے اور ابن حزم نے بھی ان کو اپنے ساتھ
رکھا ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ عکبر کی کوئی صورت میں امام شافعی جمہور (یعنی اکثر علماء) کے خلاف تھے ہیں (واللہ اعلم بالصواب) "نوافل"

تسلیم نہیں کرتے کہ اگر مقتدی کی نماز صحیح ہو تو امام کی فسادِ صلوٰۃ اس کو فاسد نہیں کرے گی، حالانکہ قیاس کا مقتضی یہی ہے کہ جس طرح امام کی صحتِ صلوٰۃ اس کی اصلاح بھی نہیں کر سکتی اسی طرح امام کی فسادِ صلوٰۃ بھی مقتدی کی نماز کو فاسد نہ کرے گی، پس اگر قیاس کا اصول کسی صورت میں صحیح ہو سکتا تو دنیا کے سارے قیاسوں میں سے یہ قیاس سب سے زیادہ صحیح ہونے کا مستحق تھا (جس کو حنفیہ و مالکیہ نے رد کیا، لہذا نہ قیاس کا اصول ہی صحیح ہے اور نہ قیاس کے قائلین کا زیر بحث مسئلہ صحیح) (محلّی ص ۲۱۴ ج ۳ مسئلہ ۴۸۹)

ابن حزم کا جواب

نقلی دلیل کا جواب ظاہر ہے کہ ہم صرف بقدر وسعت مکلف ہیں اور اس کا مقصد یہ ہے کہ جن نمازوں میں ہمیں امام کا بے طہارت نماز پڑھانے کا علم نہ ہو سکے، ہم معذور ہوں گے کہ علم غیب نہیں، مگر جب علم ہو گیا تو معذوری کہاں باقی رہی، رہی دوسری بات تاقض والی تو وہ اس لئے صحیح نہیں کہ حنفیہ و مالکیہ کب اس کے قائل ہیں کہ امام کے نقضِ طہارت سے مقتدی کا بھی نقضِ طہارت ہو جاتا ہے اور مقتدی کا نقضِ صلوٰۃ اس لئے نہیں ہوا کہ امام کا بھی سابق نماز نقض نہیں ہوئی بلکہ حدیث کی وجہ سے صرف منقطع ہو گئی ہے، اسی لئے اس سابقہ نماز پر باقی کی بناء امام کر سکتا ہے، اگر اس کی نماز فاسد یا منقوض ہو گئی تو بناؤ کیسے درست ہو سکتی، غالباً یہ اعتراض ابن حزم نے اپنے مسلک کی وجہ سے کیا ہے کہ ان کے نزدیک حدیث پیش آنے کی صورت میں اگر امام نے کسی کو غلیفہ نہیں بتایا یا خود کوئی بڑھ کر امام نہیں بن گیا جو ضروری تھا تو اگر امام مذکور نے مقتدیوں کو انتظار کرنے کے لئے اشارہ کر دیا ہے تو ان کو انتظار کرنا چاہیے، اور جب امام لوٹ کر آئے گا تو ان کی نماز پوری کرانے کا پھر اپنی نماز پوری کرے گا (محلّی ص ۲۳۰ ج ۳ مسئلہ ۴۹۰) آخری جملہ سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک امام کی سابق نماز ساقط ہو گئی، یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ اوپر کے مسئلہ میں امام احمد بھی امام شافعی و ظاہریہ کے ساتھ ہیں (دیکھو کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۷۰ ج ۱) لیکن اختلاف یہ صورت طریقانِ حدیث میں وہ ابن حزم کے ساتھ نہیں ہیں، وہ کہتے ہیں کہ امام کو اگر نماز کے اندر حدیث لاحق ہو جائے تو اس کی نماز باطل ہو گئی اور جب اس کی نماز باطل ہو گئی تو مقتدیوں کی بھی باطل ہو گئی، لہذا اختلاف صحیح نہیں (ص ۱۳۳ ج ۱)

اس کے بعد ہم ابن حزم کی دلیل خلاف قیاس والی کا جواب دیتے ہیں کہ حنفیہ و مالکیہ نے جو کہا ہے کہ کہ امام کی نماز فاسد ہو جانے سے مقتدی کی بھی فاسد ہو جاتی ہے، اس کی وجہ حدیث الامام ضامن اور انما جعل الامام لیتنبہ بہ وغیرہ ہیں (جن سے ثابت ہوا کہ امام کی صحت و فسادِ صلوٰۃ کا اثر مقتدی کی نماز پر پڑے گا) قیاس نہیں ہے کہ اس کے سبب مقتدی کی وجہ سے بھی امام کی نماز کو متاثر قرار دے سکیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ کے استدلال پر نظر

آپ سے سوال ہوا کہ امام نے بے عیسیٰ میں بغیر طہارت کے نماز پڑھادی تو کیا حکم ہے؟ جواب دیا کہ اگر مقتدی بھی اس سے واقف نہ تھا تو اس پر نماز کا عادیہ نہیں ہے اور صرف امام کا عادیہ کرے گا، یہی مذہب امام شافعی، مالک و احمد کا ہے، اسی طرح خلفائے راشدین کی سنت بھی ہے کیونکہ جب انہوں نے نماز پڑھادی اور بعد نماز کے جنابت کا علم ہوا تو خود نماز کا عادیہ کیا مگر لوگوں کو عادیہ کا حکم نہیں کیا (فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۱۱۳ ج ۱) بظاہر امام بخاری بھی امام کی فسادِ صلوٰۃ کی وجہ سے عدمِ فسادِ صلوٰۃ مقتدی کے قائل ہیں، اس لئے ہم اس مسئلہ کی مزید بحث امام بخاری کے باب ”اذا لم یتم الامام واتم من خلفه“ کے تحت کریں گے، جہاں محقق عینی و حافظ ابن حجر نے بھی بحث کی ہے، اور حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی زیادہ مبسوط سے کام لیا ہے، لیکن ناظرین انوار الہیاری واقف ہیں کہ زیادہ اہم مباحث کو ہم کسی موزوں مناسبت کے تحت مقدم کر دیا کرتے ہیں، جس کی دو وجہ ہیں ایک یہ کہ اہم مباحث کے ذریعہ تحقیق و احقاق حق کی راہ واضح ہو جائے اور ناظرین زیادہ روشنی کے ساتھ آگے بڑھیں، اور دوسری یہ کہ زندگی کتنی باقی ہے اور آگے کتنی توفیق و غمانیت خاطر ملے گی، اس کا کچھ علم نہیں، اس لئے جتنے بھی اہم

مباحث جلد سیٹے جاکیں ان کو قیمت سمجھ رہا ہوں۔

خیرے کن اسے فلان کو قیمت شمار عمر
زراں پوشر کہ پانگ برآید فلان نماز

خدا کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ پہلے بھی اور تالیف انوار الہاری کے زمانہ میں بھی زیارت نبویہ اور زیارت انور یہ کا شرف بارہا میسر ہوا اور استفادات کے مواقع بھی حاصل ہوئے آج شب میں بھی زیارت انور یہ سے محفوظ ہوا اور علمی استفادہ بھی ہوا یہ بات بطور تجدید ثنوت نوک قلم پر آگئی ناظرین سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ تالیف انوار الہاری کو حسب مراد خداوندی تمام تک پہنچانے کی دعا سے میری مدد کرتے رہیں۔ وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب

تحقیقی جواب: یہاں یہ عرض کرنا ہے کہ علامہ نووی شافعی نے خلاصہ میں حدیث ابی ہریرہ سے استدلال کیا ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یصلون لکم فان اصابو فلکم وان اخطاوا فلکم وعلیہم۔ (بخاری باب اول تم الامام واثم من خلفہ ۹۶)
اسی حدیث کو ابن حزم نے بھی بطور دلیل ذکر کیا ہے حالانکہ یہاں فلکم وعلیہم سے مراد نماز کا ثواب و گناہ بہ لحاظ تکمیل و تقصیر صلوٰۃ ہے یا متبار صحت و فساد و نہیں ہے چنانچہ حافظ ابن حجر نے بھی فتح الباری ۱۳۹-۲ میں اسی ثواب و خطہ پر محمول کیا ہے جس طرح عینی نے کیا ہے عمدہ ۶۱-۷۲۔ بلکہ حافظ نے یہ بھی تصریح کر دی کہ شافعیہ کے یہاں اصح مذہب یہ ہے کہ مقتدی کی اقتداء اس امام کے پیچھے صحیح نہیں ہوئی جس کے متعلق اس کو طم ہو جائے کہ اس نے ترک واجب کیا ہے اور اگر مقتدی نے امام سے مفارقت کی نیت نہیں کی تھی تو اس کی بھی نماز صحیح نہیں ہوئی اور جب اس کو طم ہو جائے کہ اس نے ترک واجب کیا ہے اور اگر مقتدی نے امام سے مفارقت کی نیت نہیں کی تھی تو اس کی بھی نماز صحیح نہیں ہوئی اور جب ترک واجب پر یہ حکم ہے تو بغیر بغیر طہارت والی نماز کا ردید اولی ہونا چاہیے کیونکہ وہ تو کسی طرح بھی نماز کمال نے کی مستحق نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحب بھی فرمایا کرتے تھے کہ اس حدیث ابی ہریرہ کا کوئی تعلق نماز کے داخلی امور یا اجزاء (واجبات و ارکان) سے نہیں ہے کہ اس سے مقتدی کی صحت و فساد صلوٰۃ کا مسئلہ نکالا جائے، بلکہ اس کا تعلق خارجی امور سے ہے کہ مثلاً امام کا فاسق ہونا یا امراء کا نماز کو اپنے اوقات سے مؤخر کرنا (جیسے حجاز نماز جمعہ کو بہت زیادہ مؤخر کرتا تھا وغیرہ) حافظ ابن حجر نے بھی لکھا کہ فلان اصحاب سے مراد اصابت وقت نہ لیا جائے۔ بلکہ دوسری احادیث کی وجہ سے تمام رکوع و سجدہ وغیرہ بھی لیا جائے۔ (فتح الباری ص ۱۲۹ ج ۲)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اس حدیث سے حالت جنابت و حدیث کی نماز اس لئے بھی نہیں لے سکتے کہ ایسی حالت میں جس امام نے نماز پڑھائی وہ دوسرے سے نماز کھلانے ہی کی مستحق نہیں ہے کیونکہ نماز کا تحقق بغیر طہارت کے نہیں ہو سکتا اور کلمہ و عظیم میں جتنا بھی عموماً لیا جائے وہ اسی وقت ہے کہ کم از کم نماز کا اطلاق تو اس پر ہو سکے۔

۱۔ نسخ فتح الباری اور مدار الباری میں فلسفہک و لہم ہے لیکن بخاری مطبوعہ ہند میں و لہم نہیں ہے۔ جلدی ص ۱۶۵/۱ انہیں ہے۔ محقق عینی نے لکھا کہ یہ حدیث صرف بخاری میں ہے، اور ابن حبان نے ابو ہریرہ سے دوسری روایت کی ہے: ۱۔ یسکون اقوام یصلون الصلوٰۃ فان اتموا فلکم و لہم و اگر لفظی میں ابو ہریرہ سے ہی اس طرح ہے: ۱۔ یسبلیکم بعدی و لا فاسموا و اطموا لہما و الق الحق و صلوا و راء فان احسنوا فلکم و ان اساءوا فلیعلیہم۔ ابو داؤد میں ہے: ۱۔ یسکون علیکم امراء من بعدی یؤخرون الصلوٰۃ فہی لکم و ہی علیہم فصولا معہم ما صلوا الفلۃ الخ (مدۃ القدر ص ۶۱/۲) جس اسنادی میں یہ باب لکھنے سے رہ گیا ہے۔

اس سے بھی معلوم ہوا کہ دارالاسلام میں ردہ کر امر اور یسکون کا اور لفظی قابل برداشت ہے اور ان کی نمازوں تک میں اقتداء بھی درست ہے بلکہ جب تک ان سے کفر بواح نہ کیجے لیا جائے شرعاً ان کی اطاعت سے انحراف بھی جائز نہیں، لیکن ان احکام اسلامیہ کی قدروں کی سکتے ہیں جو کسی دارالغرب میں قیام کر کے اسلام و مسلمانوں کی ذلت و لاچاری کو دیکھ چکے ہوں۔ ومن لم یدق لم یدر "مؤلف"

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ مسلم شریفؒ میں لا ماصلوا واروہے۔ یعنی جب تک امراء جو نماز جیسے شعائر اسلام کو قائم رکھیں تم ان کا مقابلہ مت کرو معلوم ہوا کہ ان کی اطاعت باوجود ان کے فسق و ظلم کے بھی نماز کی بقا تک ہے اور جب نماز بھی باقی نہ رہی تو پھر ان کی اطاعت ختم ہو کر ان سے قتال جائز ہو جائے گا مابراہود و بآب جماع الاحتراف علیہا میں ہے "من ام الناس فاصاب الوقت لله ولهم ومن النقص ذلك شياء فعليه ولا عليهم، اس سے معلوم ہوا کہ تقصیر کی صورت مراد ہے وہ صورت نہیں کہ جس سے امام کی نماز ہی سرے سے مرتفع ہو جائے، جیسا کہ حدیث و جنابت میں نماز پڑھنے کے وقت ہو سکتی ہے، اسی لئے "بخار" میں مسئلہ ہمارے ہاں یہ ہے کہ جماعت سے نماز پڑھنا افضل ہے اگرچہ امام ناسق ہو اور جو کچھ گناہ ہو گا وہ امام پر ہوگا، غرض اس مسئلہ کا تعلق بے طہارت امام نماز سے کچھ بھی نہیں ہے کہ وہ تو نماز ہی نہیں ہے۔

عالم اسی لئے ابن حزمؒ نے ص ۳۱۷ ج ۳ میں مالکیہ پر تخریض کرتے ہوئے لکھا کہ یہ لوگ بہ حالت جنابت بھول کر نماز پڑھا دینے والے کے پیچھے تو نماز درست کہتے ہیں، حالانکہ اس کی نماز نماز ہی نہیں اور گو تگے تو تھے وغیرہ کے پیچھے نماز کو جائز نہیں کہتے، حالانکہ ان کی اپنی نماز بالکل درست اور صحیح ہے اور اس لئے ان کے پیچھے نماز صحیح ہونی چاہیے اور ہے۔

ابن حزمؒ نے مالکیہ پر جو اعتراض کیا ہے وہی اعتراض ہمارا خود ان پر بھی ہے کیونکہ بغیر طہارت کے کوئی نماز نماز نہیں ہے، خواہ عدا پڑھے یا بھول کر، لہذا اس کی افتراء والے کی بھی صحیح نہ ہوگی اور اسی لئے حضرت علیؑ نے ارشاد فرمایا کہ امام بغیر طہارت کے نماز پڑھا دے تو وہ بھی اعادہ کرے گا اور اس کے سب مقتدی بھی اعادہ کریں گے، لیکن ابن حزمؒ نے اس ارشاد کو نقل کر کے لکھ دیا کہ رسول اکرم ﷺ کے سوا اور کسی کا قول حجت نہیں ہے، پھر اس کی محنت بھی کلام کیا ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ کے نزدیک عالم اس مسئلہ میں کوئی حدیث پیش کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے صرف انہوں نے خلفائے راشدین کے عمل سے استدلال کیا ہے، مگر حجت ہے کہ انہوں نے یہاں خلفائے راشدین کا اطلاق کیا، حالانکہ حضرت ابوہریرہؓ سے تو اس سلسلہ میں کوئی اثر و قول ہی مروی نہیں ہے اور حضرت علیؑ سے ان کے مسلک کے خلاف قول و اثر دونوں مروی ہیں، جس کا اعتراف ابن حزمؒ نے بھی کیا ہے اور نصب الراعی ص ۶۰ ج ۲ میں حضرت علیؑ کا بحالت جنابت نماز پڑھا کر خود نماز لوٹا نا اور دوسروں کو لوٹانے کا حکم کرنا مروی ہے (از معصف عبدالرزاق) اب صرف حضرت عمر و عثمانؓ رہ گئے تو نصب الراعی ص ۶۰ ج ۲ میں معصف عبدالرزاق سے یہ بھی مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے بحالت جنابت نماز پڑھا لی، پھر اپنی نماز لوٹائی اور لوگوں نے نہ لوٹائی تو حضرت علیؑ نے کہا کہ جن لوگوں نے آپ کے پیچھے نماز پڑھی ہے، ان کو بھی لوٹانی چاہیے، راوی نے کہا کہ سب لوگوں نے حضرت علیؑ کی بات پر عمل کیا، اور راوی قاسم نے یہ بھی کہا کہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول بھی حضرت علیؑ کی طرح ہے۔

دوسرا اثر حضرت عثمانؓ کا ہے کہ نماز پڑھا کر آپ کو خیال ہوا کہ جنابت سے نماز پڑھا دی ہے تو آپ نے خود نماز لوٹائی اور دوسروں کو اعادہ کا حکم نہیں دیا لیکن اس میں احتمال ہے کہ حضرت عثمانؓ کو جنابت کا یقین نہ ہوا تھا لہذا صرف خود نے نماز لوٹائی تھی اور دوسروں کو حکم نہیں دیا تھا۔

اے یہ حدیث کتاب الامارہ "باب وجوب الانكار على الامراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا ومحو ذلك" میں ہے ص ۲۸ ج ۲۔ "ممكنون امراء الصغرى ونسكون، فمن عرف برى، ومن انكر مسلم ولكن من رضى وتابع، فالوا الا لا نقاتلهم قال ماصلوا" (ایک وقت ایسے امراء تھے کہ نسکون و نسکون کے برے اعمال کو بھی بچاؤ گے اور کبھی کر دے جس نے اس کی برائی کو (شریعت کی روشنی میں بے اعتبار) بچا لیا اس کے لئے بھی براہت و دلدہ کی صورت نکل آئی کہ اس کو برا جان کر سب استطاعت آجھ یا زبان سے روکے گا، اور نہ آخری درجہ میں دل سے برا ہی سمجھے گا اور جس نے اس پر کبیر کی دو کھی سلامتی ہی رہا لیکن اس سے راضی ہو کر امراء کی تابعداری کرنے والی طرح گناہ و محبت اخروی سے محفوظ نہ ہوگا، مجاہد نے عرض کیا کہ یہ امراء سے قتال نہ کریں؟ حضور ﷺ نے فرمایا کہ نہیں، جب تک وہ نماز پڑھا رہے ہیں)

اعلاء السنن میں ص ۲۶۷ ج ۴ سے ۳۰۳ ج ۴ تک سب موافق و مخالف دلائل جمع کر دیئے ہیں اور کتب الحجۃ الامام محمد ص ۲۶۵ ج ۴ ص ۳۶۸ ج ۴ بھی دیکھی جائے، نیز کتاب الاثمار امام محمد ص ۳۵۷ ج ۴ ص ۳۶۰ ج ۴ میں بھی کافی ثانی بحث ہے۔ جزاءہم اللہ خیر الجزاء۔

ایک نہایت اہم اصولی اختلاف

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ صلوٰۃ کو صلوٰۃ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں جماعت کے ساتھ ادا کی گئی کی نہایت اہمیت ہے اور اس میں امام ہر طرح نہایت متبوع و مقدم ہوتا ہے جس طرح دوڑ میں سب سے زیادہ اگلا گھوڑا پہلی کہلاتا ہے (جلی القوس سے میدان میں سب سے آگے ہوا) اور اس کے پیچھے رہنے والا مصلیٰ کہلاتا ہے (صلی القوس سے کہ گھوڑا دوڑ میں دوسرے نمبر پر ہوا) کیونکہ اس کا سراگھے گھوڑے کے دونوں سرینوں کے قریب ہوتا ہے، جیسا کہ باقلائی نے ذکر کیا ہے، میرے نزدیک صلوٰۃ کی وجہ تسمیہ یہ ہے، تحریک صوین والی بات نہیں ہے اور اس سے ربط قد وہ واقتدار تو قسطن سے ادا کیا گیا ہے، لہذا نماز جماعت میں اس معنی خاص کی رعایت ملحوظ رہنی ضروری ہے اور امام صرف ظاہری وحسی لحاظ سے ہی بجلی اور مقتدی مصلیٰ نہ ہوگا، بلکہ حقیقی و معنوی اعتبار سے بھی ہوگا اور دونوں کی نمازوں کا اتحاد و تعلق اہل نظر سے ہو گا اور رحمت و نفاذ کے لحاظ سے بھی مقتدی کی نماز امام کی نماز پر پائی ہوگی۔

امام شافعیؒ و امام بخاریؒ کے یہاں چونکہ اس حقیقت پر مدار نہیں ہے۔ اور صرف ظاہری موافقت افعال یا حسی طور سے مکانی یکجائی پر مدار ہے، اس لئے انہوں نے نماز جماعت کی حقیقت و معنویت سے قطع نظر کر لی ہے (ایسا ہی ظاہر یہ نہ بھی کیا ہے اور مالکیہ و حنابلہ نے بھی بحالت نسیان امام بھی مسلک اختیار کر لیا ہے) صرف خفیہ نے نماز کی کامل حقیقت و معنویت کی رعایت احکام میں کی ہے اور سب سب و ظاہر پر رہ گئے ہیں اور یوں اگر صلوٰۃ کو عام معنی کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اس میں نہایت توسع گائیونکہ ہر عبادت جس میں خالق کی تعظیم ہے وہ بھی صلوٰۃ ہے اور یہ انسان کے ساتھ بھی خاص نہیں بلکہ ساری مخلوق میں پائی جاتی ہے، قال تعالیٰ کمل قد علم صلوٰۃ و تسبیحہ معبود ہوا کہ وغیفہ صلوٰۃ میں ساری مخلوق شریک ہے، جس طرح سجدہ میں سب شریک ہیں البتہ ہر ایک کا سجدہ و صلوٰۃ الگ الگ طریقہ کا ہے حتیٰ کہ دیواروں کا سایہ جو زمین پر پڑتا ہے وہ ان کا سجدہ ہے، اسی طرح صلوٰۃ کا اطلاق بہت عام ہے حتیٰ کہ حدیث معراج میں "قف یا محمد فان ربک بصلی" بھی وارد ہے اس میں حق تعالیٰ کی طرف بھی صلوٰۃ کی نسبت ہوئی ہے لیکن خالق و مخلوق کی صلوٰۃ ہر ایک کے مناسب حال ہو گی اور اس کی مزید وضاحت پھر کسی موقع سے کی جائے گی، پھر فرمایا کہ پہلی امتوں کی نمازوں میں بھی رکوع و سجود تھا اور انبیاء سابقین ہر نماز کے وقت مامور بالوضوء بھی تھے اور ہماری جیسی نماز ہی مختلف شکلوں میں ان کی امتوں میں موجود تھی، مگر صرف ہندی کر کے نماز پڑھنے کی شکل اس امت محمدیہ کے خصائص میں سے ہے یعنی پہلی امتوں میں اگرچہ جماعت کی نماز تو تھی مگر صرف ہندی کے ساتھ تھی اور حدیث "انما جعل الامام لیؤتم بہ فلا تخطفوا" سے نہایت مضبوط ربط و تعلق امام و مقتدی کی نماز میں معلوم ہوتا ہے، جس کی رعایت خفیہ نے کی ہے، شافعیہ وغیرہم نے نہیں کی کہ انہوں نے صرف ظاہری افعال کا اتباع کافی سمجھ لیا، حتیٰ کہ انہوں نے مقتدی پر صمغ اللہ لعن حمدہ کہنے کو بھی لازم کر دیا، حالانکہ اس مسئلہ میں ان کے ساتھ سلف میں سے ایک یا دو شخص ہیں زیادہ نہیں، اس کی تفصیل بھی اپنے موقع پر آئے گی۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بخاری کی حدیث باب الصلوٰۃ فی المسجد السوق ص ۲۹ میں حضور ﷺ سے صلوٰۃ الجمع فرمایا مصلوات الحجج نہیں فرمایا، اس سے بھی مفہوم ہوا کہ نماز واحد بالعدد ہے جو خفیہ نے سمجھا ہے، بہت سی نمازوں کا ایک جگہ ادا ہونا نہیں ہے جو شافعیہ وغیرہم نے سمجھا ہے اور اسی قول علیہ السلام اعجبی ان تكون صلوٰۃ المسلمین واحدة (ابوداؤد) اور قول باری تعالیٰ اذا نودی للصلوة من يوم الجمعة مکی ہے، یعنی نماز جماعت مجموعی طور سے مفرد کے حکم میں ہے، شذیذ و جمع کے طور پر نہیں ہے اور اس لئے لا صلوٰۃ

الافتاحۃ الکتاب پر حنفیہ عالم ہیں کیونکہ نماز جماعت نظر شریعت میں واحد با بعد ہے اور اس کے لئے ایک امام کی فاقہ ہی کافی ہے۔
حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ شافعیہ کی نماز کا حال بنی اسرائیل کی سی نماز کا ہے کہ وہ بھی صاحب اجتماع میں الگ الگ ہوتے تھے اور امام کی نماز مقتدیوں کی نماز کو اپنے ضمن میں شامل نہ کرتی تھی، بخلاف حنفیہ کے کہ ان کی نماز یمن پڑھتی اور امام ضامن کا صدق ہے۔
فرمایا: امام بخاری نے ستورۃ الامام مستورۃ لا من حلفہ یا نہ حاسبہ، امام بخاری نے اس کو اپنی کڑی شرط روایت کی وجہ سے بطور حدیث تخریج نہیں کی اور ابن ماجہ نے بطور حدیث تخریج کی ہے اور یہ حدیث بھی نماز جماعت کو شخص واحد کی سی نماز قرار دیتی ہے۔

یہ سب تفصیل ہم نے صرف اس لئے ذکر کی ہے کہ نماز جماعت کی اہمیت واضح ہو اور یہ بھی کہ حنفیہ نے جو نماز جماعت کی حقیقت شرعیہ سمجھی ہے وہی زیادہ صحیح ہے اور ائمہ حنفیہ کو جو اعظم بمعنی الحدیث کہا گیا ہے وہ ایسے مباحث میں زیادہ واضح ہو جاتا ہے جن میں انہوں نے دوسرے سب ائمہ سے الگ مسلک اختیار کیا ہے اسی کے علامہ محدث شیخ معین سندوی کو اقرار کرنا پڑا کہ ائمہ سابقین و لاحقین میں سے کوئی بھی امام ابوحنیفہؒ کی دقیق النظری کا مقابلہ نہیں کر سکتا (دراسات البیہ ص ۲۳۵) حضرت استاذ الاساتذہ شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد بھی پہلے گزر چکا ہے کہ جس مسئلہ میں امام صاحب کی رائے سب سے الگ ہوتی ہے، اس کو میں ان کی دقت نظر و اصابت الرائے کی وجہ سے سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہوں، پھر جن مسائل میں دوسرے بھی ان کے موافق ہیں وہ تو بدرجہ اولیٰ زیادہ قوی ہوں گے، اس کے بعد ہم دس احادیث و آثار بالا اختصار مع حوالوں کے ذکر کرتے ہیں جس سے مسلک حنفیہ کی قوت اور نماز جماعت کا واحد با بعد کے درجہ میں ہونا واضح ہو جاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ اتم و بحکم۔

(۱) حدیث انما جعل الامام یتیم بہ فلا یخلفوا علیہ (بخاری و مسلم) امام اس لئے ہے کہ اس کی اقتداء و اتباع کی جائے، لہذا اس کے خلاف مت کرو، حافظ ابن جریر نے قاضی بیضاوی شافعی کا قول نقل کر کے لکھا کہ اس کا مقتضی یہ کہ امام کی کسی حالت میں بھی مخالفت نہ کی جائے۔ (فتح ۱۲۲ ج ۲)

(۲) حدیث یصلون لکم فان اصابوا لکم وان اخطوا لکم و علیہم (بخاری باب اذا لم یتیم الامام و اتم من خلفہم ص ۹۶) حافظ نے لکھا کہ امام شافعی نے اسی حدیث کے معنی بروایت ابی ہریرہؓ مرفوعاً یہ نقل کئے یہاں قوم فیصلون لکم فان اتموا کان لہم و الکم وان نقصوا کام علیہم و لکم (فتح ص ۱۲۹ ج ۲)

یعنی مقصد شارع علیہ السلام اتمام و نقص صلوٰۃ ہے، وجود و عدم صلوٰۃ نہیں، ماحققہ اشبح الانوار اس کے بعد علامہ نووی اور ابن حزم وغیرہ کی تاویلات کیلئے کوئی گنجائش نہیں رہتی، کیونکہ اس مسئلہ میں سب سے آگے امام شافعی ہی تھے۔

(۳) حدیث الامام ضامن (مسند احمد وطبرانی کبیر، و رجالہ موثقون کما فی مجمع الزوائد ص ۲۰۲ ج ۲) امام ضامن و ذمہ دار جب ہی ہو سکتا ہے کہ اس کی صحت و وفاء نماز کا اثر مقتدی کی نماز پر پڑ سکتا ہو۔

(۴) اثر حضرت عمرؓ کہ نماز مغرب میں قراءت کرنا بھول گئے، پھر سب کے ساتھ نماز لوائی (طحاوی) امام طحاوی نے کہا کہ اگر ترک قراءت سب کے لئے موجب اعادہ ہو سکتا ہے تو بغیر طہارت نماز پڑھا دینا بدرجہ اولیٰ موجب اعادہ ہوگا۔

(۵) اثر حضرت علیؓ کہ آپ نے بے حلیت جنابت نماز پڑھائی، پھر اعادہ کیا اور دوسروں کو بھی لوانے کا حکم فرمایا (مصنف عبدالرزاق کما فی نصب الراية ص ۲۰۶ ج ۲)

(۶) قول حضرت علیؓ کہ جو شخص حالت جنابت میں نماز پڑھا دے اور وہ لوگے اور سب مقتدی بھی نماز کا اعادہ کریں گے (کتاب آثار امام محمد ص ۳۵۹ ج ۱ و مصنف ابن ابی شیبہ)

(۷) قول ابراہیم: امام کی نماز فاسد ہو جائے تو مقتدیوں کی بھی فاسد ہوگی (کتاب الاثار امام ابی یوسف ص ۴۰ کتاب الاثار امام محمد ص ۳۵۷ کتاب الحج و ذکرہ السیوطی مرقوعاتی کنز العمال ج ۱ ص ۱۳۶ ج ۳)

(۸) قول عطاء بن ابی رباح: جو شخص بے وضو نماز پڑھ دے، وہ اعادہ کرے اور دوسرے لوگ بھی اعادہ کریں (کتاب الاثار امام محمد ص ۳۶۹ ج ۱)

(۹) حدیث مستدرک الامام سترة لمن خلفہ (نور طبرانی معجم الزوائد ج ۱ ص ۲۰۶ ج ۲)

(۱۰) حدیث میں کہان لہ امام فقراء الامام لہ قرالہ (۔۔۔ ص ۱۱۱ ج ۲) اس روایت میں اگرچہ ضعف ہے لیکن دوسری قوی روایت "صالحی المازع القوان" وغیرہ اس کی تقویت ہو جاتی ہے "بلک عشرۃ کاملۃ" اور یہ دونوں آخری احادیث ہم نے اس لئے ذکر کیں ہیں تاکہ امام کی نماز کا قوی رابطہ و علاقہ مختلفوں کی نماز کے ساتھ واضح ہو جائے باقی اباحت آئندہ آئیں گی، ان شاء اللہ تعالیٰ وہو ولی التوفیق۔

باب نقض الیدین من غسل الجنابة

(غسل جنابت کے بعد ہاتھوں سے پانی جھاڑنا)

(۲۷۰) حدثنا عبدان قال أخبرنا ابو حمزة قال سمعت الاعمش عن سالم بن ابی الجعد عن کرمب عن ابن عباس قال قالت میمونۃ وضعت للنبی صلی اللہ علیہ وسلم غسلًا فستره بثوب وصب علی یدیه فغسلهما ثم صب بيمينه علی شؤالہ فغسل فرجه فغضب بیده الارض فمسحها ثم غسلها فمضمض واستنشق وغسل وجهه وذراعیه ثم صب علی راسه وافاض علی جسده ثم تنحی فغسل قد مبه فناولہ ثوبا فلم یأخذہ فانطلق وهو ینفض یدیه:

ترجمہ: حضرت میمونہ نے فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے لئے غسل کا پانی رکھا اور ایک کپڑے سے پردہ کر دیا، پہلے آپ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں پر پانی ڈالا، اور انہیں دھویا پھر دہانے ہاتھ سے ہاتھیں ہاتھ میں پانی لیا اور شرمگاہ دھوئی اور پھر ہاتھ کو زمین پر گر کر اور دھویا، پھر گلی اور ناک میں پانی ڈالا اور چہرہ اور بازو دھوئے، پھر سر پر پانی بہایا اور سارے بدن کا غسل کیا اس کے بعد ایک طرف ہو گئے اور دونوں پاؤں دھوئے اس کے بعد میں نے آپ ﷺ کو ایک کپڑا دینا چاہا تو آپ ﷺ نے نہیں لیا اور آپ ﷺ ہاتھوں سے پانی جھڑنے لگے۔

تشریح: حافظ ابن حجر نے لکھا کہ اس حدیث سے خصوصاً غسل کے پانی جھکنے کا جواز براستدلال کیا ہے اور یہاں غسل میں بھی زکریا ہے (بخاری ص ۲۶۶ ج ۱)

محقق بخاری نے لکھا کہ امام بخاری اس حدیث کو اس کتاب الغسل کے اندر ۶ مرتبہ پہلے ذکر کر چکے ہیں، یہ ساتواں موقع ہے اور آٹھویں بار پھر (چند احادیث کے بعد نمبر ۲۷۰ پر ابدان سے ہے) روایت کریں۔ یہ سب ایک ہی حدیث ہے جس کو امام بخاری اپنے متعدد شیوخ سے روایت کیا ہے، الفاظ مختلف ہیں اور ہر طریق کو الگ ترجمہ و عنوان سے لیا، اور حدیث الباب کے راوی ابو حمزہ کا نام محمد بن میمونہ الاسکری المرزبی ہے، ان کا لقب "سکری" اس لئے نہیں تھا کہ وہ شکر فر دخت کرتے تھے بلکہ شریخی کلام کے سبب سکری مشہور ہو گئے، اور بعض نے کہا کہ وہ اپنے آستین میں شکر اٹھاتے تھے، ابن معصب نے کہا کہ نجاب الدعوة تھے۔

علامہ نے لکھا "مناسبت تو ظاہر ہے کہ یہ سب ابواب احکام غسل سے ہی متعلق ہیں اور مطابقت ترجمہ حدیث سے بھی ظاہر ہے کہ ترجمہ کا لغوی قاعدہ کیا ہے؟ تو وہ میرے نزدیک یہ ہے کہ پانی کے جھکنے جیسے فعل کو اثر عبادت کو ایک طریق چمکنا اور جھکنے سمجھا جائے لہذا اس کا جواز بتا دیا گیا اور اسی سے اس شخص کے قول کا بھی رد ہو گیا جس نے سمجھا کہ حضور ﷺ نے کپڑے سے جسم کو اس لئے خشک نہیں کیا تھا کہ آثار عبادت کو اس پر باقی رہے نہ جی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ آپ نے اس سے اس طرح اس لئے فرمایا تھا کہ قیض پسند منکرہوں کے طریقوں سے دور ہیں، (مدہ ص ۲۷۰ ج ۲)

ہم نے پہلے ذکر کیا تھا کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی وضو غسل کے بعد تویہ درو مال کے استعمال کو جائز فرمایا تھا اسی کی طرف متحقق یعنی نے بھی اشارہ فرمایا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

باب من بداء بشق رأسه الایمن فی الغسل

(جس نے اپنے سر کے داہنے حصے سے غسل شروع کیا)

(۲۷۱) حدثنا خلاد بن یحییٰ قال حدثنا ابراہیم بن نافع عن الحسن بن مسلم عن صفیہ بنت شبیبہ عن

عائشۃ قالت کنا اذا اصاب احدنا جنابة اخذت بیدھا ثلاثا فوق راسھا ثم تاخذ بیدھا علی شقھا

الایمن و بیدھا الاخری علی شقھا الایسر۔

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ ہم (ازواج) میں سے کسی کو اگر جنابت لاحق ہوئی تو وہ پانی ہاتھوں میں لے کر سر پر تین مرتبہ ڈالتیں اور پھر ہاتھ میں پانی لے کر اپنے داہنے حصے کا غسل کرتیں اور دوسرے ہاتھ سے بائیں حصے کا غسل کرتیں

تشریح: مقصد یہ ہے کہ غسل میں بھی وضو وغیرہ کی طرح مستنون طریقہ دہنی جانب سے شروع کرنا ہے حافظ ابن حجر نے لکھا یہاں اعتراض ہو سکتا ہے کہ حدیث الباب سے تو جسم کے داہنے جانب کو پہلے دھونا مذکور ہے، حالانکہ امام بخاری نے ترقیۃ الباب میں صرف سر کے دائیں حصہ کو پہلے دھونے کا ذکر کیا تھا، پھر مطابقت کی کیا ضرورت ہے؟ علامہ کرمانی نے اس کا جواب دیا کہ جسم کے داہنے حصے سے مراد جسم مع سر کے ہے لہذا مطابقت ہوگئی کہ سر بھی اس میں داخل تھا، اس جواب کو نقل کے کے حافظ نے اپنی رائے پہنچی کہ بظاہر امام بخاری نے حدیث میں تین بار سر دھونے کے ذکر سے یہ تقسیم سمجھی ہے کہ پہلے صرف سر کے داہنے حصہ کو تین بار اور پھر بائیں حصہ کو تین بار دھولیتے تھے، اس کے بعد جسم کے داہنے حصہ کو اور پھر بائیں کو دھوتے تھے، چنانچہ پہلے باب من بداء بالخطاب میں بھی یہ بہ صراحت مکرر چکا ہے کہ حضور ﷺ نے پہلے سر کے داہنے حصے سے شروع فرمایا، واللہ اعلم (فتح الباری ص ۲۶۶ ج ۲)

فائدہ ہمہ: باب مذکور کے تحت امام بخاری نے کوئی حدیث مرفوعہ ذکر نہیں کی، بلکہ صرف حضرت عائشہؓ کے اس ارشاد پر اکتفا کیا کہ ہم (یعنی ازواج مطہرات) میں سے جب کسی کو غسل جنابت کرنا ہوتا تھا تو اس کی طرح کیا کرتے تھے، متحقق یعنی اور حائض نے لکھا کہ اسی ارشاد کو حدیث مرفوعہ کا درجہ حاصل ہے، کیونکہ بظاہر حضور ﷺ اس پر مطلع تھے۔ (عمدہ ص ۳۶ ج ۲، فتح الباری ص ۲۶۶ ج ۱)

حافظ نے مزید لکھا کہ اس سے امام بخاری کا یہ مسلک ظاہر ہوا کہ وہ قول صحابی "کما فعل" (ہم ایسا کیا کرتے تھے) کو حدیث مرفوعہ کے حکم میں قرار دیتے ہیں، خواہ وہ اس فعل کو حضور ﷺ کے زمانہ کی طرف منسوب کرے یا نہ کرے، اور یہی مسلک حاکم کا بھی ہے (فتح الباری ص ۲۶۶ ج ۱)

صحابہ کرام کے اقوال و افعال حجت ہیں

ہم پہلے ہی جگہ لکھ چکے ہیں کہ امام اعظمؒ اور دوسرے ائمہ حنفیہ کی فقہ قرآن و حدیث اور آثار صحابہ و ائماع و قیاس کی روشنی میں مرتب و مدون ہوئی ہے اور ائمہ حنفیہ نے خاص طور سے قرآن و حدیث کی تعین مراد میں آثار و اقوال صحابہ سے مدد لی ہے، اور گو امام بخاری نے تالیف

لے متحقق یعنی نے بھی اسی جواب کو ذکر کیا ہے، اور غالباً انہوں نے علامہ کرمانی نے بھی اس جواب کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ سب من بداء بالخطاب والی حدیث میں بداء بشق رأسه الایمن میں سب بات سے مراد سر دھونا یا خوشبو کا استعمال ہے، دوسرے وہاں بھی دھونے کی صورت میں یہ ممکن ہے کہ مراد سر کے داہنے حصے سے شروع کر کے داہنے جسم کو بھی ساتھ ہی دھونا ہو اور پھر بائیں حصہ اس سے شروع کر کے پورے ہاتھیں حصہ کو دھویا ہو لیکن اختصار کے لفظ بداء بشق رأسه الایمن روایت کیا گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم و الحمد للہ و الحمد للہ (مؤلف)

صحیح بخاری شریف کی بنیاد پھر صحیح پر رکھی ہے، مگر جہاں وہ خود چاہتے ہیں اور اپنے مسلک کی تقویت دیکھتے ہیں تو ترجمہ الباب میں اقوال و آثار کو بھی ضرور لاتے ہیں، اور یہاں آپ نے دیکھا کہ قول صحابی مذکور ہی کو حدیث مرفوعہ کے قائم مقام کر دیا ہے پھر حافظ نے اور بھی زیادہ وضاحت امام بخاری و حاکم کے مسلک کی کر دی ہے، اس کی باوجود اہل حدیث پر یہ بات بیشتر مباحث و مسائل میں بڑی گراں گزری ہے۔ کہ حنفیہ نے اقوال و آثار صحابہ سے تقویت حاصل کی لیا للعجب!

دوسری طرف یہی بات اس دور کے ان متورین پر بھی جھٹ ہے، جو اقوال و آثار صحابہ کی حجت سے انکار کے لئے بعض صحابی کزوریوں کو اڑھاتے ہیں، کیونکہ لغزشوں کی بات بالکل الگ ہے، نہ ان کو کوئی معصوم ماننا ہے لہذا انوار و مستشیت کو نمایاں کر کے صحابہ کرام پر جرح و تنقید کا دروازہ کھولا کسی طرح موزوں نہیں ہے۔ ”مولف“

باب من اغتسل عریانا وحده فی الخلوۃ ومن تبستر والتستر الفضل وقال بهز عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہ احق ان یتسحبی منه من الناس (جس نے خلوت میں ننگے ہو کر غسل کیا اور جس نے کپڑا باندھ کر غسل کرنا افضل ہے، بہز نے بواسطہ والد و جدہ نبی ﷺ سے روایت کی کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے کہ اس سے حیا کی جائے)

(۲۷۲) حدثنا اسحق بن نصر قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر بن عمار عن حماد بن منبہ عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال کانت بنو اسرائیل یغتسلون عراۃ ینظر بعضهم الی بعض وکان موسی صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل وحده فقالو واللہ ما یمنع موسی ان یغتسل معاً الا انه ادر فذهب مرة یتغسل فوضع ثوبہ علی حجر ففر الحجر بثوبہ فجمع موسی فی الثوبہ یقول ثوبی یا حجر حتی نظرت بنو اسرائیل الی موسی وقالو واللہ ما بموسی من بأس و احدث ثوبہ و طفق بالحجر ضربا قال ابو ہریرۃ واللہ انه لندب بالحجر ستۃ او سبعة ضربا بالحجر وعن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال بینا ایوب یغتسل عریانا فخر علیہ جراد من ذهب فجعل ایوب یحتشی فی ثوبہ فاداه ربہ یا ایوب الم اکف اعینک عما تری قال ہلی وعرتک ولكن لا غنی بی عن برکتک ورواہ ابراہیم عن موسی بن عقیق عن صفوان عن عطاء بن یسار عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینا ایوب یغتسل عریانا:

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ نبی اسرائیل ننگے ہو کر اس طرح نہات تھے کہ ایک شخص دوسرے کو دیکھتا ہوتا، لیکن حضرت موسیٰ تبخل فرماتے، اس پر انہوں نے کہا کہ بخدا موسیٰ کو ہر دے ساتھ غسل کرنے میں یہ چیز مانع ہے کہ آپ اس خفیہ میں مبتلا ہے، ایک مرتبہ موسیٰ علیہ السلام غسل کے لئے تشریف لے گئے اور آپ نے اپنے کپڑوں کو ایک پتھر پر رکھ دیا، اتنے میں پتھر کپڑوں سمیت بھٹ گئے لگا اور موسیٰ علیہ السلام بھی اس کے پیچھے بڑی تیزی سے دوڑے، آپ کہتے چلتے تھے اے پتھر میرا کپڑا، اے پتھر میرا کپڑا، اتنے میں نبی اسرائیل نے موسیٰ کو بغیر پوشاک کے دیکھ لیا اور کہنے لگے کہ بخدا موسیٰ کو کوئی بیماری نہیں ہے اور موسیٰ علیہ السلام نے کپڑا پالیا اور پتھر کو مارنے لگے، ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ بخدا اس پتھر پر چھ یا سات مار کا اثر باقی تھا اور ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں، آپ نے فرمایا کہ ایوب علیہ السلام غسل فرما رہے تھے کہ سونے کی مٹیوں آپ پر گر گئیں، حضرت ایوب علیہ السلام انہیں کپڑے میں سینٹے لگے، اتنے میں ان کے رب نے آواز دی، اے ایوب علیہ السلام! کیا میں نے تمہیں اس چیز سے بے نیاز نہیں کر دیا تھا جسے تم دیکھ رہے ہو، ایوب نے جواب دیا ہاں تیرے غلبہ اور بزرگی کی قسم، لیکن تیری برکت سے میرے لئے ہے

نباہی کیونکر ممکن ہے اور اس حدیث کی روایت ابراہیم، موسیٰ بن عقبہ سے وہ صفوان سے وہ عطاء بن یسار سے وہ ابو ہریرہ سے اور وہ نبی کریم ﷺ سے اس طرح کرتے ہیں ”جبکہ حضرت ایوب علیہ السلام بنگے ہو کر غسل فرما رہے تھے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا، امام بخاری کی غرض اس ترجمۃ الباب سے الگ کلی فضا کے اندر یا ایسی جگہ جہاں لوگوں کے آنے جانے کا موقع و احتمال نہ ہو غسل کرنے کا حکم بتلانا ہے یعنی جواز اور معصیت نہ ہونا، تاہم مہراہیل ابی داؤد میں ہے کہ اگر فضا میں غسل کرے تو اپنے گرد خطائی گھنچ لے کیونکہ وہاں بھی خدا کے بندوں میں سے موجود ہوتے ہیں جس سے شر کرئی چاہیے،

تستر متجب ہے

مطلوب شرعی تو تستر ہی ہے، کوتہائی میں یہ صورت مذکور غسل کر لینا معصیت نہ ہوگا۔

غسل کے وقت تہہ باندھنا کیسا ہے؟

حضرتؒ نے فرمایا کہ بعض مہرے نے تستر کے استحباب میں تہائی کے اندر تہہ باندھنے کو بھی داخل کیا ہے، لیکن ہمارے استاد حضرت شیخ الہند فرماتے تھے کہ یہ اس میں داخل نہیں ہے کیونکہ تہائی یا غسل خانہ میں تو تستر یوں بھی حاصل ہے، میرے نزدیک بھی غسل خانہ میں تہہ باندھنے کا قول استحباب محتاج دلیل ہے، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصہ میں بھی تستر تہہ باندھنے کی صورت سے منقول نہیں ہے۔ ”اللہ تعالیٰ“ پر فرمایا کہ حق سبحانہ و تعالیٰ اگر چہ مخلوق کے کپٹے اور چھپے ہر امر پر مطلع ہے، اور اس کے لحاظ سے دونوں حالتوں میں کوئی فرق نہ ہونا چاہیے، تاہم ادب یہی ہے کہ اس کی ذات سے بھی (جل جہدہ) شرم و حیا کا معاملہ رکھا جائے جس طرح لوگوں سے کیا جاتا ہے۔

عریانی غسل کیسا ہے؟

”یغتسلون عواة“ پر فرمایا: غالباً یہ واقعہ بنی اسرائیل کا وادیٰ حید میں قیام کے زمانے میں پیش آیا ہے کہ وہاں عمارتیں اور مکان نہ تھے، حافظ ابن حجر نے لکھا کہ بظاہر ایک دوسرے کے سامنے بنگے ہو کر غسل کرنا ان کی شریعت میں جائز ہوگا، ورنہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ضرور ان کو اس سے روکتے اور خود حضرت موسیٰ علیہ السلام تہہ غسل اس کے افضل ہونے کی وجہ سے کرتے ہوں گے، ہمارے نزدیک ابن بطال و قرطبی کی یہ رائے درست نہیں کہ بنی اسرائیل اس بارے میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نافرمانی کرتے تھے، (فتح الباری ص ۲۶۷ ج ۱)۔

ہر چیز میں شعور ہے

”نبوی حججو“ پر فرمایا: اس سے معلوم ہوا کہ عبادات میں بھی شعور ہے، لیکن وہ فقط علم حضوری کے درجہ کا ہے اور ہر چیز کے اندر شعور رکھا ہونا شریعت سے ثابت ہے، جس کا انکار مجزائے حرام اندکی کے کسی اور نے نہیں کیا ہے۔

ابن حزم کا تفرد

ابن حزم نے کہا کہ جن دانس و ملک کے سوا کسی چیز میں شعور نہیں ہے اور فلاسفہ نے کہا کہ حیوانات میں قوت حافظہ نہیں ہے، فرمایا کہ ان کا بھی یہ قول جہل مرتع ہے۔

عریانی کا خلاف شان نبوت ہونا

اس کے بعد یہ سوال ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے اس پتھر سے ایسی حرکت کیوں کرائی کہ جس کی وجہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عریاں ہونا

پڑا، حالانکہ یہ وقاحت و بے شرمی کی بات ایک نبی کی شانِ شانِ نہ تھی، اس کا جواب یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی مشیت کا اقتضا ہوا کہ وہ اپنے نبی کو اس عیب سے بری ثابت کر دے جس کی تہمت وہ لگاتے تھے۔ یعنی خصیوں کا وہم (یاد دوسرا عیب جو مرد کامل میں نہیں ہوتا) اور اس کی صورت بغیر اس کے تھی کہ وہ ان کو عریانی کی حالت میں دیکھ لیتے، لہذا حق تعالیٰ نے مذکورہ بالا مصلحتِ خاصہ کے تحت عریانی کو بہتر و نافع جانا بہ نسبتِ سر کے، جس کی وجہ سے وہ لوگ ان کی طرف سے تردد و شک میں رہتے اور ممکن تھا کہ ایسے شکوک کے باعث وہ ان کی نبوت میں بھی یقین نہ کرتے کیونکہ انبیاء علیہ السلام سب ہی کامل الخلقت اور عیوب انسانی سے بری ہوتے ہیں، دوسرے یہ کہ غسل کے وقت عریانی ان کے یہاں عیب اور بے شرمی کی بات بھی نہ تھی، وہ اس کے عادی تھے، اس لئے خود ان کے دستور و عادت کے تحت حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عریاں ہونا بھی خلافِ شانِ نبوت نہ تھا، لہذا ان کا طعن و اتہام دفع کرنے کے لئے اس فی نفسہ خلافِ شانِ نبوت امر کو گوارا کر لیا گیا۔

”والله انہ لندب بالحقو ستة اوسبعة ضروبا بالحقو“ حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا: واللہ! حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بھر پر مار کے چھ یا سات نشانات اور لکیریں پڑ گئیں تھیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ندب کا ترجمہ ہمارے زبان میں لکیریں مناسب ہے، اور میرے نزدیک صرف لکیریں اور نشان ہی پڑے، اس لئے کہ اس بھرتے سے چشموں کا پھوٹا مقدّر تھا۔ ورنہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بحالت غضب اس پر مار پڑنا اس کی فناء کیلئے کافی تھا، سب کو معلوم ہے کہ ایک شخص کے صرف تھپڑ مار دیا تھا تو وہ مر گیا تھا، اور ملک الموت کے قہقہہ مارا تھا تو اس کی آنکھ پھوٹ گئی تھی، اور ہمارے حضور ﷺ نے غزوہ احد کے موقع پر ایک شخص کی طرف سے اشارہ کر دیا تھا تو وہ لڑکھڑاتا ہوا مر گیا تھا اور شور و داد دینا کرتے ہوئے سوختہ جان ہو کر مر گیا تھا اسی وجہ سے کہا گیا کہ سب سے بدتر مقتول وہ ہے جس کو کوئی نبی قتل کرے، اور اسی لئے حضور ﷺ کے ہاتھوں سے کسی کا قتل ہونا ثابت نہیں ورنہ وہ بدترین مقتول ہوتا۔

”لا عسفی ہی عن ہو کک“ فرمایا: حضرت ایوبؑ کا سلام مختصر ہونے کے ساتھ ساتھ نہایت معنی خیز لطیف و برکت اور شانِ نبوت کے مناسب ہے، جس طرح عسائیؑ کو کھا ڈوہاں جانے پر حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا تھا خذھا ولا تخف، اور حضرت موسیٰ نے ہاتھ پر پکڑا لپیٹ کر اس کو کچلنے کا ارادہ کیا تو عداۃ الای لا تعمد بنا (کیا ہم پر بھروسہ نہیں کرتے) آپ نے کہا: ہسلی ولکنی ہشو خلقت من ضعف (ضرور آپ پر بھروسہ ہے مگر ہشی بشری تو ہوں کہ کزوری میری خلقت میں ہے) یا جس طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بلی و لکن لیطعنن قللی کہا تھا، اور حقیقت یہ انبیاء ہی کی شان ہے جن پر حق تعالیٰ کی طرف سے جوابات الہام کئے جاتے ہیں، ورنہ خدائے تعالیٰ کی جناب میں تو کسی کی مجال نہم۔

زندگی میں نہیں ہے چہ جائیکہ کوئی بات کرنا یا جواب دینا، پھر ایسا برہنہ یا برکت جواب دینا تو صرف ان ہی انفوسِ قدسیہ کا حق ہے۔

۱۔ حدیث ابن عمرؓ سے لگتا: کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اس قصہ سے معلوم ہوا کہ علانِ جبر و استعجاب کی ضرورت کے وقت شرم گاہ کی طرف دیکھنا درست ہے، مثلاً زوجین میں سے کوئی دوسرے کے متعلق قطعِ کلام کے لئے برہنہ کا دعویٰ کرے تو اس کی تحقیق کے لئے دیکھنا درست ہے، اور معلوم ہوا کہ انبیاء علیہم السلام اپنی خلعت و اخلاق کے اندر نہایت کمال ہوتے ہیں اور جو کوئی ان کی طرف کی نفس و عیب خلعت کو منسوب کرے گا وہ ان کو ایذا دینے والوں میں سے ہوگا، اور اس کے مرتکب پر کلہا خزف ہے (فتح الہادی ص ۲۷۷)۔

۲۔ متفق بخیر ہے کہ حدیث مذکور سے جو ایسی عریانی و عورتِ عذرہ ضرورتاً ملد اور عذرہ باسترہ و انبیاء علیہم السلام عن اللہ نفس والجمع ب اللہ ہرۃ والایاتہ اور نسبت نفس و عیب الی انبیاء کو ایذا کا مصداق قرار دے کر اس سے خوف و کفر ثابت کیا ہے (عمدہ ص ۳۰۲ ج ۱۵ ص ۱۵)۔

۳۔ حضرت سعید بن جبیرؓ سے منقول ہے کہ جس چتر پر پکڑے رکھے تھے وہ بھڑ بھڑا کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس ہی رہا کرتا تھا اور وقتِ ضرورت اس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عصا مارنے سے پانی پھیٹا آتا کرتا تھا واللہ تعالیٰ اعلم (عمدہ ص ۱۵۱ ج ۲)۔

۴۔ اس شخص نے حضور ﷺ کو یا محمد کہہ کر بڑبڑت و مقابلہ کیلئے کہا کرتا تھا (عالم)

بحث ونظر: حافظ ابن حجر نے لکھا: امام بخاری کے تسر کو افضل کہنے سے معلوم ہوا کہ عریانا غسل حد جواز میں ہے اور یہی اکثر علماء رائے ہے اور اس بارے میں خلاف ابن ابی لیل کا ذکر ہوا ہے (فتح الباری ص ۲۶۶ ج ۱۲)

محقق عینی نے لکھا: تسر کے افضل ہونے میں تو اختلاف ہی نہیں ہے جیسا کہ امام بخاری نے بھی لکھا اور غلوت میں جواز غسل عریانا ہی کے قائل امام مالک امام شافعی اور جمہور علماء بھی ہیں، البتہ ابن لیل نے اس مسلک کی تعصیف کی ہے اور علامہ ماوردی نے اس کو اپنی اصحاب شافعیہ کے لئے وجہ علت بنایا ہے اس صورت کے لئے کہ کوئی شخص بغیر ازار کے پانی میں گھس کر نجس غسل کرنے لگے اور اس کیلئے ایک حدیث ضعیف سے استدلال کیا ہے (رحمہ اللہ ج ۲)

علاوہ غسل یا دوسری ضرورت کے کشف عورت کا مسئلہ

بغیر ضرورت غسل وغیرہ غلوت میں بھی کشف عورت نہ کرنا یا تحریمی ہے اور امام شافعی سے تو حرمت کا قول بھی منقول ہے (لامع ص ۱۱۱ ج ۱)

حضرت گنگوہی کا ارشاد

لامع دراری ص ۱۱۲ ج ۱ میں تقریر مولانا محمد حسن کئی کے حوالہ سے حضرت کا ارشاد نقل ہوا ہے کہ وضوت میں غسل کے وقت ترک یا تسر اولیٰ ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے بھی غلوت میں تسر نہیں کیا ہے اور امام بخاری کے قول افضلیت تسر کا محل یہ ہے کہ ایک شخص اپنے گھر میں تنہا بیٹھا ہوا لکھ پڑھ رہا ہو یا صحرا میں اکیلا ہو، جب اس کے لئے تسر عریانی سے افضل ہے کیونکہ غسل وغیرہ کوئی ضرورت اس کے لئے نہیں ہے واللہ اعلم ان یمسحی منه۔

حضرت شیخ الحدیث دامت ظہم کا ارشاد

مشائخ کا اس میں اختلاف ہے کہ حضور اکرم ﷺ ازار کے ساتھ غسل فرماتے تھے یا بغیر ازار کے، اولیٰ کی طرف شیخ قدس سرہ کا میلان تھا اور انہوں نے اس کیلئے حضور اکرم ﷺ کے آپ غسل کی قلت سے استدلال کیا ہے کیونکہ ازار کے ساتھ تھوڑا پانی کافی نہیں ہو سکتا اور ابن عابدین نے کہا نبی اکرم ﷺ کے حال سے یہ ہے کہ آپ بغیر سارے غسل نہ فرماتے تھے (لامع ص ۱۱۳ ج ۱)

حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ایذا بنی اسرائیل

بنی اسرائیل کے جس طعن و عیب جوئی کا ذکر اوپر ہوا ہے، اس کی تائید بخاری کی دوری روایت سے بھی ہوتی ہے کیونکہ امام بخاری نے بھی حدیث آیت ہایہا الذین امنوا لکنوا کالمذنبین اذا مومن فیہ ۵۰۰ اللہ معا قلو (احزاب) کی تفسیر میں ذکر کی ہے (بخاری کتاب التفسیر ص ۸۹) لیکن دوسری روایت سے ایذا مذکور کے مصداق دوسرے امور بھی نقل ہوئے ہیں، چنانچہ ابن ابی حاتم کی روایت علی سے معلوم ہوا ہے کہ حضرت ہارون علیہ السلام کی لگ ایک پہاڑی پر وفات ہو جانے پر بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر بہت قتل رکھ دی تھی، پھر جب حق تعالیٰ نے فرشتوں کے ذریعے فریش ان کے سامنے کر دی تو بنی اسرائیل کو اطمینان ہوا، کیونکہ ان پر قتل کا کوئی نشان نہ تھا۔ اس کے علاوہ ایک روایت حضرت ابن عباس اور مسد سے کتب تفسیر میں نقل ہوئی ہے کہ قارون نے ایک عورت کو روپیہ دے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام پر بہت زنا لگوئی تھی، پھر حق تعالیٰ نے اس عورت کے ذریعہ اس بے بنیاد اتہام کو رفع کر دیا تھا۔

محققہ: حافظ ابن کثیر نے اختلافات بالا کا ذکر کر کے لکھا: میں کہتا ہوں کہ ایذا سے مراد یہ سب امور ہو سکتے ہیں (بلکہ دوسرے بھی جو علیہ قاتل کتابت کی لفظی سے یہاں بجائے جانی کے اول ہو گیا ہے، کمالا یعنی (خلف)

موجب ایذا ہوتے ہوں) (تفسیر ص ۵۶۱ ج ۳) اور شان نزول کے لئے بھی کسی ایک واقعہ کا مخصوص ہونا ضروری نہیں ہے، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے (تخص القرآن ص ۵۰۰ ج ۱)

راوی بخاری عوف کا ذکر

امام بخاری نے یہاں حدیث الباب کی روایت بواسطہ عبدالرزاق بن معمر بن ۷۴ بن منہ عن ابی ہریرہ ذکر کی ہے، پھر کتاب التفسیر ص ۸۸ میں بواسطہ خلق بن ابراہیم بن روح بن عبادہ، عن عوف، عن الحسن ومحمد وغلاس، عن ابی ہریرہ سے ذکر کی ہے علامہ عبدالباق نجار نے تخص الانبیاء میں ص ۲۸۱ سے ۲۹۱ تک ایذا بنی اسرائیل پر بحث کی ہے اور مصر کی ایک مسمیٰ بختہ کی طرف سے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے غسل عریانا کے واقعہ پر عقلی و فطری تنقید کی گئی ہے اس کو بھی ذکر کیا ہے اور جوابات دیئے ہیں، یہ بحث علماء کے لیے قابل دید ہے۔ ہم یہاں تنقید کا صرف ایک جز نقل کرتے ہیں پھر کے کپڑے لے کر بھاگنے کے بارے میں حدیث ضرور وارد ہوئی ہے مگر اس کے رجال میں عوف بھی ہیں جن کے متعلق تہذیب العجیہ میں شیعہ رافضی و شیطان کے الفاظ لکھے گئے ہیں نجار صاحب نے جواب دیا کہ حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں لکھا عوف ثقہ تھے اور اگرچہ وہ قدری و شیعہ تھے مگر اصحاب ستہ نے ان سے احتیاج کیا ہے ان اور علامہ نووی نے بھی روایت مبتدع غیر داعیہ کے ساتھ احتیاج کو صحیح قرار دیا ہے لہذا روایت مذکور صحیح ہے دوسرے یہ کہ بخاری و مسلم میں یہ حدیث اس طریق کے علاوہ اور بھی دو طریقوں سے مروی ہوئی ہے اور عوف کا واسطہ صرف ایک طریق بخاری میں ہے لہذا اس کے تسلیم ضعف پر بھی حدیث کا ضعف دوسرے طرق کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے (۲۸۲)

ضعیف راوی کی وجہ سے حدیث بخاری نہیں گرتی

یہ وہی بات ہے جس کا ذکر ہم پہلے حضرت شاہ صاحب کے ارشاد سے بھی نقل کر چکے ہیں کہ صحیح بخاری کے روائے میں اگرچہ شکم فیہم اشخاص بھی ہیں مگر بخاری کی حدیث ان کی وجہ سے گرے گی نہیں کیونکہ دوسرے طرق سے ایسی روایات کی توثیق ہو چکی ہے لہذا مجموعی حیثیت سے یہ دعویٰ صحیح ہے کہ بخاری کی تمام احادیث قابل احتیاج و استدلال ہیں۔

فوائد احکام

تحقق یعنی حدیث الباب سے جن مسمیٰ فوائد احکام کا استنباط ذکر کیا ہے وہ یہ ہیں۔

- (۱) - خلوت میں جہاں لوگوں کی نظریں نہ پڑیں غسل وغیرہ کرنے کیلئے عریاں ہونے کی اباحت و اجازت معلوم ہوئی
- (۲) - ضرورت کے وقت قابل ستر، جسم کو کھنا بھی درست ہے مثلاً علاج برائت عیب یا اثبات عیب برص وغیرہ کے لیے جن کے فیصلے بغیر دیکھے نہیں ہو سکتے۔

(۳) - کسی خبر کو پختہ ظاہر کرنے کے لیے حلف کا جواز۔ جیسے یہاں حضرت ابو ہریرہ نے حلف کے ساتھ خبر دی۔

(۴) - حضرت موسیٰ علیہ السلام کے چند معجزات معلوم ہونے کے پھر ان کے کپڑے لے کر بنی اسرائیل کے مجمع تک چلا گیا حضرت

موسیٰ علیہ السلام اس کو پکارتے رہے جیسے دوست اور بھتا ہے اور آپ کے عصا مارنے کے نشانات پھر پر ظاہر ہوئے

(۵) - معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ نے اپنے انبیاء علیہم السلام کو خلقی و خلقی کمالات سے نوازا ہے اور ان کو تمام عیوب سے پاک ظاہری و

نفس باطنی سے منزہ کیا ہے

(۶) - حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بشریت کا بھی ثبوت ہوا کہ اس سے مغلوب ہو کر غصہ میں پھر کومارنے لگے (عہد ۵۰-۲) پھر تحقیق

یعنی نے دوسری روایت ابی ہریرہؓ کے تحت مندرجہ ذیل احکام ذکر کئے۔

(۱)۔ ابن بطلان نے فرمایا اس سے عریاں غسل کا جواز معلوم ہوا کہ کیونکہ حق تعالیٰ نے حضرت ایوب علیہ السلام کو مٹیاں جمع کرنے پر ملامت کی مگر عریاں غسل کرنے پر محتاج نہیں فرمایا

(۲)۔ اس سے حق تعالیٰ کی کسی صفت کے ساتھ حلف کرنے کا جواز نکلا کہ حضرت ایوب علیہ السلام نے بلسی و عزتک کہا یعنی خدا کی عزت کی قسم کھائی

(۳)۔ داؤدی نے فرمایا کہ اس سے کفاف کی فضیلت فقر پر عبادت ہوئی کیونکہ حضرت ایوب علیہ السلام سونے کی مٹیاں دولت کی حرص یا فقر و مہابت کے نظریہ سے نہیں جمع کر رہے تھے بلکہ صرف اپنی ضروریات زندگی کے خیال سے اور پیغمبر کے بارے میں یہ بھی خیال نہیں ہو سکتا کہ اس کو اللہ تعالیٰ وہ دولت دینا کی دیتے جو آخرت میں ان کے حصے سے کم کر دی جاتی۔

(۴)۔ اس سے حلال مال کی حرص کا بھی جواز معلوم ہوا

(۵)۔ غنی کی فضیلت معلوم ہوئی کیونکہ اس کو برکت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا (عمدہ ۵۲: ۲)

سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کے قرآنی واقعات

تذکرہ تکمیل و تکمیل: سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام و ہارون علیہ السلام بنی اسرائیل اور فرعون، قارون و ہامان کے حالات و واقعات اس قدر اہم، بصیرت افروز اور عبرت آموز ہیں کہ قرآن مجید کے ۳۷ سورتوں کی پانچ سو سے زائد آیات میں ان کا ذکر و تذکرہ ہوا ہے اس لیے بعض افاضہ علمی و عملی یہاں زیادہ اہم واقعات کو کیجی کی طور پر پیش کیا جاتا ہے

واضح ہو کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نہایت جلیل القدر اولوالعزم اور خدا کے محبوب پرگزیدہ نبی تھے سورہ اعراف میں ارشاد ہوا "یا موسیٰ انی اصطفتک علی الناس برسالتی و بکلامی" (اے موسیٰ میں نے تجھ کو اپنی رسالت و شرف ہم کلامی بخشی کہ سب لوگوں پر ترجیح و برتری عطا کی ہے) سورہ ط میں فرمایا "وانا اخترتک" (میں نے تجھ کو چن لیا) "قد اوتیت سؤلک یا موسیٰ" (تیری مانگ ہماری طرف سے پوری کی گئی) "ولقد مننا علیک مرۃ اخری" (ہم نے پھر تجھ پر احسان کیا) "والقیبت علیک محبۃ منی و لتصنع علی عیسیٰ" (ہم نے اپنے فضل خاص سے) تجھ پر محبت کا سایہ ڈال دیا کہ اجنبی بھی تجھ سے محبت کر سنے لگے اور ہم چاہتے ہیں کہ تو ہماری خاص نگرانی میں پرورش پائے) "لا تخافا انی معکمما اسمع واری" (ڈرو مت میں تمہارے ساتھ ہوں میں سب کچھ دیکھ اور سن رہا ہوں) غرض حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جلالت قدر اور وجاہت عند اللہ بے شمار آیات سے ظاہر ہوتی ہے اور احادیث میں بھی آپ کے بڑے مناقب اور فضائل ہیں اور قرآن مجید میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعات کو اس لئے بہ کثرت پیش کیے کہ آنے والی قوموں کے عروج و زوال اور شد و گمراہی کے بارے میں موعظت و بصیرت مل سکے۔ خود حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم بنی اسرائیل عظیم ترین شرف اور جاہ جلال رکھنے والی قوم تھی کہ حضرت ابراہیم، حضرت احق، حضرت یعقوب و حضرت یوسف علیہ السلام ایسے جلیل القدر انبیاء اسی قوم میں سے ہوئے ہیں پہلے ان کا اقتدار اراض مقدس فلسطین و شام میں رہا اذ جعل فیکم انبیاء و جعلکم ملوکا و آتاکم مال م لم یؤت احدا من العالمین (نامدہ) (اسی نے تم میں انبیاء پیدا کئے تم کو سلطنتوں کا حکمران بنایا اور تم کو وہ نعمتیں دیں جو دنیا میں کسی کو نہیں دی تھیں) پھر مصر میں حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانہ میں اور ان کے بعد بھی بڑا اقتدار بنی اسرائیل کو حاصل رہا غرض مدت دراز تک یہ قوم اپنے دور کی مہذب دینا کے سب سے بڑے حکمران رہے، مگر پھر جب انہوں نے خدا کے احکام سے روگردانی کی عیش و تنعم میں پڑ گئے تو ان پر بزدلی اور

وہن کی حالت مسلط ہوگئی مصر کی بادشاہت قبطی قوم نے حاصل کی اور فراعنہ مصر نے قوم بنی اسرائیل کو غلام بنالیا ایک عرصہ تک یہ لوگ ان کی غلامی میں بسر کرتے رہے اور مستضعفین فی الارض کے صدق بن گئے جیسا کہ آج بھی بہت سی جگہ مسلمانوں کی حالت ہے

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی پشت و رسالت کے دو بڑے مقصد تھے ایک فراعنہ و قبطیوں کی اصلاح حال اور ان کو دعوت حق دینا، دوسرے بنی اسرائیل کو غلامی سے نجات دلا کر پھر ارض مقدس کی طرف واپس کر کے ان کو راہداریت دکھانا۔ تاکہ وہ باعزت و بڑی زندگی بسر کر سکیں اور یہاں یہ نکتہ قابل غور ہے کہ فرعون مصر کی غلامی سے نجات دلا کر بھی حضرت حق جل مجدہ اور اس کے پیغمبر برحق نے یہ نہیں چاہا کہ بنی اسرائیل پھر سے مصر میں آباد ہوں کیونکہ وہ اس وقت ارضی تلحصر کے ماحول میں رہ کر جو عقائد و اعمال کا بگاڑ بنی اسرائیل میں پیدا ہو چکا تھا حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس کی اصلاح کیلئے نہایت ہی صبر و ضبط اور غیر معمولی مسلسل جدوجہد سے کام لینا پڑا۔

اب مختصر حالات پیش کئے جاتے ہیں اور چونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زندگی کے دور دور تھے ایک وہ جس کا تعلق مصری زندگی اور فرعون کے حالات سے ہے دوسرا وہ جو غرق فرعون کے بعد ان کی امت بنی اسرائیل سے متعلق ہے اس لحظہ بھی ہر دور کے حالات الگ الگ جمع کرتے ہیں واللہ اعلم

حالات و واقعات قبل غرق فرعون

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ولادت اور تربیت: حضرت یوسف علیہ السلام کے عہد سے بنی اسرائیل کی سکونت مصر ہی میں تھی حضرت یوسف علیہ السلام کا داخلہ مصر تقریباً ۱۲۰۰ قبل مسیح میں ہوا تھا اور بنی اسرائیل اس سے تقریباً ستائیس سال بعد مصر پہنچے ہیں اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ کا فرعون مصر ربیعین ثانی اور اس کا بیٹا مستاح تھا اول کا دور حکومت ۱۲۹۲ ق م پر ختم ہوتا ہے یہی مستاح (فرعون مصر) بحر کرم میں غرق ہوا ہے۔ جس کی نقش مصری عجائب خانہ میں آج تک محفوظ ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا سلسلہ نسب یہ ہے موسیٰ بن عمران بن لاوی بن یعقوب اور حضرت ہارون علیہ السلام حضرت موسیٰ علیہ السلام کے حقیقی بڑے بھائی تھے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی پیدائش اس زمانہ میں ہوئی کہ فرعون اسرائیلی لڑکوں کو قتل کرنے کا حکم دے چکا تھا اور اس پر سختی سے عمل ہو رہا تھا اس لئے ان کی والدہ اور خاندان والے سخت پریشان تھے کہ ان کی کس طرح حفاظت کریں یہ مشکل تین ماہ گزار کر بالاخر مجبور ہوئے کہ ان کو گھر سے نکال کر روپوش کر دیں چنانچہ سب الہام خداوندی لکڑی کا ایک صندوق بنا کر اس پر اچھی طرح روغن کر کے آپ کو اس میں محفوظ کر کے دیائے نیل میں چھوڑ دیا۔

یہ صندوق تیرے ہوئے شای علی کے کنارے جا لگا اور شای خاندان کی ایک عورت نے اس کو دریائے نیل کو فرعون کے محل میں پہنچا دیا اور فرعون کی بیوی نے ان کو اپنا بیٹا بنائی آرزو میں رکھ لیا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ دودھ پلانے پر مقرر ہوئیں تو رات میں ہے کہ دودھ چھڑانے کے بعد ان کو فرعون کی بیٹی کے سپرد کر دیا گیا اور عہد جوانی تک انہوں نے شای علی میں تربیت پائی۔

اس کتب کے ”باب کو اھۃ الافامۃ فی الارض الشوک“ اور حدیث کے کلمات ”لا یسرو لناھما اور انا ہی من کل مسلم یقیم بین اطہر المحشر کین“ وغیرہ کی مدخلت بھی سمجھ میں آسکتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے والد بزرگوار اور سب خاندان والے عمر آگئے تھے تو حضرت یوسف علیہ السلام نے ان کے قیام کو سکونت کے بجائے شہری مقامات کے دیہات اور الگ تھلگ بستیوں کو پسند کیا تھا کہ اس طرح مصریوں سے الگ رہ کر وہ اپنی مذہبی زندگی پر قائم اور مصری بت پرستی و دیگر شرکات پر رسوم بد اخلاقی اور ان کے مبتذل شہری عادات و خصائل سے دور اور نفور ہیں گئے ساتھ ہی اپنی شجاعت و جدوجہد زندگی کے طرۃ امتیاز کو بھی قائم رہا تاں کہ کہیں گئے۔ یہ سکونت جن کے علاقہ میں تھی۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی تربیت وغیرہ ربیعین کے دور عہد میں ہوئی تھی اس کے مرنے کے بعد ان مقامات تحت سلطنت پر بیٹھا تھا اور اسی سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مشہور مناظرات و مکالمات ہوئے ہیں اور وہیں غرق ہوئے جس کی نقش اب تک قاہرہ کے دارالامین محفوظ ہیں اور ایسوم نہجک الایہ کا صدق ہے (قصص الانبیاء ۲۰۳ و تفسیر الفجر ۸۳ و ۲ و تفسیر القرآن مولانا آزاد ۱۶۹ و ۲۰۳ میں اس کا صدق ربیعین دور دکھایا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ مؤلف)

بنی اسرائیل کی حمایت

ہوش سنبھالتے ہی حضرت موسیٰ نے دیکھا کہ ملک میں قوم بنی اسرائیل کے ساتھ ارباب حکومت کا سلوک امتیازی ہے اور ان پر طرح طرح کے مظالم ہوتے ہیں چنانچہ انہوں نے اس قوم کی نصرت و حمایت شروع کر دی اور بادشاہ وقت تک حالات چمچا کر مظالم میں کمی کرانے میں کامیاب ہو گئے وہ اکثر شہروں میں گشت کرتے اور بنی اسرائیل کے حالات معلوم کرتے تھے تاکہ ان کی مدد کریں

ایک مصری قبطی کا قتل

ایک دن موسیٰ علیہ السلام گشت میں تھے کہ ایک قبطی کو دیکھا جو ایک اسرائیلی سے پیار لینے کے لیے جھگڑ رہا تھا آپ نے اس کو تعذیب سے روکا مگر وہ نہ رنڈا یا جب آپ نے غصہ میں آ کر اس کے ایک ٹمپڑ مار دیا جس کو برداشت نہ کر سکا اور فوراً مر گیا قبطی مصریوں نے بادشاہ کے یہاں استغاثہ دائر کر دیا پتہ پتہ ہوئی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نشاندہی ہو گئی اور آپ کی گرفتاری کا حکم جاری ہو گیا آپ کو یہ معلوم ہوا تو آپ نے مناسب سمجھ کر مصر چھوڑ کر ارض مدین کی طرف کوچ کر دیا

حضرت موسیٰ علیہ السلام ارض مدین میں

آپ مدین میں پہنچے گئے جو مصر سے آٹھ منزل ۱۲۸ میل دور تھا طبری میں ہے کہ اس تمام سفر میں آپ کی خوراک درختوں کے پتوں کے سوا کچھ نہ تھی اور برہنہ پا ہونے کی وجہ سے پاؤں کے ٹکڑوں کی کھال بھی چھل گئی تھی

حضرت موسیٰ علیہ السلام کا رشتہ مصاہرت

آپ کی ملاقات وہاں ایک شیخ وقت سے ہوئی ان ہی کہ یہاں مہمان رہے اور انہوں نے آپ سے اپنی ایک صاحبزادی مغورہ کا نکاح بھی کر دیا جس کا مہر آٹھ یا دس سال تک ان کی بکریاں چرانا قرار پایا اور آپ نے دس سال پورے کر دیئے وہاں آپ کے ایک لڑکا بھی ہوا تھا جس کا نام حالت سفر کی مناسبت سے جبرسون رکھا جس کے معنی غربت و مسافرت کے ہیں

بعثت: ایک دن آپ بکریاں چراتے ہوئے مع اہل و عیال مدین سے بہت دور وادی مقدس کی طرف نکل گئے جہاں کوہ سینا کا سلسلہ پھیلا ہوا تھا وہاں وادی یمن میں پہنچ کر آگ کی صورت میں تجلی الہی کے نور کا مشاہدہ کیا وہیں آپ کو حق تعالیٰ سے شرف ہم کلامی حاصل ہوا اور رسالت و نبوت کی ذمہ داریاں آپ کو سونپ دی گئیں

آیات اللہ دی گئیں

حضرت موسیٰ علیہ السلام کو بطور معجزات نبوت و نشانیاں دی گئیں یہ بیضا، عصا، شبنم، نقص ثمرات، طوقان، جراد، قمل، نقادع، دم، جو کا ظہور اپنے اپنے اوقات میں ہو تفصیل حضرت علامہ عثمانی کے فوائد سورہ اعراف میں دیکھی جائے ان میں سے پہلی دو آیات عظیمہ ہیں اور باقی سات آیات عذاب ہیں

داخلہ مصر اور سلسلہ رشد و ہدایت کا اجراء

مصر میں فرعون کے دربار میں پہنچ کر آپ نے جا خوف و خطر کھنکھنایا اور مندرجہ ذیل احکام سنائے

(۱)۔ صرف ایک خدا پر یقین و ایمان لائے (۲)۔ شرک سے تاب نہ ہو۔ (۳)۔ ظلم سے باز آئے بنی اسرائیل کو غلامی سے نجات ملے اس میں متعدد اقوال ہیں کہ وہ شیخ کون تھے تھس القرآن مولانا حافظ الرحمن اور تھس الانبیاء (نہار) میں سب اقوال درج ہیں اور اجماعی بحث کی ہے مولف

دے کر میرے ساتھ کر دے تاکہ میں انہیں پیغمبروں کی اس سر زمین پر لے جاؤں جہاں وہ بجز ذات واحد کے اور کسی کی عبادت نہ کریں۔

ربوبیت الہی پر فرعون سے مکالمہ

اس سلسلہ میں حضرت موسیٰ نے فرعون کو ہر طرح سے سمجھانے کی کوشش کی بہت سے مرتبہ اور مختلف مجالس میں مذاکرات ہوئے جن میں حضرت ہارون علیہ السلام بھی شرکت کرتے تھے فرعون نے اسی دوران خود اپنی ربوبیت کا دعویٰ کر دیا اور اس کو بھی وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دلائل حقہ کے مقابلہ میں آگے نہ چلا سکا تو اس نے اس راہ سے ہٹ کر مصری قوم کو حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کے خلاف بھڑکانہ شروع کر دیا جب اس میں کامیابی نہ ہوئی تو مندرجہ ذیل صورت سامنے آئی

ساحران مصر سے مقابلہ

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عصا کا اثر دہانے کا معجزہ دکھایا تو فرعون نے اس کو محروم و جادو بتلایا اور مصر کے مشہور جادوگروں کو مقابلہ کرنے لیے جمع کیا مقابلہ ہوا تو اس میں بھی ساحروں کا ناکامی ہوئی اور وہ سب کے سب مسلمان ہو گئے

(۱۱) قتل اولاد کا حکم اور بنی اسرائیل کی مایوسی

فرعون نے دیکھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کی طاقت برابر بڑھتی جا رہی ہے اور یہ بالآخر میری حکومت اور قوم کے لئے بڑا خطرہ بن جانے والے ہیں تو اس نے سابق فرعون مصر کی طرح ایک دفعہ پھر یہ حکم جاری کر دیا کہ بنی اسرائیل کے لڑکوں کو پیدا و متہ ہی قتل کر دیا جائے، بنی اسرائیل اس حکم سے گھبرا گئے اور حضرت موسیٰ کہنے لگے کہ ہم آپ سے پہلے بھی مصیبت میں تھے اور اب بھی اسی طرح ہیں، اور برابر مصائب کا سلسلہ جاری رہنے ہی کی صورت ہے، حضرت موسیٰ نے سمجھایا کہ تم یوں نہ ہو، صبر و استقامت کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑو، خدا کا وعدہ سچا ہے تم ہی کامیاب ہو گے اور تمہارے دشمن ہلاک ہوں گے۔

(۱۲) حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قتل کی سازش

ادھر حضرت موسیٰ علیہ السلام قوم بنی اسرائیل کی دھار سے بندھا رہے تھے اور فرعون سمجھ چکا تھا کہ ان لوگوں کا مقابلہ آسان نہیں ہے، نہ قتل اولاد کی مہم سے کچھ کام بنے گا، اس لئے اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی کے قتل کی تجویز پاس کر دی، حضرت موسیٰ علیہ السلام اس کا علم ہوا تو فرمایا: مجھے خدا کی حفاظت کافی ہے میں اسے منکبوں سے نہیں ڈرتا جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے، (یعنی آخرت پر ایمان نہ رکھنے والوں سے ڈرنا بڑی غلطی ہے، ایسے لوگ کبھی مومنوں کے مقابلے پر کامیاب نہیں ہو سکتے۔۔)

(۱۳) مصریوں پر قہر خداوندی

اس عرصہ میں جب فرعون کے حکم سے دوبارہ بنی اسرائیل کی زمین اولاد قتل ہونے لگی اور حضرت موسیٰ کی توبین و تذلیل کی جانتے ہی تو حضرت موسیٰ نے فرعون اور اس کی قوم کو عذاب الہی سے ڈرایا، اور وہ نہ ڈرے تو ان پر بارش و سیلاب کا طوفان آیا، فرعون اور مصریوں نے گھبرا کر موسیٰ سے اس عذاب کے ختم کی دعا کرائی، ایمان لانے اور بنی اسرائیل کو آزاد کرنے کا وعدہ کیا، جب یہ طوفان آپ کی دعائے رب گیا تو اپنے وعدہ سے پھر گئے، اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فدا کی دل کا عذاب بھیج دیا، کہ وہ ہرے بھرے کھیتوں کو چاٹنے لگے، وہ لوگ پھر گھبرائے، اور پہلے کی طرح حضرت موسیٰ سے التجا کی لیکن اس عذاب کے ٹل جانے پر پھر اپنے وعدے سے پھر گئے، اس کے بعد نہ کھیتوں سے گھر لوں میں آگیا تو اللہ کے حکم سے غلہ میں ٹھن لگ گیا، ان لوگوں نے اس عذاب کو پہلے کی طرح ٹلایا اور بدستور سرکشی پر اترے رہے تو

اللہ تعالیٰ نے ان کے کھانے پینے کو اس طرح بے لطف کر دیا کہ ہر کھانے اور برتن میں میٹھک نکلنے لگے، اس کے بعد دم کا عذاب آیا کہ پیئے کا پانی خون بن جاتا تھا ان کے علاوہ سین (قلعہ) کا عذاب آیا اور نقص ثمرات (پھلوں کے نقصانات) کا عذاب بھی آیا مگر فرعون اور قوم فرعون کو کسی طرح ہدایت نصیب نہ ہوئی، بلکہ ترودر کشتی میں بڑھتے ہی رہے اور آخری اور سب سے بڑا عذاب ان سب کے غرق کا مقدر ہوا۔

(۱۴) حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بنی اسرائیل کو مصر سے لے کر نکالنا اور غرق فرعون و قوم فرعون

حضرت موسیٰ علیہ السلام لاکھوں افراد بنی اسرائیل کو (مع سر و سامان) لے کر مصر سے ہجرت کرتے ہیں، اور بجائے ارض مقدس فلسطین کی طرف فلسطی کے راستے کے، جو قریب بھی تھا، بلکہ اٹلی بحر قلزم کا طویل راستہ اختیار کرتے ہیں، یہ سب مصر سے نکلے، تو فرعون اور ان کے لشکر نے ان کا تعاقب کیا تاکہ مصر واپس آکر پھر بنی اسرائیل کو اور بھی زیادہ مظالم کا تختہ مشق بنائیں مگر خدا کی قدرت و مشیت کہ بنی اسرائیل کے بارہ قبیلے بحر قلزم میں داخل ہونے تو ہر ایک کے سامنے خشک راستہ تھا، اور سب ایک دوسرے کو دیکھتے اور پائیں کرتے صحیح سلامت دوسرے کنارے پہنچ گئے، فرعون اور اس کے لشکر نے راستے دیکھے تو وہ بھی پیچھے لگے، مگر درمیان میں پہنچے تھے کہ پانی سب جگہ برآمد آ گیا اور سب کے سب غرق ہو گئے، اس طرح حق و باطل کی یہ طویل جنگ ہلاک خرق کی فتح پر ختم ہو گئی، ولفہ الامر من قبل ومن بعد، ضروری وضاحت: (۱) حضرت موسیٰ علیہ السلام و بنی اسرائیل بحر قلزم کی شاخ طنج سوئس سے گزر کے وادی سینا میں اس جگہ داخل ہوئے تھے، جس کے قریب ”عیون موسیٰ“ کا مجرہ ظاہر ہوا اور وہ جگہ اسی نام سے موسوم ہو گئی۔

شیخ عبدالواہب نجار نے بھی اسی کے قریب عبوری جگہ متعین کی ہے، ملاحظہ ہو قصص الانبیاء ص ۲۰۳ دوسرا ایڈیشن اور غالباً یہ جگہ سویرا و اسامیہ کے درمیان ہوگی، کمائی التفسیر القرآن ص ۴۷ ج ۲، واللہ تعالیٰ اعلم

(۲) قصص القرآن ص ۳۳۸ ج ۳ نقش میں طنج عقبہ کے دائیں جانب عرب کھلایا گیا ہے، وہ غلط ہے کیونکہ عرب بحر قلزم کے دائیں جانب ہے۔

(۳) خبر سویرا تقریباً ایک سو میل لمبی ہے، اور اس کے جنوبی کنارے پر ایک چل ہے جس سے گزر کر وادی سینا اور فلسطین کی ارض

مقدس شروع ہوتی ہے اور اب بھی اسی راستے سے عربیوں وغیرہ بولے جاتے ہیں

(۴) اسی وادی سینا میں داخل ہو کر حضرت موسیٰ و بنی اسرائیل فارہ، اشلیم وغیرہ سے گزرتے ہوئے کوہ طور تک پہنچے تھے اور توراۃ

حاصل کر کے جبر و غیرہ ہوتے ہوئے فتح فلسطین کی بڑے تھے کہ قوم بنی اسرائیل نے بزدلی دے ہو سنکی دکھائی اور اس کی سرچاپا لیس سال تک اس وادی کے شت و دیباہاتوں میں گھومتے رہنا مقرر ہوئی جب یہ مدت پوری ہونے کی قریب ہوئی اور پھر آگے بڑھے تو کوہ طور پر حضرت ہارون علیہ السلام کا انتقال ہوا، حضرت موسیٰ علیہ السلام قوم کو لے کر آگے بڑھے، علاقہ مواب تک پہنچے اور پورے علاقہ کو حسیون و فطیم تک فتح کرتے چلے گئے وہاں کوہ عیدم کے قریب آپ کی بھی وفات ہو گئی، آپ کے بعد آپ کے خلیفہ اول حضرت یوشع علیہ السلام قوم کو لے کر آگے بڑھے اور دریائے اردن کو پار کر کے شہر امحاکہ فتح کیا جو فلسطین کا پہلا شہر تھا، پھر قزوئی ہی مدت میں پورا فلسطین ہی فتح کر لیا گیا۔

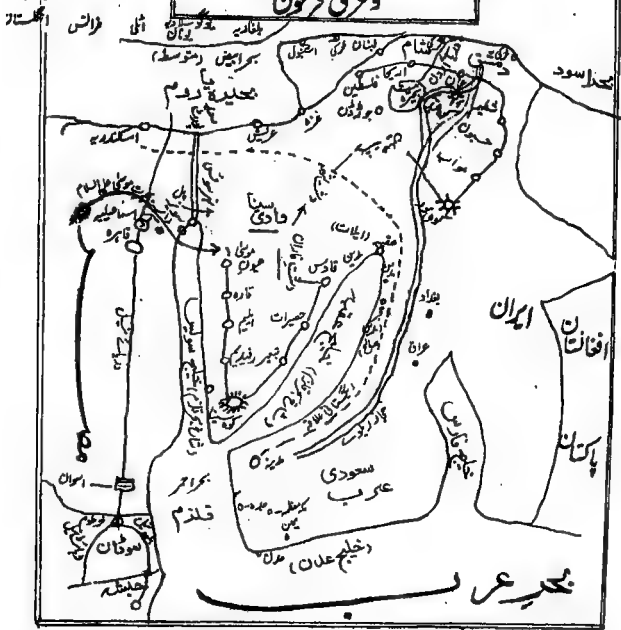
(۵)۔ وادی سینا کے ریکستانی علاقہ کے ختم ہونے پر شہر عریش واقع ہے، اس کے بعد شہر غزہ ہے (مولد امام شافعی) چند سال قبل

اسرائیلی حکومت نے عریش تک اپنا قبضہ کر لیا تھا، مگر مصر نے سویرا کی حالیہ جنگ میں یہودیوں کو پیچھے وکیل دیا تھا اور مصر کی قدم سہرہ غزہ تک دوبارہ قبضہ کر لیا تھا، جہاں یہودیوں کے ستارے ہوئے تقریباً تین لاکھ فلسطینی مہاجر مسلمان پناہ گزین ہیں۔

(۶)۔ طنج عقبہ کے شمالی دہانہ پر عقبہ (ایلات) کے مقام پر حضرت موسیٰ و خضر علیہما السلام کی مشہور ملاقات ہوئی ہے۔

(۷)۔ مصر سے مغربی سمت میں ملا ہوا علاقہ لیبیا، الجیرا، الجیرا، پھر مراکو (مراکش) ہے جس کے کنارے پر طنج ہے اور یہاں جبرائیل کا

حضرت سیدنا موسیٰ علیہ السلام مع بنی اسرائیل و عرق و موعود



ضروری وضاحت: حضرت موسیٰ علیہ السلام و بنی اسرائیل کو قہراً کی شایع طرح موش سے گذر کا واسطہ بنا کر قتل ہونے سے اجتناب کے قریب موش کو کاٹ دیا گیا اور وہ مگر اسی نام سے موسوم ہو گیا۔

دہاننگ ہے، اور شمالی کنارے پر بحر الہ (جبل الطارق) ہے جس سے ملا ہوا چین و اندلس کا علاقہ ہے۔

(۸) حضرت عمرو بن العاص شیخ اسلامی لشکر کے عرب سے وادی سینا کے دیگستانوں کو عبور کر کے ہی اسکندریہ پہنچے تھے اور ملک مصر فتح کیا تھا۔

(۹) مصر میں اسوان وہ جگہ ہے جہاں اب مشہور عالم ”اسوان بند“ دریائے نیل پر تعمیر کیا گیا ہے جس میں ایک کھرب، تین ارب کعبہ میز پانی جمع ہوگا، پہلے نیل کا صرف پچاس ارب کعبہ میز پانی مصر کی آبپاشی میں کام آتا تھا اور باقی سب بحر ایشیاس میں جا کر ختم ہو جاتا تھا، اب نیل کا سارا پانی ہی مصر میں کام آئے گا، جس سے مصر کی دولت میں غیر معمولی اضافہ ہوگا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(۱۰) دریائے نیل کا ایک سراجشہ سے لکھا ہے جس کو بیونیل (الغیل الازرق) کہتے ہیں، دوسرا یوگنڈا سے لکھا ہے، اور دونوں سوڈان میں پہنچ کر خرطوم پر مل گئے ہیں جیسا کہ نقشہ میں ہے۔

(۱۱) طنجہ کوئس کے شمالی سرے سے بحر ایشیاس تک پہلے زمانہ میں خشکی تھی کیونکہ نہر سوین نہیں بنی تھی اور اسی خشکی کے راستے سے مصر و شام میں آمد و رفت ہوتی تھی، یہی راستہ قریب اور بہل بھی تھا، مگر باوجود اس کے حضرت موسیٰ اس راستہ کو ترک کر کے بحر قزح کی طنجہ سوز میں سے گزرے یہ بظاہر وحی الہی سے ہوا ہے اور اس کو خشکی کے راستے پر مصری فوجی چھاؤنیوں سے بچنے کے خیال سے قرار دینا، اور پھر بھی یہ کہ ارادہ تو طنجہ کے شمالی حصہ کے پاس گزرنے کا تھا مگر قرون و لشکر کے اچانک پیچھے سے پہنچ جانے کی وجہ سے طنجہ کے اندر سے ان کو گزرنے پر اجیسا کہ تفہیم القرآن ص ۱۰۸ ج ۳ میں بتلایا گیا ہے، درست نہیں معلوم ہوتا، نہ کوئی اس کا ماخذ ظاہر کیا گیا ہے، فوجی چھاؤنیاں اگر تھیں تو کیا طنجہ کے شمالی حصہ پر کوئی چھاؤنی نہ ہوگی یاد ہانے سے اتنی دور ہوگی کہ لاکھوں آدمی محکوم مصر سے بغاوت کر کے نکل جائے اور انکو خبر نہ ہوتی، یہ بات معقول نہیں معلوم ہوتی اس لئے اس سارے واقعہ کو وحی الہی کے تحت اور معجزات نبوت کی کارفرمائیں کا ہی غیر معمولی رشتہ قرار دیں تو زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے جیسا کہ محقق امت نے کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱۲) عقبہ اور بحریت کے درمیان کا علاقہ سابق زمانہ میں قوم لوط کا علاقہ تھا (تفہیم القرآن ص ۵۸ ج ۲)

(۱۳) طنجہ عقبہ کے دونوں کناروں پر مدین کا علاقہ ہے، جہاں حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم آباد تھی۔ (تفہیم القرآن ص ۵۸ ج ۲)

(۱۴) طنجہ قارس کے شمال مغرب میں دریائے جلد و فرات ہیں، جن کے درمیان قوم نوح کا علاقہ تھا۔ (تفہیم القرآن ص ۵۸ ج ۲)

(۱۵) بحر عرب اور طنجہ عدن کے شمال میں قوم عاد بستی تھی۔ (تفہیم القرآن ص ۵۸ ج ۲)

(۱۶) طنجہ عقبہ کے شرقی سرے پر مدین ہے اور اس کے نیچے بحر (ہداین صالح) جو قوم ثمود کا علاقہ تھا۔ (تفہیم القرآن ص ۵۸ ج ۲)

(اس نشان سے قحار ربیعہ مدینہ منورہ سے دمشق تک دکھائی گئی ہے جو ترکی دور خلافت میں ۱۹۰۹ء تا ۱۹۰۸ء سال کے عرصہ ۸۰ میل لمبی تیار ہوئی تھی اور جب عظیم ۱۹۱۲ء میں اس کو پہلے برطانیہ اور پھر ترکوں نے سیاسی مفاد کے تحت تباہ کیا تھا۔ ۱۹۳۸ء میں مرحوم شاہ ابن سعود نے اس کو دوبارہ بنانے کا منصوبہ بنایا تھا مگر کامیابی نہ ہوئی، اب ۱۹۶۳ء سے پھر اس کا کام اعلیٰ پیمانہ پر شروع ہوا ہے اور توقع ہے کہ لائن مکمل ہونے پر دروازہ پانچ حیرت انگیز گاڑیاں چلا کر یں گی جو ایک دن میں دمشق سے مدینہ منورہ پہنچا دیا کریں گی اور حج کے موسم میں ۱۳ گاڑیاں چلا کر یں گی ۱۵۰ ہزار عازمین حج کو روزانہ مدینہ منورہ پہنچا دیا کریں گی، ان شاء اللہ تعالیٰ (دعوت یکم مئی ۱۹۶۶ء)

حالات و واقعات بعد غرق فرعون

(۱) بنی اسرائیل کے لئے خورد و نوش و سایہ کا انتظام

حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی امت یعنی قوم بنی اسرائیل کے لاکھوں افراد اور دوسرے مسلمانوں کو مصر کے دارالکفر والشرک سے

آزادی دلا کر جب صحیح وسلامت وادی سینا میں اتر گئے اور کچھ مدت کے لئے وہیں کوہ طور کے قریب ان کی بود و باش مقدر ہو گئی تو اس کیلئے لقمہ ووق بے آب و گیاہ تقریباً پانچ سو میل لمبے میدان میں شدید گرمی کے سبب سب سے پہلے تو پانی کا مطالبہ پیش آیا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی استدعا پر حق تعالیٰ نے ان کو چھڑہ عطا فرمایا کہ زمین پر جہاں بھی اپنا عصا دے وہاں سے پانی ابل پڑے، چنانچہ ایسا کرنے پر بنی اسرائیل کے بارہ قبیلوں کیلئے بارہ چشمے بہنے لگے جو بیون موسیٰ کہلائے، اس کے بعد کھانے کا سوال ہوا تو من و سوسنی اترنے لگا، گرمی سردی سے بچنے کی ضرورت پیش آئی تو بادلوں کا خصوصی سایہ رحمت مرحمت ہوا اس طرح کہ جب وہ سفر کرتے تب بھی بدل سائبان کی طرح سایہ کرتے ہوئے ان کے ساتھ چلتے تھے (لہذا یہ تعبیر موزوں نہیں کہ کچھ مدت کے لئے مطلع ابر آلود کر دیا گیا تھا)

کوہ طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اعتکاف و چلہ

حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کوہ سینا پر طلب فرمایا تاکہ انہیں بنی اسرائیل کے لئے شریعت عطا ہو، اس سے قبل حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حسب ارشاد خداوندی پہاڑ پر ایک چلہ رب و روزمادت میں گزارا تاکہ وحی الہی کی ذمہ داریاں سنبھالنے کے قابل ہو سکیں۔

(۳) بنی اسرائیل کی گنوا سالہ پرستی

حضرت موسیٰ علیہ السلام ابھی تو رات لے کر واپس نہ ہوئے تھے کہ بنی اسرائیل نے سامری کی تلقین سے گنہگار ہو کر شروع کر دی تھی، سامری گولڈ ہیر میں مسلمان تھا مگر اس کے دل میں کفر و شرک رچا ہوا تھا، اس لئے اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی غیر موجودگی سے فائدہ اٹھایا ایک چھڑا بنا کر اس میں حضرت جبرائیلؑ کے پاؤں کے نیچے کی مٹی بھر خاک اٹھائی ہوئی ڈال دی، جس کے بعد اس میں سے چھڑے کی سی آواز نکلنے لگی اور لوگ اس کو خدا سمجھ کر پوجنے لگے (فوائد شاہ عبدالقادرؒ) اور روح المعانی ص ۲۵۳ ج ۱۶ میں ہے کہ اثر الرسول سے مراد اثر فرس الرسول ہے، یا اثر فرس جبرائیلؑ بھی چونکہ اثر جبرائیلؑ ہی ہے، اس لئے اثر رسول کہا گیا۔

اس کے بعد صاحب روح المعانی نے لکھا کہ یہی تفسیر صحابہ و تابعین اور اکابر مفسرین سے منقول ہے پھر ابو مسلم کی تفسیر نقل کر کے اس کی تعلیل کی، قصص القرآن میں حضرت مولا نا حافظ الرحمن صاحب نے تفسیر الابی مسلم کو مرجع قرار دیا ہے اور لکھا کہ آیت قرآنی کا سیاق و سباق اور قبول حق و ترک حق کے حقائق مختلف مقامات میں قرآن مجید کا اسلوب بیان دونوں امور ابو مسلم کی تفسیر کا قطعاً انکار کرتے ہیں اور اس کو تاویل محض ظاہر کرتے ہیں۔ الخ ص ۳۶۳ ج ۱۲، ۱۳ ہر حال جمہور کی تفسیر ہی صحیح ہے اور قرآن مجید کے اسلوب بیان کے مطابق ہے (ص ۳۶۶ ج ۱) واضح ہو کہ مولا نا آزاد نے بھی ترجمان القرآن ص ۳۵۷ ج ۲ میں ابو مسلم کی تفسیر اختیار کی ہے، اس کے بعد تفہیم القرآن دیکھی گئی تو اس میں مفسرین کے دونوں گروہ کی تعلیل کی گئی ہے اور اپنی رائے الگ لکھی ہے، کہ قرآن مجید اپنی طرف سے کسی واقعہ کا بیان نہیں کر رہا ہے، بلکہ وہ صرف یہ کہہ رہا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی باز پرس پر سامری نے یہ بات بتائی الخ، اور سامری ایک فتنہ پرداز شخص تھا، جس نے خوب سوچ سمجھ کر ایک ذریعہ مستعمل کیا کہ اس نے صرف یہی نہیں کیا کہ سونے کا چھڑا بنا کر اس میں کسی تہذیب سے چھڑے کی سی آواز پیدا کر دی،۔۔۔ پھر یہ جسارت کی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سامنے ایک پر فریب داستان گھڑ کر رکھ دی الخ، قرآن اس سارے معاملے کو سامری کے قریب ہی کی حیثیت سے پیش کر رہا ہے۔ اپنی طرف سے بطور واقعہ بیان نہیں کر رہا۔ (ص ۱۱۹ ج ۳، ص ۱۲۰ ج ۳)

۱۔ ابن کثیر ص ۹۵ ج ۱ میں ہے کہ وہ قحط امرا کا سایہ ہمارے عام ایروں کے سایہ سے زیادہ خشنود اور خوشگوار تھا اور وہ قحط امرا ہی قحط جس بدر کے موقع پر ملا کہ کا نزول ہوا تھا اور جس میں حق تعالیٰ جل و ذکر کی تشریف آوری ہوگی (هل يبطرون الا ان ياتهم الله في ظل من الغمام والملاحكة) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ وہی بنی اسرائیل کے ساتھ میدان میں تھے تھا "لؤلؤ"

مگر جس استبعاد سے قرآن مجید کو بچانے کیلئے تیسری رائے پیدا کی گئی ہے، وہ کہاں تک رفع ہوا جبکہ عملاً جسد اللہ عوار قرآنی تصریح ہے اور خود مولانا کو بھی یہ تسلیم ہے کہ ساسری نے کسی تدبیر سے آواز پیدا کر دی تھی، پھر وہ کراست تھی یا نہیں اور کس کی تھی، اسی طرح دوسرے امور پر مزید غور کرنا تھا یوں ہی قدیم تفسیرین کی تعظیم مناسب نہ تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

(۴) شرک کی سزا کیونکر ملتی

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حق تعالیٰ کی بارگاہ میں رجوع کیا کہ بنی اسرائیل کے شرک یعنی گنہگار کی سزا معلوم کریں جواب ملا کہ اس کی سزا اہل لیس ہے اور انسانی شریف میں ہے کہ مجرم اپنی جانوں کو ختم کریں اس طرح کے ہر شخص اپنے قریب ترین عزیز کو اپنے ہاتھ سے قتل کرے، مثلاً باپ بیٹے کو، بیٹا باپ کو، بھائی بھائی کو، بنی اسرائیل کو یہ حکم ملنا چاہا اور تورات میں اس طرح کمال ہونے والوں کی تعداد تین ہزار مذکور ہے، جبکہ اسلامی روایت میں اس سے بہت زیادہ ہے، تفسیر ابن کثیر میں تعداد ستر ہزار مروی ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا سے یہ سزا باقی لوگوں سے انفرادی گئی اور ان کی خطا حق تعالیٰ نے یوں ہی معاف فرمادی، جسبہ کی گئی کہ آئندہ ہرگز شرک نہ کریں۔

(۵) ستر سرداران بنی اسرائیل کا انتخاب اور کلام الہی سننا

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان قصوں سے فارغ ہو کر بنی اسرائیل پر ایمان و عمل کے لئے تورات پیش کی تو انہوں نے کہا کہ ہم کیسے یقین کریں کہ یہ خدا کا کلام ہے؟! ہم تو جب نامیں گے کہ خدا کو بے حجاب دیکھ لیں، اور وہ ہم سے کہے کہ یہ تورات میری کتاب ہے اس پر ایمان لے آؤ۔ حتیٰ نوری اللہ جہوۃ کا یہی صحیح ترجمہ ہے جو ہم نے کیا۔

تفسیر ابن کثیر ص ۹۳ ج ۱ میں ہے کہ حضرت تہود اور ریح بن انس نے کہا تھی نری اللہ جہوۃ ای عیان اور ابو جعفر نے ریح بن انس سے نقل کیا ہے کہ جو ستر آدمی حضرت موسیٰ کے ساتھ طور پر گئے تھے، اور حق تعالیٰ کا کلام بھی سن لیا تھا، انہوں نے کہا کہ اب ہم خدا کو دیکھنا بھی چاہتے ہیں اس پر انہوں نے ایک آواز نری اور بے ہوش ہو گئے، ستر آدمی نے کہا کہ صاعقہ سے ان سب کی موت ہو گئی، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا لو شفت اھلکھم من قبل و اہابی اھلکھا بما فعل السفھاء معنا، حق تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ سب بھی شرک کرنے والوں میں سے تھے، تاہم حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا سے پھر زندہ ہو گئے، اس طرح کہ ایک ایک زندہ ہوتا تھا اور ایک دوسرے کو دیکھتا تھا کہ کیسے جی اٹھتا ہے۔

ابن جریر سے اس طرح روایت ہے کہ ستر آدمی جب طور پر پہنچے تو انہوں نے موسیٰ علیہ السلام سے عرض کیا کہ ہمیں رب کا کلام سنوادیں، جب حق تعالیٰ کو موسیٰ علیہ السلام سے کلام کرتے ہوئے سن چکے تو پھر کہا۔ لن نومن لک حتیٰ نری اللہ جہوۃ، پھر صاعقہ آیا، اس سے سب مر گئے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی التجاؤں سے پھر زندہ ہوئے، تاریخ (تفسیر ابن کثیر ص ۹۳ ج ۱)

(۶) بنی اسرائیل کا قبول تورات میں تاہل

ستر سرداران نے جب اپنی قوم کو جا کر سمجھا یا اور سارا قصہ سنا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی رسالت اور تورات کے کلام الہی ہونے کا یقین دلانا چاہا اور اس وقت بھی وہ معاندانہ روش سے باز نہ آئے تو اس پرستی جبل کا واقعہ پیش آیا۔

ستّی جبل کا واقعہ

حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر ص ۲۶۰ ج ۲ میں آیت واذ نقبض الجبل کے تحت صحابہ کرام سے یہ تفسیر نقل کی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے تہود بن نوری اللہ جہوۃ کو ستر آدمی کے ساتھ طور پر لے کر اللہ کو (تم سے بات کرنا) دیکھ لیں، تفسیر القرآن ص ۷۷ ج ۱ میں ہے، جب تک کہ اپنی آنکھوں سے علانیہ خدا کو (تم سے کلام کرتے) نہ دیکھ لیں، ظاہر ہے کہ یہ دونوں تھے تو سن کے ذریعہ دوسرا تھوڑے ہیں، جس کی صحت محتاج دلیل ہے، اگر بنی اسرائیل کا مطالبہ خود خدا کی کوئی گناہ مان لیا جائے تو اس میں کیا استبعاد ہے اور بے ضرورت برکت لگا کر دوسرا ملہم پیدا کرنے کا کیا جواز ہے۔ "عُذْ"

علیہ السلام تو رات لے کر بنی اسرائیل کے پاس پہنچے، اور احکام الہی سنائے تو احکام ان پر شاق گزرے، اس لئے ان کے سامنے سے انکار کر دیا، اس پر حق تعالیٰ نے ان کے سروں پر کوہ طور کو فرشتوں کے ذریعے اٹھا کر اونچا کر دیا تاکہ وہ ذریں کہ اگر احکام تورات کی اطاعت نہیں کریں گے تو اس پہاڑ کے نیچے دب کر فنا ہو جائیں گے۔ کہ نہ ظلمہ و ظلمات واقع ہوں (گو یا وہ ان پر سائبان ہے وہ ذرے کہ ان پر آگرے گا) نساکی شریف میں ہے کہ فرشتوں نے کوہ طور کو اٹھا کر بنی اسرائیل کے سروں پر معلق کر دیا تھا آگے ہے کہ جب بنی اسرائیل نے احکام الہی سامنے میں تامل کیا تو حق تعالیٰ نے جبل طور کو کوئی کہ ذریعہ نکھ کر کیا، جس سے وہ اپنی جگہ سے اکھڑ کر آسمان میں معلق ہو گیا، اور بنی اسرائیل کے سروں پر لٹک گیا، اس سے خوفزدہ ہو کر وہ سب نجدوں میں گر گئے اور اطاعت قبول کی (ابن کثیر ص ۲۶۱ ج ۲)

سورہ اعراف میں متقی جبل کا لفظ ہے، یعنی جڑ سے اکھڑ کر ہٹ جانا، اور سورہ بقرہ میں رفع الطور کا لفظ ہے یعنی اپنی جگہ سے اٹھانا مگر اس مطلب کو خلاف عقل خیال کر کے بعض لوگوں نے بدل دیا ہے۔

یہ صورت جبر و اکراہ کی نہ تھی

مفتی عہدہ نے اپنی تفسیر میں لکھا کہ یہ جبر و اکراہ کا معاملہ نہ تھا، بلکہ آیت اللہ کا آخری مظاہرہ تھا جو ان کی رشد و ہدایت کی تقویت دتا یہ دینا تھا (تفسیر القرآن ص ۷۷ ج ۱)

اس اعتراض و جواب کی زحمت سے بچنے کے لئے ایک دوسرا راستہ بھی ہے جو تفہیم القرآن میں اختیار کیا گیا ہے اور ہم نے حاشیہ میں اس کو نقل کر دیا ہے۔

(۸) ارض مقدس فلسطین میں داخلہ کا حکم

تورات ملنے کے بعد حق تعالیٰ کی طرف سے بنی اسرائیل کو حکم ملا کہ اپنے آباؤ اجداد کے ملک فلسطین کو فتح کرو اور وہیں جا کر رہو و پاش کرو، مگر انہوں نے کہا کہ وہیں تو بڑے ظالم لوگ بستے ہیں، جب تک وہ وہاں سے نکل جائیں وہاں نہیں جا سکتے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خاص صحابی یوشع کاتب نے ہمت دلائی کہ خدا پر بھروسہ کر کے چلو، تم ہی غالب ہو گے مگر بنی اسرائیل پر بدستور بزدلی و پست ہمتی چھانکی رہی اور

سہ ترجمان القرآن ص ۳۳ ج ۲ میں ہے "اور جب ایسا ہوا کہ ہم نے ان کے اوپر پہاڑ کو زلزلہ میں ڈال دیا، تو ایک سائبان (جول رہا ہے) اور وہ (دشمن کی شدت میں) بچھٹے تھے کہ بس ان کے سروں پر آگرے" مولانا حفصہ الرحمان صاحب نے لکھا کہ یہ نقل کردہ معنی صاف بول رہے ہیں کہ وہ مخلوق قرآنی کے خلاف سمجھتا تھا کہ بچھٹے گئے ہیں (تفسیر القرآن ص ۷۷ ج ۱)

تفہیم القرآن ص ۹۵ ج ۲ میں بھی بجا ہے اہ دیت و اقوال صحابہ کے بالکل کی عبرت نقل کی گئی ہے جس میں پہاڑ کے زور سے بچنے کا ذکر ہے گویا وہی زلزلہ والی بات تھی جس کو مولانا آزاد نے اختیار کیا ہے۔

آج کے موقع الفاظ ہیں کہ عہد لینے ہوئے خارج میں ان پر ایسا ماحول طاری کر دیا تھا کہ جس میں انہیں خدا کی جہالت و عظمت اور اس کے عہد کی اہمیت کا پورا پورا احساس ہو گیا، ہر ہے کہ ان الفاظ کو بالکل کی غور و خفا سے دانا نقل کردہ عبارت کے بعد پڑھنے والا دوسرا مطلب لے گا اور اگر یہی حدیث ہماری نقل کردہ مفسرین کی تفسیر کے بعد لایا جائے تو اور مطلب ہوگا۔

اس کے بعد یہ بھی لکھا گیا: یہ ممکن نہ کرنا چاہیے کہ وہ (بنی اسرائیل) خدا کے جتنا کہ باندھے ہوئے تھے، اور انہیں زبردستی خوفزدہ کر کے اس پر آمادہ کیا گیا تھا، وادہ یہ ہے کہ وہ سب کے سب اہل ایمان تھے اور ان کو وہ میں جتنا کہ باندھے کیلئے ہی گئے تھے مگر اللہ نے سمجھنی طور پر ان کے عہد و اقرار لینے کی بجائے مناسب جانا کہ اس عہد و اقرار کی اہمیت ان کو واقعی طرح محسوس کرادی جائے تاکہ اقرار کرے وقت انہیں یہ احساس رہے کہ وہ کسی قدر مطلق ہستی سے اقرار کر رہے ہیں اور اس کے ساتھ ہم عہد کی کرنے کا انجام کیا کچھ ہو سکتا ہے۔

(نوٹ) وادہ متقی جبل کی تفسیر میں آپ نے دیکھا کہ نسبت ترجمان کے تفہیم میں تحقیق کا ایک قدم تو ضرور اگے بڑھ گیا ہے لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اگر اس طرح ہم آزاد تفسیر کا طریقہ چاہتے رہے، یعنی احادیث و آثار صحابہ و تابعین سے قطع کر کے معانی و مفاد قرآن مجید کی تعیین کرتے رہے تو پھر اس کا کیا انجام ہوگا؟

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے زیادہ زور دیا تو کہنے لگے تم اپنے خدا کے ساتھ جا کر خود ہی اس کی فتح کرو تاہم تو یہاں سے آگے سرکنے والے نہیں ہیں۔

(۹) وادی تیبہ میں بھٹکنے کی سزا

اس پر حق تعالیٰ کی طرف سے عقاب ہوا اور بنی اسرائیل کے لئے یہ سزا مقرر ہوئی کہ چالیس سال تک اسی وادی تیبہ کے بیابانوں اور صحراؤں میں بھٹکتے پھریں گے اور کوئی عزت و دسر بلندی کی زندگی ان کو میسر نہ ہوگی۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی کہ ایسی بدکار قوم سے ان کو الگ کر دے مگر حق تعالیٰ کو یہ بھی منظور نہ تھا، کیونکہ ان کی ہدایت و رہنمائی کی صورت بھی بغیر حضرت موسیٰ علیہ السلام و ہارون علیہ السلام کے نہ تھی، دوسرے نئی نسل کی تربیت صحیح کرتی تھی تا کہ وہ ارض مقدس کو فتح کریں اس لئے وہ دونوں بھی آخر تک بنی اسرائیل کے ساتھ ہی رہے اور جو واقعات آئندہ پیش آئے اب وہ آگے لکھے جاتے ہیں۔

(۱۰) واقعہ قتل و ذبح بقرہ

ایک مرتبہ بنی اسرائیل میں کوئی قتل ہو گیا اور قاتل کا پتہ چلنا دشوار ہو گیا یا بھی کشت و خون کی نوبت آئی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف رجوع کیا گیا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حق تعالیٰ کی جناب میں عرض کیا، ارشاد ہوا کہ یہ لوگ ایک گانے ذبح کریں، پھر گائے کے ایک حصہ کو مقتول کے جسم سے مس کریں، ایسا کریں گے تو مقتول زندہ ہو کر خود ہی اپنے قاتل کا نام بتلا دے گا، بہت کچھ رد و کد کے بعد وہ ذبح بقرہ پر آمادہ ہوئے اور خدا کے حکم سے مقتول نے زندہ ہو کر سارا واقعہ بتلایا، اس طرح پوری قوم خانہ جنگی سے بچ گئی۔

اس واقعہ میں علاوہ حق تعالیٰ کی عظیم قدرت و عظمت کے اظہار کے، ان ہی لوگوں کے ہاتھوں سے بقرہ کو ذبح کرنا بھی مقصود تھا جو ایک مدت تک اس کی پرستش کر چکے تھے، مولانا حافظ الرحمان صاحب نے لکھا کہ ”ان آیات (متعلقہ ذبح بقرہ) کی کہ وہ تفسیر جو حدیث معاصرین نے بیان کیں ہیں، ناقابل تسلیم ہیں اور قرآن عزیز کے منطوق بخلاف“ (تفسیر القرآن ص ۳۸۸ ج ۱) تفہیم القرآن ص ۸۶ ج ۱ میں بھی قدیم مفسرین کے بیان کردہ مفہوم کی ہی تصویب کی گئی ہے۔

(۱۱) حسف قارون کا قصہ

قارون حضرت موسیٰ علیہ السلام کے حقیقی چچا زاد بھائی تھا، اور وہ بھی بنی اسرائیل کے ساتھ مصر سے نکل آیا تھا (بائبل میں بھی اسی طرح ہے کما فی تفہیم القرآن ص ۶۶۵ ج ۳) بظاہر مسلمان تھا مگر سامری کی طرح وہ بھی منافق تھا، بہت بڑا دولت مند تھا، اور جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے زکوٰۃ و صدقات کا حکم دیا تو آپ کی کھلی مخالفت پر اتر آیا، آپ کی توہین کرنے لگا اور بنی اسرائیل کو بھی ستانے لگا، ہلا خرق حق تعالیٰ کے عذاب کا بھی مستحق ہوا کہ مع اپنے مال خزانوں کے زمین میں جھنس گیا مفسرین نے دو قول لکھے ہیں مگر حضرت شاہ صاحب کی رائے و تحقیق یہی ہے کہ یہ واقعہ وادی تیبہ کا ہے مصر کے زمانے کا نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

(۱۲) ایذا بنی اسرائیل کا قصہ

جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ حضرت شاہ صاحب کی رائے یہی ہے کہ یہ واقعہ مذکورہ حدیث الباب بھی وادی تیبہ کا ہی ہے،

۱۔ ترجمان القرآن ص ۳۶۹ ج ۱ میں ہے: ہم نے حکم دیا اس شخص پر (جو بنی الحقیقت قاتل تھا) مقتول کے بعض (اجزائے جسم) سے ضرب لگاؤ جب ایسا کیا تو حقیقت کھل گئی اور قاتل کی شخصیت معلوم ہو گئی، مگر بقرہ اور ذبح بقرہ سے اس واقعہ قتل کا کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ اس واقعہ میں احیاء موتی کی کوئی نشانی دکھائی گئی ہے، بقول مولانا حافظ الرحمن صاحب اس واقعہ کا چننا مجھ باطل کر اور ریکارڈ تاویلات کی بناء پر ضرورت سمجھی گئی ہے۔

اگر چہ ایذا کے اندر دوسرے واقعات بھی داخل ہو سکتے ہیں اور بنی اسرائیل کی گنواں سالہ پرستی، قبول تورات سے انکار، ارض مقدس میں داخلہ سے انکار، من و سلویٰ پر ناشکری، وغیرہ کون سی چیز ایسی تھی کہ آپ کی ایذا اور روحانی اذیت کا موجب بنتی ہوگی؟

(۱۳) واقعہ ملاقات حضرت موسیٰ و خضر علیہما السلام

اس ملاقات کا تذکرہ انوار الہاری ص ۱۰۷ ج ۳ میں بھی آچکا ہے، یہاں مزید تحقیق درج کی جاتی ہے، اس سلسلہ میں دو امر لائق ذکر ہیں، یہ واقعہ غرق فرعون سے پہلے کا ہے یا بعد کا، اور ملاقات کی جگہ کون سی ہے، ہم نے حضرت شاہ صاحب کی رائے و تحقیق انوار الہاری ص ۱۰۷ ج ۳ میں لکھی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اس وقت جزیرہ سینا میں مقیم تھے اور وہیں سے جبل کرخیج بحر کرم کو عبور کر کے عقبہ (ایلاہ) کے مقام پر حضرت خضر علیہ السلام سے ملاقات کی ہے۔

تفہیم القرآن میں یہ واقعہ قبل غرق فرعون اور زمانہ قیام مصر کا بتلایا گیا ہے اور اس کی وجہ ذکر کی ہیں جن پر ہم بحث کریں گے، اسی طرح مجمع البحرین اس میں مقام خرطوم کو قرار دیا ہے، جو سوڈان میں ہے، اس پر بھی ہم کلام کریں گے واللہ اعلم

ملاقات کا واقعہ کس زمانہ کا ہے؟

تفہیم القرآن ص ۳۴ ج ۳ میں ہے کہ ”فرعون کی ہلاکت کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام کبھی مصر میں نہیں رہے بلکہ قرآن اس کی تصریح کرتا ہے کہ مصر سے خروج کے بعد ان کا سارا زمانہ سینا اور تہ میں گزرا“ اس سلسلہ میں زیادہ صحیح رائے ابن عطیہ کی ہے جو علامہ آلوسی صاحب روح المعانی اور ہمارے حضرت شاہ صاحب نے بھی اختیار کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کے ساتھ پھر مصر میں داخل نہیں ہوئے یہی بات ہم انوار الہاری ص ۱۰۷ ج ۳ میں بھی لکھ آئے ہیں لیکن اسی سے صاحب تفہیم کا ذہن اوھر چکی چلا گیا ہے کہ ”یہ مشاہدات حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ان کی نبوت کے ابتدائی دور میں کرائے گئے ہوں گے کیونکہ آغاز نبوت ہی میں ان انبیاء علیہ السلام کو اس طرح کی تعلیم و تربیت دیکر ہوا کرتی ہے، دوسرے یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ان مشاہدات کی ضرورت اس زمانہ میں پیش آئی ہوگی جبکہ بنی اسرائیل کو بھی اسی طرح کے حالات سے سابقہ پیش آ رہا تھا، جن سے مسلمان مکہ معظمہ میں دوچار تھے، ان دو وجوہ سے ہمارا قیاس یہ ہے کہ (واعظم عند اللہ) کہ اس واقعہ کے تعلق اس دور سے ہے جبکہ مصر میں بنی اسرائیل پر فرعون کے مظالم کا سلسلہ جاری تھا، اگر ہمارا یہ قیاس درست ہو تو پھر یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ غالباً حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ سفر سوڈان کی جانب تھا اور مجمع البحرین سے مراد وہ مقام ہے جہاں موجودہ شہر خرطوم کے قریب دریائے نیل کی دو بڑی شاخیں البحر الاخیض اور البحر الا زرق آ کر ملتی ہیں“

پہلا مقدمہ صحیح تھا، اگرچہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کے ساتھ مصر نہیں لوٹے، لیکن صرف حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مصر میں پھر کسی وقت بھی کسی غرض سے نہ آنے کی نفی قطعیات سے نہیں ہو سکتی۔

اس کے بعد دوسرا مقدمہ مشاہدات و لاعل بحث ہے اس لئے کہ واقعہ کی نوعیت تو بتلانی رہی ہے کہ وہ آخری دور نبوت کا ہے جبکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پوری طرح علوم نبوت و شریعت حاصل ہو کر کامل و مکمل ہو چکے تھے۔

اور بنی اسرائیل کے بڑے بڑے جماع میں وعظ و ارشاد کے ذریعہ علوم و حقائق کے دریا بہا رہے تھے خود بھی یہی سمجھتے تھے کہ میں اس

سلسلہ کا باہر بی بیٹا سے پہلے حقیقہ کے شرعی حصہ پر جانے کے لئے کسی کارنامہ مقرر تھا اور اسی راستے سے جبکہ مقام پر پہنچے ہیں، کیونکہ عقبہ کے مشرق میں جازہ سے عراق و مصر و شام کا راستہ عام تھا اس کے برخلاف مشرق کے راستے سے پہلے جہاں تعلق تھا انہوں میں سے گزر کر عقبہ کے مقام پر پہنچنا اور وہاں ایک دو گنا دین کا بہت زیادہ فائدہ اللہ تعالیٰ ہم۔

سلسلہ کتب تفہیم قرآن میں بھی اس واقعہ کو بعد غرق فرعون اور ادائیگی سے پہلے جانے کے بعد کے قصص و واقعات میں لکھا ہے (بقیہ شیا گئے صفحہ پر)

وقت سب سے بڑا عالم دنیا ہوں کہ نبی اعظم ہوا ہی کرتا ہے اور دوسرے لوگ بھی ان کو ایسا ہی خیال کرتے تھے اسی لیے عالم حیرت میں یہ سوال کر بیٹھے کہ کیا آپ سے زیادہ بھی علم والا کوئی شخص دنیا میں ہے؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے غالباً زیادہ غور و فکر کے بغیر سادہ و بر جستہ جواب ”نہیں“ سے دے دیا اور چونکہ اس کے ساتھ واللہ تعالیٰ اعلم بھی لکھا تھا وہاں سے مناقشہ لفظیہ ہو گیا جس کی تفصیل انوار الباری میں ہو چکی ہے اس کے بعد حضرت خضر علیہ السلام کی ملاقات اور مشاہدات عجیبہ پیش آتے ہیں تو ان حالات میں تو ہمارے نزدیک عقلی و قیاسی رو سے بھی یہ واقعہ آخری درجہ نبوت کا ہونا چاہیے پھر جیسا کہ ہم انوار الباری میں لکھ چکے ہیں علماء تحقیق نے ثابت کیا ہے کہ اس ملاقات کے وقت بھی حضرت موسیٰ علیہ السلام صاحب شریعت نبی و رسول تھے اور علوم شریعت سے بہرہ ور چکے تھے حالانکہ یہ صاحب تعلیم کو بھی تسلیم ہے کہ تورات و شریعت کے علوم حضرت موسیٰ کو بد غرق فرعون و ادنیٰ پینا کی زندگی میں عطا ہوئے ہیں ایسی صورت میں اس کو اوائل درجہ نبوت کا واقعہ کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟ دور دور کی مناسبتیں نکال کر ایک ہی حقیقت بنا کر پیش کر دینے کی بات تو اور ہے مگر حق وہی ہے جو تحقیقین علماء امت نے سمجھا اور سمجھایا یہاں میرے سامنے وہ نقلی و عقلی دلائل نہیں ہیں جو حضرت شاہ صاحب وغیرہ اکابر امت کے سامنے ہوں گے اس لئے صرف اپنی طرف سے ایک متعلقانہ رنگ کی بحث پیش کر دی ہے واللہ اعلم عند اللہ۔

مجمع البحرین کہاں ہے؟

انوار الباری ۱۰۰، ۱۰۱، ۳- میں عمدۃ القاری و روح المعانی سے سب اقوال اس بارے میں نقل ہو چکے ہیں یہاں صرف حضرت شاہ صاحب کی رائے ذکر کرنی ہے کہ مفلح عقبہ کے شاکی کنارے پر عقبہ ایلیہ کا مقام مجمع البحرین سے مراد ہے کیونکہ حسب تصریح صاحب روح المعانی حقیقی التقادیر مراد نہیں ہے اور مراد بحر روم سے التقادیر یابین مبنی ہے کہ وہ مقام اس کی محاذات و قرب میں آ جاتا ہے جس طرح بحر قارس و روم کا ملحق مراد لیا گیا ہے ہمارے نقشہ میں وہ جگہ دیکھی جاسکتی ہے۔

(بقدرہ صحت سابقہ) خلاصہ القرآن، تالیف محمد حامد جہا، مولیٰ ۱۵۹۶ ج ۱ ص ۱۵۶ طبع مصر میں ہے: حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کے ایک مجمع میں خطبہ فرما رہے تھے اور حالات و واقعات زمانہ تلا کر نہایت مؤثر و اثر آیتاں اختیار کیا تھا جس سے لوگ نہایت متاثر ہو رہے تھے تو فتح خطبہ پر ایک شخص نے سوال کر لیا کہ کیا آپ سے بھی زیادہ علم اس وقت زمین پر کسی کو ہے؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا نہیں کیا خدا نے اس کو انبیاء بنی اسرائیل میں سب سے بڑا نہیں بنایا؟ کیا اس کے ذریعہ فرعون کا مصلوب نہیں کیا؟ کیا وہی صاحب مجرّم و مصلوب نہیں ہوا؟ اور کیا اس کے عصا سے سمندر ٹکڑ ٹکڑ ہوا؟ کیا خدا نے اسی کو تورات سے شرف نہیں کیا؟ اور کیا اس کے ساتھ مکمل طور پر حکام نہیں فرمایا؟ کیا اس انجائی شرف سے بھی زیادہ اور شرف ہو سکتا ہے؟

اس کے علاوہ تفسیر روح المعانی ص ۱۵۱/۱۶۱ میں ہے لہذا لم تکن وهو فی مصر بالاجماع (یہ تصدقات موسیٰ و خضر علیہ السلام کا زمانہ تمام مصر کا بالاجماع نہیں ہے) اور تفسیر ابن کثیر ص ۹۴/۹۳ میں روایت ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام حضرت خضر علیہ السلام سے ملے اور کہا کاشک لتعلمنی معاً علمت و هذا (میں آپ کے پاس اس لئے آیا ہوں کہ آپ کے علم سے رشداً حاصل کروں) تو حضرت خضر علیہ السلام نے جواب دیا و اما یکھک ان التوراة بہدھک وان الوحی بہدھک (کیا آپ کو یہ پائی نہیں کہ توراۃ آپ کے سامنے ہے اور وحی الہی آپ پر آئی ہے)

اس سے بھی واضح ہے کہ یہ ملاقات نزول توراۃ کے بعد کا ہے اور نزول تورات خروج مصر کے بعد کا واقعہ ہے خود صاحب تفسیر القرآن نے بھی ص ۶-۷۸ میں ۵۹۰ جلد سوم میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو شریعت و کتاب کا عطا ہونا بعد خروج مصر قیام سینا کے زمانہ میں لکھا ہے جو ایک حقیقت ہے ان سب قرآن و شواہد کی موجودگی میں ملاقات ذکر و محضر موسیٰ علیہ السلام کے اوائل نبوت کے زمانہ قیام مصر سے متعلق کرنا جبراً لازم ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

لہذا مگر یہ: اوپر کی بحث میں اس لئے زیادہ تفصیل و وضاحت سے لکھی ہے کہ تحقیق کا معیار دکھایا جائے جس امر کے متعلق صاحب روح المعانی نے فیصلہ کیا کہ بالاجماع وہ واقعہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قیام مصر کے زمانہ میں نہیں ہوا اور توراۃ لے کے بعد کو سب ہی مانتے ہیں پھر ہمارے علم میں اس واقعہ کو پہلے کسی محقق مفروضہ عالم نے بھی زمانہ مصر سے متعلق نہیں کیا نہ صاحب تفسیر ہی نے کسی کا حوالہ دیا ہے ایسی صورت میں اس کے لئے کچھ نہ سمجھیں تاہم کر کے اوائل نبوت اور زمانہ قیام مصر سے متعلق قرار دینا ہمارے نزدیک تحقیق کے معیار سے گری ہوئی بات ہے۔ مؤلف

حضرت شاہ صاحبؒ کے اس قول کے اردو دوسرے سب اقوال سابقین کے علاوہ صاحب تعظیم القرآن نے ایک نئی تحقیق پیش کی ہے کہ مجمع البحرین سے مراد سوڈان کا مقام خرطوم ہے جہاں بحر اُزرق و بحر ابيض ملتے ہیں ملاحظہ ہو ۳۵۰ مع نقشہ) لیکن اشکال یہ ہے کہ یہ دونوں بحر تو نہیں ہیں یہ تو دریائے نیل کی دو شاخیں نیل اُزرق اور نیل ابيض ہیں اور ان کو نیل میں بھی بیس نیل اور ہانت نیل لکھا جاتا ہے اس طرح وہ مجمع البحرین تو ہیں مگر مجمع البحرین نہیں عربی میں بحر کا اطلاق سمندر یا اس کی شاخوں پر آتا ہے اور سمندر کے علاوہ دوسرے دریاؤں پر غیر کا اطلاق ہوتا ہے۔

دوسرے یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سفر کے دوران اجمحلی کے عجائب پیش آئے ہیں فاتحہ سبیلہ فی البحر صبرا (اس (مجمعی) نے سمندر میں جانے کیلئے سرنگ کی طرح ایک راہ نکال لی) اور الواسطہ سبیلہ فی البحر عجبا (اس (مجمعی) نے عجیب طریقہ پر سمندر میں جانے کے لیے سرنگ کی طرح ایک راہ نکال لی ان کلمات سے سمندر کے قریب قریب چلنے کا ثبوت ہوتا ہے اور ان مواقع میں بحر کا ترجمہ سمندر کی جگہ دریا کرنے سے بات غیر واضح رہ جاتی ہے مصر کے زمانہ قیام میں اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سوڈان کی طرف سفر کیا تو خرطوم تک راستہ قطع کرنے میں سمندر بہت کافی دور رہتا ہے اور اجمحلی کے مذکورہ عجائب کا تعلق اگر دریا سے کیا جائے تو اس کو بحر کہنا مجاز ہے، جو بلا ضرورت ہے، اس لیے ہمارے نزدیک سب سے بہتر توجیہ مجمع البحرین کی حضرت شاہ صاحب دلی ہے اور سب سے زیادہ مرجوح و بعید احتمال صاحب تعظیم والا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم اتم و احکم اس سلسلہ میں مزید بحث اور دلائل عقلیہ و فقہیہ ہم آئندہ کسی موقع پر پیش کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

وفات ہارون علیہ السلام کا قصہ

حضرت موسیٰ و ہارون علیہم السلام اور بنی اسرائیل کو یہاں سے چل کر دشت فاران دشت و دشت صین میں گھومتے پھرتے اور وقت گزرتے ہوئے تقریباً ۳۸ سال میں کو طور کے دامن میں پہنچے تھے کہ وہاں حضرت ہارون علیہ السلام کو پیام اجل آ پہنچا حضرت موسیٰ و ہارون دونوں پہاڑ مذکور کی چوٹی پر پہنچ گئے اور چند روز عبادت میں مشغول رہے حضرت ہارون علیہ السلام کا وہاں انتقال ہو گیا حضرت موسیٰ علیہ السلام تجھیز و تکھیز کے بعد اپنے آخر آئے اور بنی اسرائیل کو ان کی وفات سے باخبر کیا ابن ابی حاتم کی روایت ہے کہ بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ان کے قتل کی تہمت لگائی جس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو رنج و اوار حق تعالیٰ نے ان کو اس تہمت سے بری کرنے کے لیے فرشتوں کو حکم دیا کہ حضرت ہارون علیہ السلام کی نعش کو اٹھا کر بنی اسرائیل سامنے پیش کر دیں فرشتوں نے ان کی نعش کو اٹھا کر بنی اسرائیل کے سامنے پیش کیا اور انہوں نے یہ دیکھ کر اطمینان کر لیا کہ انکے جسم پر قتل و ضرب و غیرہ کا کوئی نشان نہیں ہے علماء نے اس واقعہ کو بھی ایذا بنی اسرائیل کے واقعات میں شمار کیا ہے۔

(۱۵) وفات حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ

حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کی ہدایت و رہنمائی کا فرض شب و روز انجام دیتے ہوئے اور ان کی ایذاؤں پر صبر و استقلال سے کام لیتے ہوئے آگے بڑھے اور ارض مقدس فلسطین کے قریب پہنچ چکے تھے کہ عظیم کے قریب ان کو بھی پیام اجل مل گیا۔ بخاری و مسلم میں ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو موت کا فرشتہ ان کے پاس آیا اور کہا کہ حق تعالیٰ کی طرف پیام اجل کو قبول کیجئے حضرت موسیٰ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان کے ایک پیغمبر مار دیا جس سے ان کی آنکھ پھوٹ گئی تب فرشتہ نے جا کر حق تعالیٰ سے فریاد کی اور کہا کہ تیرا بندہ موت نہیں چاہتا اللہ تعالیٰ کے حکم سے آگے بڑھ رہا ہوں اور فرمایا اب حضرت موسیٰ علیہ السلام سے جا کر کہو کہ حق تعالیٰ کی کرم پر ہاتھ رکھیں جس قدر ہال تمہارے ہاتھ کے نیچے آجائیں گے ہم ہر بال کے عوض تمہاری عمر کا ایک سال بڑھا دیں گے، فرشتہ نے اسی طرح آ کر کہا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا اتنی عمر مل جانے کے بعد پھر کیا ہوگا جواب ملا کہ پھر موت آ جائے گی کہ اس سے چارہ نہیں، حضرت موسیٰ علیہ

السلام نے عرض کیا کہ اگر طویل سے طویل زندگی کا انجام بھی موت ہی ہے تو پھر وہ آج ہی کیوں نہ آ جائے، البتہ یہ استدعا ہے کہ آخری وقت میں مجھے ارض مقدس کے قریب کر دے۔ حق تعالیٰ کے حکم سے وہ اریحا کے قریب پہنچ گئے جو ارض مقدس کی سب سے پہلی ہستی ہے اور اسی جگہ وہ کعبہ احمر (سرخ نیل) ہے جہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قبر مبارک ہے (فتح الباری ۲۳۲-۲۳۳)۔

اس کے علاوہ دوسرے اقوال بھی ہیں تفہیم القرآن ۱۶۶-۱۶۷ کے نقشہ میں لکھا ہے کہ شلم کے قریب یہ کہہ عہدیم پر آپ کی وفات ہوئی اور آگے اریحا تک آپ کے خلفہ اول حضرت یوشع گئے ہیں اور اس کو فتح کیا ہے بظاہر پہلا قول زیادہ قوی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا قبول ہوئی ہوگی اور دیانے اردن کو پار کر کے آپ ہی اریحا کے قریب پہنچے ہوں گے اور کعبہ احمر نیل ہے یہاں نہیں ہے اس سے بھی اول کی تائید ملتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

فتح ارض مقدس فلسطین

تفہیم القرآن میں تو دو اوقات حضرت موسیٰ علیہ السلام شلم کے قریب کہہ عہدیم پر بتلائیے ہیں شاید اس قول کی تائید بائبل سے ہوئی ہو مگر جہاں کہ ہم نے عرض کیا کہ بخاری شریف (کتاب الانبیاء) میں حدیث ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے وقت وفات دعا کی ہے کہ مجھے ارض مقدس سے ایک چتر پہنچنے کے قریب کر دے راوی حدیث حضرت ابو ہریرہ نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر میں اس مقام پر ہوں تو تمہیں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قبر دکھا دوں کہ راستہ سے ایک طرف کعبہ احمر سرخ نیل کے کعبہ میں واقع ہے غیاء مقدس کا قول حافظ نے نقل کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قبر کی جگہ اریحا میں کعبہ احمر کے قریب مشہور و معروف ہے اور اریحا ارض مقدس میں سے ہے عمار کی روایت یہ بھی ہے کہ فرشتہ موت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بدن مبارک کو صرف ایک پار گنگہ لیا اور اس سے ان کی وفات ہو گئی اور اس کے بعد سے موت کا فرشتہ بھائے اعلانیہ کے خفیہ طور سے آنے لگا یہ بھی روایت ہے کہ موت کا فرشتہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس جنت کا سیب لایا تھا جس کو سونگھنے کے بعد آپ کی وفات ہو گئی یہ بھی مروی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے کفن و دفن کا سب کام فرشتوں نے انجام دیا اور آپ کی عمر ۱۲۰ سال ہوئی (فتح الباری ۲۸۰-۲۸۱)۔

ادھر کی تصریحات کی روشنی میں ہماری رائے ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام یوشع دونوں ہی دریائے شرق اردن کو پار کر کے آگے بڑھے ہیں اور اریحا تک پہنچ گئے ہیں یہ گویا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ارض مقدس تک پہنچنے کی دعا قبول ہوئی تھی اور فتح ارض مقدس کی ابتداء بھی کی تھی اور آپ کے بعد حضرت یوشع نے نوجوانان بنی اسرائیل کو ساتھ لے جا کر اریحا وغیرہ کو فتح کر کے پورے فلسطین پر قبضہ کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم و صلواتہم و ائمتہم علیہم السلام اور باب کے تحت ایضاً بنی اسرائیل کے قصہ سے شروع کر کے ہم نے کوشش کی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کے اہم واقعات زندگی کو مختصر کجا کر کے پیش کر دیں پھر چونکہ ان کے قصہ میں نہایت اہم بیسیس ہیں اور جرمیں بھی ہیں اور قرآن مجید میں اول نمبر پر علم و عقیدہ کی اصلاح و تبحر ہے جو جابجا حضرت حق جل و ذکر کی ذات و صفات کا تعارف کرانے کی شکل میں بیان ہوئی ہے اس کے بعد انبیاء علیہم السلام اور اہل بیت علیہم السلام کی عملی زندگی پیش کی گئی ہے جو امت محمدیہ کی عملی زندگی سنوارنے کا بہترین ذریعہ ہے اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ بصرہ کو قصص القرآن سے ہی لٹل کر دیا جائے کیونکہ حضرت مولانا حافظ الرحمن صاحب نے آخر قصہ حضرت موسیٰ علیہ السلام میں نہایت عمدہ اسلوب سے ان کو جمع کر دیا ہے۔ جزاء اللہ عنہم المجرء و رضی عنہ احسن الرضی۔

بصیرتیں و عبرتیں

حضرت موسیٰ علیہ السلام، بنی اسرائیل فرعون اور قوم فرعون کی یہ طویل تاریخی داستان ایک قصہ اور ایک حکایت نہیں ہے بلکہ حق و باطل کے معرکہ ظلم و عدل کی جنگ آزادی و غلامی کی کشمکش، مجبور و پست کی سر بلندی اور جاہ و سر بلندی کی ہستی و ہلاکت حق کی کامرانی اور باطل

کی ذلت و رسوائی صبر و استقامت اور شکر و احسان کی مظاہر قرض ناپاسی و ناشکری کے بدنامی کی ایسی پر عظمت اور نتائج سے سیریز حقائق کی ایسی پر مغز داستان ہے جس کی آغوش میں بے شمار جہشیں اور ان گنت بصیرتیں پنہاں ہیں اور ہر صاحب ذوق کو اس کے مبلغ سم اور وقت نظر کے مطابق دعوت فکر و نظر دیتی ہیں ان میں سے شتے نمونہ از خردارے "یہ چند بے شمار خصوصیت کے ساتھ قابل غور اور لائق فکر ہیں

(۱)۔ اگر انسان کو کوئی مصیبت اور ملامت پیش آ جائے تو اس کو چاہیے کہ "صبر و رضا" کے ساتھ اسکو گنیز کرے اگر ایسا کرے گا تو بلاشبہ اس کو خیر عظیم حاصل ہوگی اور وہ یقیناً ناز المرام اور کامیاب ہوگا حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کی پوری داستان اس کی زندہ شہادت ہے (۲)۔ جو شخص اپنے معاملات میں خدا پر بھروسہ اور اعتماد رکھتا ہے اور اسی کو خلوص دل کے ساتھ اپنا پشتیبان سمجھتا ہے تو خدا تعالیٰ ضرور اس کی مشکلات کو آسان کر دیتا ہے اور اس کے مصائب و کجائات و کامرانی کے ساتھ بدل دیتا ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قبلی کو قتل کر دینا اور اس پر ان کے قتل کے مشورے پھر ان دشمنوں ہی میں سے ایک شخص کو ہمدرد بن کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مطلع کرنا اور اس طرح ان کا دین جاننا و فی الحقیقہ سے شرف ہونا اور رسالت کے جلیل القدر منصب سے سرفراز ہونا اس کی روشن شہادتیں ہیں

(۳)۔ جس کا معاملہ حق کے ساتھ مشق تک پہنچ جاتا ہے اس کے لئے باطل کی بڑی سے بڑی طاقت بھی بیچ اور بے وجود ہو کر رہ جاتی ہے، غور کیجئے: حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کے درمیان مادی طاقت کے پیش نظر کیا نسبت ہے ایک بے چارہ و مجبور اور دوسرا باصدا ہزار قہرمانی کبر و غرور سے معمور مگر جب فرعون نے برسرِ بار حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کہا "إِنِّي لَا ظَنُّكَ يَا مُوسَىٰ مَسْخُورًا" (اے موسیٰ میں بالیقین تجھے جادو مارا سمجھتا ہوں، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی بے دھڑک جواب دیا کہ "لَقَدْ عَلِمْتُمْ خَا أَنزِلْهُ هُوَ لَا إِلَهَ إِلَّا ذُو الشُّعْبُوتِ وَالْأَرْضُ مَبْسُورَةٌ وَإِنِّي لَا ظَنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَغْبُورًا" (تو بلاشبہ جانتا ہے کہ ان آیات کو آسمانوں اور زمینوں کے پروردگار نے صرف بصیرت میں بنا کر نازل کیا ہے اور اے فرعون! میں تجھ کو بلاشبہ ہلاک شدہ سمجھتا ہوں) یعنی خدا تعالیٰ کے ان کھلے کٹنوں کے باوجود نافرمانی کا انجام ہلاکت کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔

(۴) اگر کوئی خدا کا بندہ حق کی نصرت و حمایت کے لئے سرفروشانہ کھڑا ہو جاتا ہے تو خدا دشمنوں اور باطل پرستوں ہی میں سے اس کے معین و مددگار پیدا کر دیتا ہے۔

تمہارے سامنے حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی کی مثال موجود ہے کہ جب فرعون اور ان کے سرداروں نے اس کے قتل کا فیصلہ کر لیا تو ان ہی میں سے ایک مرد حق پیدا ہو گیا جس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جانب سے پوری مدافعت کی، اس طرح قبلی کے قتل کے بعد جب ان کے قتل کا فیصلہ کیا گیا تو ایک باخدا قبلی نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس کی اطلاع کی اور ان کو مصر سے نکل جانے کا نیک مشورہ دیا جو آگے چل کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کی عظیم کامرانیوں کا باعث بنا۔

(۵) اگر ایک بار بھی کوئی لذت ایمانی سے لطف اندوز ہو جائے اور صدقہ دلی سے اس کو قبول کر لے تو یہ نشہ اس کو ایسا مست بنا دیتا ہے کہ اس کے ہر ریشہ جان سے وہی صدائے حق نکلنے لگتی ہے، کیا یہ عجیب نہیں کہ جو "ساحز" چند منٹ پہلے فرعون کی زبردست طاقت سے مرعوب اور اس کے حکم کی تعمیل کو حرز جان بنائے ہوئے تھے، اور جو اپنے کرشموں کی کامیابیوں پر انعام و اکرام کا معاملہ طے کر رہے تھے وہی چند منٹ کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دست مبارک پر دولت ایمان کے نشے سے سرشار ہو گئے تو فرعون کی سخت سے سخت دھمکیوں اور اور جارحانہ عذاب و عقاب کو ایک کھیل سے زیادہ نہ سمجھتے ہوئے بے باکانہ انداز میں یہ کہتے ہوئے نظر آتے ہیں "قَالُوا لَنْ نُؤْتِيكَ عَلَىٰ مَا نَبَأْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَافْضِلْ مَا آتَيْتَ لَنَا مِنْ خَيْرِ فَضْلِكَ هَلْهُوَ الْخَيْرُ مِنَ الدُّنْيَا" (انہوں نے کہا کہ ہم کسی یہ

نہیں کر سکتے کہ جو روشن دلیلیں ہمارے سامنے آگئیں ہیں اور جس خدا نے ہمیں پیدا کیا ہے اس سے منہ موڑ کر تیرا حکم مان لیں تو جو فیصلہ کر چکا ہے اس کو گرتا زرتوزیادہ سے زیادہ جو کر سکتا ہے وہ یہی ہے کہ دنیا کی اس زندگی کا فیصلہ کر دے)

(۶) صبر کا پھل ہمیشہ میٹھا ہوتا ہے خواہ اس پھل کے حاصل ہونے میں کتنی ہی تاخیر ہو، مگر جب بھی وہ پھل لگے گا میٹھا ہی ہوگا، بنی اسرائیل مصر میں کتنے عرصے تک بیچارگی، غلامی اور پریشانی میں بسر کرتے رہے، اور نہ اولاد کے قتل اور لڑکیوں کے باندیاں بننے کی ذلت و رسوائی کو برداشت کرتے رہے مگر آخر وہ وقت آئی گیا جبکہ ان کو صبر کا میٹھا پھل حاصل ہوا اور فرعون کی تباہی اور ان کی باعزت و ستکاری نے ان کے لئے ہر قسم کی کامرانیوں کی راہیں کھول دیں "وَفُتِحَتْ لَّيْلِمَا رَبِّكَ الْحُسْنٰى عَلٰى بَنِي إِسْرَآئِيلَ بِمَا صَبَرُوا" اور بنی اسرائیل پر تیرے رب کا کلمہ نیک پورا ہو رہا ہے بسبب اس بات کے کہ انہوں نے صبر سے کام لیا۔

(۷) غلامی اور محکومانہ زندگی کا سب سے بڑا اثر یہ ہوتا ہے کہ امت و عزم کی روح پست ہو کر رہ جاتی ہے اور انسان اس ناپاک زندگی کے ذلت آمیز امن و سکون کو غنت سمجھے اور فقر و محنتوں کو سب سے بڑی غفلت تصور کرنے لگتا ہے، اور جب جدید زندگی سے پریشان و حیران نظر آتا ہے، اس کی زندہ شہادت بھی بنی اسرائیل کی زندگی کا وہ نقشہ ہے جس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے آیات و معجزات دکھائے، عزم و ہمت کی تقویت کرنے اور خدا کے وعدہ کامرانی کو یاد کرانے کے باوجود ان میں زندگی اور پامردی کے آثار نظر نہیں آتے اور وہ قدم قدم پر شکوہ اور حیرانیوں کا مظاہرہ کرتے نظر آتے ہیں۔

ارض مقدس میں داخلہ اور وعدہ نصرت کے باوجود بت پرست و دشمنوں کے مقابلہ سے انکار کرتے وقت جو ہی تاریخی جملے انہوں نے کہے وہ اس حقیقت کے لئے شاہد عدل ہیں۔ "فَاذْهَبْ اَنْتَ وَرَبِّكَ فَقَاتِلَا اَنَا هَاهَا قَاعِدُونَ" (اے موسیٰ علیہ السلام تو اور تیرا رب دونوں جا کر ان سے لڑو بلاشبہ ہم تو یہاں بیٹھے ہیں)

(۸) وراثت زمین یا وراثت ملک اسی قوم کا حصہ ہیں جو بے سرو سامانی سے ہر اسان نہ ہو کر اور بے ہمتی کا ثبوت نہ دے کر ہر قسم کی مشکلات اور موانع کا مقابلہ کرتی ہیں اور "صبر" اور "خدا کی مدد پر بھروسہ" کرتے ہوئے میدان جدوجہد میں ثابت قدم رہتی ہے۔

(۹) باطل کی طاقت کتنی ہی زبردست اور پراز شوکت و وصولت کیوں نہ ہو انجام کار اس کو نامرادی کا منہ دیکھنا پڑے گا اور آخر انجام میں کامیابی و کامرانی کا سہرا ان ہی کے لئے ہے جو نیکو کار اور باہمت ہیں "وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ"

(۱۰) یہ "عَادَةُ اللَّهِ" ہے کہ جاہر و ظالم قومیں جن قوموں کو حقیر و ذلیل سمجھتی ہیں، ایک دن آتا ہے کہ وہی خدا کی زمین کی وراثت بنتی ہیں اور حکومت و اقتدار کی مالک ہو جاتی ہیں اور ظالم قوموں کا اقتدار خاک میں مل جاتا ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کی مکمل داستان اس کے لئے روشن ثبوت ہے۔ "وَسُوْرِدَ اَنْ لِّمَنْ عَلٰى الدِّیْنِ اسْتَضْعَفُوْا فِی الْاَرْضِ وَنَجَّلَهُمْ اَنْمَۃً وَنَجَّلَهُمُ الْوَارِثِیْنَ وَنَمَكْنُ لَهُمُ الْاَرْضَ وَلِنُرِیْ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوْا یَحْذَرُوْنَ"

(۱۱) ہمیشہ دعوت حق کی مخالفت طاقت و حکومت اور دولت و ثروت میں سرشار جماعتوں کی جانب سے ہوئی اور ہمیشہ ہی انہوں نے حق کے مقابلہ میں شکست اٹھائی اور ناکام و نامراد رہے، اس کے ثبوت کیلئے نہ صرف حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ تھا شاہد ہے بلکہ تمام انبیاء علیہ السلام کی دعوت حق اور اس کی مخالف طاقتوں کی مخالفت کا انجام اس حقیقت کے لئے تاریخی شاہد ہیں۔

(۱۲) جو ہستی یا جو جماعت دیدہ و دانستہ حق کو ناحق جانتے ہوئے بھی سرکشی کرے، اور خدا کی دی ہوئی نشانیوں کی منکر و نافرمان بنے تو اس کیلئے خدا کا قانون یہ ہے کہ وہ ان سے قبول حق کی استعداد افکار دیتا ہے کیونکہ یہ ان کی پیہم سرکشی کا قدرتی ثمرہ ہے "مَسَاصِرْفِ عَنِ اِیَّاتِی الْمَذِیْنِ یَتَكْبَرُوْنَ فِی الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ" (غتریب میں اپنی نشانیوں سے ان کی نگاہیں پھیر دوں گا، جو ناحق خدا کی زمین میں سرکشی کرتے ہیں)، اس آیت اور اس قسم کی دوسری آیات کا یہی مطلب ہے جو سطور بالا میں ذکر کیا گیا ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ خدا نے

قتلے کسی کو بے عقل اور گمراہی پر مجبور کرتا ہے۔

(۱۳) یہ بہت بڑی گمراہی ہے کہ انسان کو جب حق کی بدولت کامیابی و کامرانی حاصل ہو جائے تو خدا کے شکر و سپاس اور عبودیت و دنیا ز کی جگہ ظالمین حق کی طرح غافل ہو جائے افسوس کہ بنی اسرائیل کی داستان کا وہ حصہ ”جو فرعون سے نجات پا کر بحرِ قلزم عبور کرنے سے شروع ہوتا ہے“ اس گمراہی سے معمور ہے۔

(۱۴) دین کے بارے میں ایک بہت بڑی گمراہی یہ ہے کہ ”انسان“ صداقت و سچائی کے ساتھ اس پر عمل نہ کرتا ہو بلکہ نفس کی خواہش کے مطابق اس میں حیلہ سازی کر کے اس سے خود کو بچانے کی کوشش کرتا ہو یہود نے سبت کے تعظیم کی خلاف ورزی میں لپی کیا، وہ سبت شروع ہونے سے پہلے رات میں سمندر کے کنارے گڑھے کھود لیے اور صبح کو سبت کے دن چھلیاں پانی کے بہاؤ سے اس میں آ جائیں تھیں اور پھر شام کو ان کو اٹھا لاتے اور کہتے ہم نے سبت کی کوئی توہین نہیں کی مگر خدا کے عذاب نے ان کو تلوام یا کدین میں حیلہ سازی کی کس قدر خوفناک جرم ہے۔

(۱۵) کوئی حق کو قبول کرے یا نہ کرے حق کے داعی کا فرض ہے کہ وہ موقعِ حق سے باز نہ رہے چنانچہ سبت کی بے حرمتی پر ان ہی میں سے بعض اہل حق نے ان کو کھنچا تو بعض اہل حق نے یہ کہا کہ یہ ماننے والے نہیں ہیں ان کا سمجھنا ہے کہ بارے مگر پتہ کار دعویٰ ان حق نے جواب دیا ”معلوٰۃ الی ربکم ولعلہم یتقون“ (قیامت میں خدا کے سامنے ہم معذرت تو کر سکیں گے کہ ہم حق کی تبلیغ برابر ادا کرتے رہے اور ہم کو نفیب کا کیا علم، کیا عیب ہے کہ یہ پرہیزگار بن جائیں۔؟)

(۱۶) کسی قوم پر چار بدو ظالم حکمران کا مسلط ہونا اس حکمران کی عند اللہ مقبولیت و سرفرازی کی دلیل نہیں ہے بلکہ وہ خدا کا ایک عذاب ہے جو حکومتِ قوم کی بد عملیوں کی پاداشِ عمل کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے مگر حکومتِ قوم کی ذہنیت پر جا بر عاقبت کا اس قدر غلبہ چھٹا جاتا ہے کہ وہ اس کی قہر نامیت کو ظالم حکمران پر خدا کی رحمت اور اس کے اعمال کا انعام سمجھنے لگتی ہے چنانچہ فرعون اور بنی اسرائیل کی تاریخ کا وہ حصہ جس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کو فرعون کو سے نجات دلانے کیلئے ان کو ابھارا اور انہوں نے قدم قدم پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اپنی شکایتیں اور مصر میں غلامانہ خوشحال زندگی بسر کرنے کی دوبارہ تمناؤں کا اظہار کیا اس کیلئے شاہدِ عدل ہے قرآن عزیز نے اس حقیقت کو اس معجزانہ انداز میں بیان کیا ہے ”واذ تاذن ربکم لیبعضن علیہم الی یوم القیامۃ من یسومہم سوء العذاب“ (اور جب ایسا ہوا کہ تیرے پروردگار نے اعلان کر دیا تھا (اگر بنی اسرائیل بد عملی اور سرکشی سے باز نہ آئے تو) وہ قیامت کے دن تک ان پر ایسے لوگوں کو مسلط کرے گا جو انہیں ذلیل کرنے والے عذاب میں مبتلا کر دیں گے)

(۱۷)۔ جب فرعون اور اس کی قوم کی سرکشی حد سے تجاوز کر گئی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خدا تعالیٰ سے دعا کی: خدا! اب ان بد کرداروں کو اس کی سرکشی اور بد عملی کی سزا دے کہ یہ کسی طرح راہِ راست پر نہیں آتے مگر جب بھی حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا کی استجاب کا وقت آتا اور خدا کے عذاب کی علامتیں شروع ہوتیں تب فوراً فرعون اور اس کی قوم حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہتی اگر اس مرتبہ یہ عذاب ہم پر دفع ہو گیا تو ہم ضرور تیری بات مان لیں گے اور جب وہ دفع ہو جاتا تو پھر بدستور قرد اور سرکشی کرنے لگتے اس طرح ایک عرصہ تک ان کو مہلت ملتی رہی اور جب کسی طرح کج روی سے باز نہ آئے تو آخر کار عذاب الہی نے اپکا ان کو لیا اور ہمیشہ کے لیے ان کو نیست و نابود کر دیا اسی طرح سبت کی بے حرمتی کرنے والوں کو مہلت ملتی رہی مگر جب وہ کسی طرح باز نہ آئے تو خدا کے عذاب نے ان کا خاتمہ کر دیا۔

یہ اور ام، ضیاع کے اسی قسم کے دوسرے واقعات اس امر کی دلیل ہیں کہ جب کوئی قوم یا جماعت بد کرداری اور سرکشی میں مبتلا ہوتی ہے تو خدا کا قانون یہ ہے کہ ان کو فوری گرفت میں نہیں لیا جاتا ہے بلکہ بتدریج مہلت ملتی رہتی ہے کہ اب باز آ جائے اب سمجھ میں آ جائے اور اصلاح حال کر لے لیکن جب وہ آمادۂ اصلاح نہیں ہوتی اور ان کی سرکشی و بد عملی ایک خاص حد تک پہنچ جاتی ہے تو پھر خدا کی گرفت کا سخت پنجہ

ان کو پکارتا ہے اور بے یار و مددگار رہتا کھاٹا اتر جاتے ہیں

(۱۸)۔ ”کسی ہستی کے لیے بھی وہ نبی یا رسول ہی کیوں نہ ہو“ یہ مناسب نہیں کہ وہ یہ دعویٰ کرے کہ مجھ سے بڑا عالم کائنات میں کوئی نہیں بلکہ اس کو خدا کے علم کے سپرد کر دینا بہتر ہے کیونکہ فوق کل ذی علم عظیم اس کا ارشاد عالی ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے طویل القدر رسول و پیغمبر اور جامع صفات و کمالات ہونے کے بعد جب یہ فرمایا کہ میں سب سے بڑا عالم ہوں تو خدا نے ان کو تنبیہ کی اور خضر علیہ السلام سے ملاقات کر کے یہ بتلایا کہ ان صفات کمال کے باوجود علم الہی کے اسرار اس قدر بے قایت و بے نہایت ہیں کہ ان میں سے چند امور کو اس نے ایک بزرگ ہستی پر ظاہر کیا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام ان کو بھیجے سے قاصر رہے۔

(۱۹)۔ پیروان ملت اسلامیہ کے لیے ”غلامی“ بہت بڑی سخت اور خدا کا بہت بڑا غضب ہے اور اس پر قانع ہو جانا تو یا عذاب الہی اور لعنت خداوندی پر قناعت کرنے سے مراد فہم ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو دعوت حق دیتے ہوئے پہلا مطالبہ یہ کیا کہ بنی اسرائیل کو اپنی غلامی سے آزاد کر دے تاکہ وہ میرے ساتھ ہو کر آزادانہ تو حید الہی کے پرستار رہ سکیں اور ان کی مذہبی زندگی کے کسی شعبہ میں بھی جابرانہ اور کافرانہ اقتدار حائل نہ رہ سکے۔ وقال موسى يغفرعون انى رسول من رب العالمين ، حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق لقد جنتكم ببينة من ربكم فارسل معي بنى اسرائيل . (اعراف) (اور موسیٰ نے کہا: اے فرعون! میں جہانوں کے پروردگار کا بھیجا ہوا ہوں میرے لئے کسی طرح زیبا نہیں کہ اللہ پر حق اور حق کے علاوہ کچھ اور کہوں بلاشبہ میں تمہارے لئے تمہارے پروردگار کے پاس سے دلیل اور شاہد لایا ہوں پس تو میرے ساتھ بنی اسرائیل کو بھیج دے۔ ”قاتیہ فرعون فقولا اننا رسول رب العالمین ان ارسل مستحبنا اسرائیل۔ (شعراء) (پس تم دونوں فرعون کے پاس جاؤ اور کہو کہ: ... ہم بلاشبہ جہانوں کے پروردگار کے پیغمبر اور اپنی جہاں سے یہ پیغام لے کر آئے ہیں کہ تو بنی اسرائیل کو ہمارے ساتھ بھیج دے اور غلامی سے ان کو چھٹکارا دے۔

سورہ شعراء کی یہ آیت تو اس مسئلہ کی اہمیت کو اس درجہ فریق ظاہر کر رہی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے طویل القدر اور اولوالعزم پیغمبر کی بعثت کی غرض و دعایت ہی یہ تھی کہ انبیاء عظیم السلام کے مشہور خاتون ازہ بنی اسرائیل کو فرعون کے جابرانہ اور کافرانہ اقتدار کی غلامی سے آزاد کرائیں اور نجات دلائیں۔

نیز سورہ اعراف کی آیات کو اگر غائر نظر مطالعہ کی جائے تو وہاں بھی یہی حقیقت نمایاں ہے اس لئے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام فرعون کے دربار میں اول اپنی رسالت کا اعلان کرتے ہیں اور پھر خدا کی جانب سے رشد و ہدایت کی دعوت دیتے اور آیات نبیات کی جانب مبدل کر اتے ہوئے اپنی بعثت کا مال اور نتیجہ یہی بیان فرماتے ہیں ”فارسل معی بنی اسرائیل“ پس بنی اسرائیل کو (اپنی غلامی سے نجات دے کر) میرے ساتھ کر دے۔

پھر یہ بات بھی توجہ کے لائق ہے کہ دعوائے نبوت و رسالت کے بعد اگرچہ عرصہ دراز تک حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قیام مصر میں رہا تاہم بنی اسرائیل پر اس وقت تک قانون ہدایت (تورات) نہیں اترا جب ان کو فرعون کی غلامی سے نجات نہیں مل گئی اور وہ ظالمانہ اقتدار کے پنجہ استبداد سے نجات پا کر ارض مقدس کی طرف واپس نہیں گئے۔ لہذا عبرت و اولی الا بصار۔

باب التسترفی الغسل عند الناس

(لوگوں میں نہاتے وقت پردہ کرنا)

(۲۷۳) حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن ابی النضر مولى عمر ابن عبد الله ان ابامره مولى ام هانئ بنت ابی طالب اخبره انه سمع ام هانئ بنت ابی طالب تقول ذهبت الى رسول الله صلى عليه وسلم عام الفتح فوجدته يغتسل و فاطمة تستره فقال من هذه فقلت انا ام هانئ.

(۲۷۴) حدثنا عبدان قال اخبرنا عبد الله قال اخبرنا سفيان عن الاعمش عن سالم بن ابی الجعد عن كريب عن ابن عباس عن ميمونة قالت سترت النبي صلى عليه وسلم وهو يغتسل من الحنابة فغسل يديه ثم صب بيمينه على شماله فغسل فرجه وما اصابه ثم مسح بيده على الحائط او الارض ثم توضا وضوءه للصلوة غير رجليه ثم افاض على جسده الماء ثم نضح فغسل قدميه تابعه ابو عوفان و ابن فضيل في السنو.

ترجمہ ۲۷۳: ام ہانی بنت ابی طالب کے موالی ابومرہ نے بتایا کہ انہوں نے ام ہانی بنت ابی طالب کو یہ کہتے سنا کہ میں حج مکہ کے دن رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی تو میں نے دیکھا کہ آپ غسل کر رہے ہیں اور فاطمہ نے پردہ کر رکھا ہے حضور ﷺ نے پوچھا یہ کون ہے میں نے عرض کی کہ میں ام ہانی ہوں۔

ترجمہ ۲۷۴: حضرت ميمونةؓ نے فرمایا کہ میں نے جب نبی کریم ﷺ غسل جنابت کر رہے تھے آپ کا پردہ کیا تھا تو آپ نے اپنے ہاتھ دھوئے پھر دانے ہاتھ سے بائیں پر پانی بہایا اور شرم گاہ دھوئی اور جو کچھ اس میں لگ گیا تھا اسے دھویا پھر ہاتھ کو زمین پر یادوار پر رگڑ کر دھویا پھر نازکی طرح وضو کیا پوس کے علاوہ اپنے بدن پر پانی بہایا اور اس جگہ سے ہٹ کر دونوں قدموں کو دھویا اس حدیث کی متابعت ابو عوانہ اور ابن فضیل نے ستر کے ذکر کے ساتھ کی ہے۔

تشریح: باب سابق میں امام بخاری نے الگ اور تفصیل کرنے کا حکم بتلایا تھا یہاں دوسروں کے باب میں دوسروں کی موجودگی میں غسل کا شرعی طریقہ بتلایا کہ ایسے وقت تسنن ضروری ہے یہی تشریح حافظ ابن حجر اور محقق عینی وغیرہ نے بھی کی ہے اور یہی وجہ ہے کہ نہایت بھی دونوں پایوں کی ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا مقتدا امام بخاری یہ ہے کہ دوسروں کی موجودگی میں غسل کرنا ہوتا آزار پردہ کر کے غسل کر سکتا ہے غرض تسنن تو فضا میں بھی مطلوب ہے اگرچہ کپڑے یا کم از کم خطی سے ہوا اور اگر وہاں کسی کے گزرنے کا خطرہ نہ وہ تو ایسا نہ کرنے میں بھی حرج نہیں ہے اسی طرح حمام و غسل خانہ میں بھی نیچے ہو کر غسل کرنا درست ہے۔

حضرت شیخ الحدیث کی توجیہ

آپ نے (الامع الدراری ۱۱۱۱) میں والا وجہ عند هذا العبد الضعيف الخ سے بتلایا کہ اس ترجمہ ثانیہ کی غرض ایجاب تسنن عند الناس نہیں ہے کیونکہ وہ تو معروف بات تھی اس کو ثابت کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ وہ غسل کے ساتھ مخصوص تھی لہذا وجہ یہ ہے کہ امام بخاری بدن کے اعلیٰ حصہ کے تسنن کی فضیلت بتلانا چاہتے ہیں یعنی دوسروں کی موجودگی میں غسل ازار کے ساتھ تو ہونا ہی چاہیے ساتھ ہی اعلیٰ حصہ جسم کو مستور کرنا مزید فضیلت ہے جس پر روایات باب دلالت کر رہی ہیں کہ بدن میں مطلق ستر کا لفظ ہے یعنی حضور انور ﷺ کے پورے جسم مبارک کو دوسروں سے پردہ میں کیا گیا لیکن یہ توجیہ اس لیے ضعیف ہے کہ جس طرح پورے جسم مبارک کا تسنن محتمل ہے بے لطف کا بھی محتمل ہے دوسری

دلوں باب کا مقابلہ اسی کو متعین ہے کہ پہلے تنہا غسل کرنا مہربان کا جواز بتلایا تو دوسروں میں اوروں کی موجودگی کے وقت تسبیح بتلایا گیا اور اگر وہ پہلے باب کے اندر ضمناً ثابت ہو گیا تھا تو بیان واجب کیلئے دوسرا باب لانا زیادہ مناسب ہے۔ بہ نسبت اس کے کہ امر واجب کو تو ضمناً مان لیا جائے اور مستقل باب کو صرف بیان امر مستحب کے لیے متعین کیا جائے اور عائشاؓ اسی لیے شارحین میں سے کسی نے یہ نکتہ پتہ نہیں کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

فائدہ جلیلہ: محقق عینی نے لکھا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ غسل کے وقت لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ ہونا واجب ہے لہذا جس طرح ایک شخص اپنے قابل ستر جسم کو دوسروں پر بے ضرورت ظاہر نہیں کر سکتا اسی طرح دوسروں کو بھی جو بڑ نہیں کہہ کسی کے قابل ستر جسم کو بے ضرورت دیکھیں۔ اسی لیے ابن بطلان نے ائمہ کے فتویٰ کا اس مسئلہ پر اتفاق کیا ہے کہ جو شخص حمام میں بغیر تہہ کے داخل ہوگا اس کی شہادت قبول نہ ہو گی اور یہی قول امام ابوحنیفہؒ۔ آپ کے اصحاب۔ امام مالک، ثوری و امام شافعی کا ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر تہہ اتار کر حوض میں اترا اور اترنے کے وقت جسم کا قابل ستر حصہ کھل گیا تو امام شافعی و مالک کی اس شہادت کو بھی ساقط کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ و ثوری نہیں کرتے اور اتنی بات میں اس کو معذور قرار دیتے ہیں کہ اتنی زیادہ احتیاط دشوار ہے پھر اس امر پر بھی اجماع ہے کہ مرد اپنی بیوی کا اور بیوی اپنے شوہر کا قابل ستر جسم بھی دیکھ سکتے ہیں۔ علامہ نوویؒ نے حدیث الباب سے یہ مسئلہ بھی نکالا کہ ایک شخص اپنی محارم عورتوں کے سامنے غسل کر سکتا ہے بشرطیکہ ان کے اور اس کے درمیان پکڑے وغیرہ پرودہ حائل ہو (عمدہ ۵۳-۳)

باب اذا احتملت المرأة

(جب عورت کو احتملام ہو)

(۲۷۵) حدثنا عبد الله بن يوسف قال اخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن ابيه عن زينب بنت ابي سلمة عن ام سلمة ام المؤمنين انها قالت جئت ام سليم امرأة ابي طلحة الى رسول الله صلى عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان الله لا يستحي من الحق هل على المرأة من غسل اذا هي احتملت فقال رسول الله ﷺ نعم اذا رأت الماء .

ترجمہ: حضرت ام المؤمنین ام سلمہؓ نے فرمایا کہ ام سلیم ابوطحی کی بیوی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور کہا کہ اللہ تعالیٰ حق بات سے جان نہیں کرتا۔ کیا عورت پر بھی جبکہ اسے احتملام ہو غسل واجب ہو جاتا ہے؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہاں اگر پانی دیکھے۔

تشریح: حدیث الباب سے یہ بتلانا ہے کہ مرد کی طرح عورت کو بھی احتملام ہوتا ہے یعنی بجالا خواب جماع کی حالت دیکھتا اور اس صورت میں اگر بیداری کے بعد پکڑے پر مٹی کا اثر معلوم ہو تو غسل واجب ہو جاتا ہے، یہ واقعہ مختلف طرق و متون کے ساتھ نقل ہوا ہے جن کی تفصیل فتح الباری اور اس سے زیادہ عمدہ القاری میں مذکور ہے

علامہ ابن عبد البر نے فرمایا اسے معلوم ہوا کہ سب عورتوں کو احتملام نہیں ہوتا اور اسی لیے حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ نے اس کو اوپر اور عجیب سا سمجھا تھا اور پھر یہ کہ بعض مردوں کو بھی احتملام نہیں ہوتا تو عورتوں میں اس کا کم یا نادر ہونا قرین عقل بھی ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے انکار و استعجاب کو ان کی مہتر سنی پر بھی محمول کیا گیا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ وہ حضور اکرم ﷺ کے ساتھ رہتی تھیں اور آپ ہی کے پاس ان کو زمانہ حیض آتا تھا۔ یعنی حضور ﷺ سے قبل وفات ان کو کوئی طویل مفارقت پیش نہیں آئی اسی وجہ سے آپ کی زندگی میں وہ احتملام سے واقف نہ ہوئی ہوں گی کیونکہ اس کو اکثر عورتیں اور مرد بھی جب ہی جانتے ہیں کہ وہ ایک ساتھ رہنے کے بعد کسی طویل مدت کے لیے جدا ہوں لیکن پہلی توجہ زیادہ اس وجہ سے ہے اس لیے کہ حضرت ام سلمہؓ سے بھی انکار و استعجاب منقول ہے جبکہ وہ بڑی عمر کی تھیں اور اپنے

پہلے شوہر سے بعد وفات جدار ہیں۔ پھر انہوں نے اس کو جاننے کے باوجود حضرت عائشہؓ کی طرح کیسے انکار کیا؟ اس سے یہی بات منع ہوتی ہے کہ بعض عورتوں کو بغیر حالت بیداری کے جماع کے انزال ہوتا ہی نہیں (عمدۃ القاری ۲: ۵۷)

محقق یعنی اور حافظہ ان حجرے لکھا کہ اس حدیث سے اس خیال کا بھی رد ہوتا گیا کہ مہاء مروءۃ کا خروج و بروز ہوتا ہی نہیں اور یہ کہ اس کے انزال کو صرف اس کی شوہر سے ہی معلوم کیا جاسکتا ہے لہذا ذرا عداوت المہاء سے مراد اذاعت علمت بہ ہے یعنی رویت بمعنی علم ہے یہ خیال درست نہیں کیونکہ کلام کو غاہر ہی پر محمول کرنا زیادہ صحیح و صواب ہے (فتح الباری ۱: ۲۶۹-۱۰) و عمدہ ۵۷: ۱۵

بحث و نظر: احتلام کے بارے میں مرد و عورت کی مساوات کا حکم تو اوپر واضح ہو چکا ہے کہ حالت نوم میں یہ صورت انزال دونوں پر غسل واجب ہو جاتا ہے اسی طرح یہ حکم بھی یکساں ہے کہ بصورت عدم انزال دونوں پر واجب نہ ہوگا خواہ وہ خواب کے اندر کچھ بھی نہ دیکھیں۔ البتہ خنیفہ کے یہاں ایک روایت غیر اصول سے یہ بھی نقل ہوئی ہے کہ اگر عورت احتلام والے خواب کو یاد رکھے اور انزال اور تلقؤ کو بھی تو اس پر غسل واجب ہے مگر چہ پکڑے وغیرہ پر کوئی اثر مبنی وغیرہ کا نہ دیکھے اس روایت کا حوالہ انوار المحمود ۱۰: ۱۰۲ میں ہے اور بدائع ۳۶: ۱ میں ہے کہ ابن رحمہ نے اپنی نوادر میں ذکر کیا جب مرد کو احتلام ہو اور اس کے اطمینان سے پانی کا رج نہ ہو تو اس پر غسل نہیں ہے لیکن اگر عورت جو احتلام ہو اور پانی ظاہر فرج تک نہ خارج ہو تب بھی اس پر غسل واجب ہے کیونکہ ممکن ہے کہ پانی وہاں تک آچکا ہو اور نکل نہ سکا ہو جس طرح غیر متقون مرد کے لیے مسئلہ ہے کہ پانی تلف تک آجائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے۔

تفصیل مذاہب مع تنقیح

امام ترمذی نے سبب یستیقظ و یسوی بسلا و لایلا کو احتلاما میں حدیث حضرت عائشہؓ نقل کی ہے کہ جنس تری دیکھے اور احتلام یا نہ ہو تو غسل کرے اور جس کو احتلام تو یاد ہو اور تری نہ دیکھے اس پر غسل نہیں حضرت ام سلمہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ اگر عورت ایسا دیکھے تو اس پر بھی غسل ہے؟ ارشاد فرمایا ہاں اس پر بھی ہے کیونکہ عورتیں تو مردوں ہی کی طرح ہیں اس کے بعد امام ترمذی نے لکھا کہ یہی قول بہت سے اہل علم و صحابہ و تابعین کا ہے کہ بیداری پر اگر تری دیکھی جائے تو غسل کرنا چاہیے اور یہی مذہب سفیان و احمد کا ہے اور بعض اہل علم و تابعین کا یہ ہے کہ غسل صرف اس وقت واجب ہوگا کہ وہ تری تلفہ (مٹی) کی ہو یہ مذہب امام شافعی و احنوف کا ہے اور اگر احتلام ہو لیکن تری نہ دیکھی جائے تو اس پر عام اہل علم کے نزدیک غسل نہیں ہے۔

عمدۃ القاری ۵۶: ۱ میں اس طرح ہے ابن المہذب نے کہا کہ مقتدر اہل علم کا اس امر پر اتفاق ہے کہ ایک شخص کو اگر احتلام ہو اور تری نہ دیکھے تو اس پر غسل نہیں ہے، البتہ اس صورت میں اختلاف ہوا کہ تری کا اثر تو دیکھے مگر احتلام یا نہ ہو اس میں ایک جماعت غسل کی قائل ہے جو یہ ہیں حضرت ابن عباسؓ، عطاء شعی، سعید بن جبیرؓ، و نخی اور امام احمد نے فرمایا کہ مجھے بھی غسل ہی پسند ہے۔ بجز اس شخص کے جو اندرون جسم کی برودت کا مریض ہو۔ ایوانی نے کہا کہ اگر تری تلفہ کی ہو تو غسل کرے، حسن سے روایت ہے کہ اگر شب میں اس کو بیوی کی طرف میلان ہو تھا اور پھر تری دیکھی ہو تو غسل نہیں ہے ورنہ غسل کرے گا۔ ان کے علاوہ ایک تیسرا قول بھی ہے کہ جب تک اس تری پر مہاء دافقہ کا یقین نہ ہو اس پر غسل نہیں ہے یہ قول عابد و قنود کا ہے امام مالک و شافعی و ابو یوسف نے کہا کہ مہاء دافقہ کا علم ہو تو غسل کرے مگر علامہ خطابی نے کہ ظاہر حدیث الباب سے تو ظن تری دیکھنے کا وجوب معلوم ہوتا ہے خواہ اس امر کا یقین نہ بھی ہو وہ مہاء دافقہ ہے یہ قول ایک جماعت تابعین کا بھی ہے اور اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ جب تک یہ علم نہ ہو کہ وہ تری مہاء دافقہ کی ہے غسل واجب نہیں ہے (عمدہ ۲: ۵۷)

صاحب تحفہ کی رائے: آپ نے لکھا: یہاں حدیث مجرد مٹی کو معتبر ٹھہراتی ہے خواہ اس کے ساتھ دق و شبوت ہو یا نہ ہو اور یہی ظاہر بھی ہے

اور اسی کے قائل امام ابو حنیفہ بھی ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ (تحفۃ الاحوذی ۱۱۳-۱)

صاحب بدائع کی تحقیق: آپ نے لکھا کہ اگر بیداری کے بعد رات ہی رات یا کبڑے پر تری کا اثر پر صورت نہ دی دیکھا اور احتلام یا نہ ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہ ہوگا البتہ وہ تری پر صورت مٹی دیکھی مٹی ہو تو سب کے نزدیک غسل ضروری ہوگا کیونکہ وہ بظاہر احتلام ہی کی وجہ سے ہے یہ صورت دہی ہو تب بھی غسل کے واجب نہ ہونے پر یہ سب متفق ہیں کہ وہ بول غلط کی قسم ہے (بدائع ۱۳۷)

یعنی کی تحقیق: علامہ محقق یعنی نے رحمہ اللہ قائل شرح کنز الدقائق میں لکھا: اگر تری دیکھے اور احتلام یا نہ ہو تو امام اعظم امام محمد کے نزدیک غسل واجب ہے امام ابو یوسف اور اکثر ملاح کے نزدیک نہیں (رمح ۶)

ملا علی قاری کی تحقیق: علامہ محدث ملا علی قاری نے لکھا کہ اگر تری دیکھے اور احتلام یا نہ ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس پر غسل واجب نہیں ہے (شرح نقایہ ۱۵۱)

ادھر کی تفصیل سے یہ بات منع ہوئی کہ مطلق تری (مٹی دہی کی) کو دیکھنے کی صورت میں وجوب غسل کا قول اکثر میں سے صرف امام صاحب و امام محمد کا ہے اور امام احمد بھی صرف انتخاب کے قائل ہیں جس کو صاحب مدد سے ختم کر دیتے ہیں اور امام ابو یوسف و اکثر ملاح وجوب غسل کے لیے سبلی ماہ دافع یا ہللی مٹی کی قید لگاتے ہیں۔

علامہ ابراہیم نخعی کا مذہب

آپ کی طرف یہ بات منسوب ہوئی کہ عورت پر خروج مٹی کی وجہ سے غسل نہیں ہے بعض حضرات نے اس کو آپ کے علم و فضل پر نظر کرتے ہوئے آپ کی طرف اس قول کی نسبت کو محض سمجھا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ اس کی صحت تو غیر مشتبہ ہے کہ محدث ابن ابی شیبہ ایسے ثقہ نے اس کی نقل کی ہے اس لیے اس کو دو جو ولد سوا النزال مع عدم خروج النساء فی الفرج الظاهر پر محمول کیا ہے جو حنفی کی ظاہری روایت کے موافق ہے اور اس کے تاویل کے بعد خروج مٹی کی صورت میں مرد و عورت پر وجوب غسل کا مسئلہ اجماعی بن جاتا ہے

امام محمد کا مذہب: ادھر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ آپ امام اعظم کے ساتھ ہیں اور یہی بات آپ کی کتاب لا حارثہا الصواعق تروی فی العنایہ ما یروی الوجہ سے بھی ثابت ہوتی ہے جس میں حدیث ام سلمہ روایت کر کے آپ نے لکھا کہ اسی کو ہم اختیار کرتے ہیں اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے (کتاب لا حارثہ ۹۸ مطبوعہ مجلس علمی ذابیل کراچی) اور اس حدیث کو آپ نے اپنی سند میں بھی روایت کیا ہے جیسا کہ جامع السانید ۳۶۶-۱ میں ہے بلکہ حسب تصریح المعراج آپ کے یہاں اس مسئلہ میں ظاہر الروایت سے بھی زیادہ شدت موجود ہے درالختار ۱۵۲-۱ میں بحر سے بحوالہ المعراج نقل ہوا کہ اگر عورت کو احتلام ہو اور پانی ظاہر فرج تک بھی نہ خارج ہو تب بھی امام محمد کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے حالانکہ ظاہر الروایۃ میں ایسی حالت میں غسل کا وجوب نہیں ہے، کیونکہ فرج ظاہر تک اس کا خروج شرط وجوب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے (محارف السنن ۱۰۵۳)

علی کا زوالہ: یہاں یا مرقا قائل ذکر ہے کہ اگر تری ہڈی اور فیض الباری میں ایسی عبارت درج ہوگئی ہے کہ اس سے امام محمد کا مذہب مسلک صحیح طور پر متعین کرنے میں غلطی ہو سکتی ہے لہذا اس کو ضبط و نقل کی غلطی سمجھنا چاہیے جیسا کہ اس کی طرف محترم علامہ بخاری دام ظلہ رحمہ نے بھی اشارہ کیا ہے۔

حدیثی افادہ: محقق یعنی نے حدیث الباب کے متعدد و مختلف طرق روایت کی تفصیل کی ہے اور ہر مختلف الفاظ و متون حدیث کو بھی ذکر کیا ہے اور چونکہ بعض احادیث سے حضرت عائشہ کا بیان کردہ قصہ معلوم ہوتا ہے بعض سے حضرت ام سلمہ کا اس لیے اس کی تحقیق اس طرح ذکر کی ہے: قاضی میاض نے کہا کہ اصل قصہ حضرت ام سلمہ کا ہے حضرت عائشہ کا نہیں ہے علامہ ابن عبد البر نے محدث دہلوی سے ردوں کی تصحیح نقل کی ہے امام ابو داؤد نے روایت زہری عن عائشہ کی تصویق بتلائی علامہ نووی نے احتمال ذکر کیا کہ ردوں ہی نے ام سلمہ پر تکبر کی ہوگی حافظ

نے اسکو جمع حسن کہا ہے امام مسلم نے چونکہ اس قصہ کو حضرت انس سے بھی نقل کیا ہے اس لئے ممکن ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو امام مسلم لیا ہو یا کہا جائے کہ یہ قصہ حضرت انس ام سلمہ اور حضرت عائشہؓ کی موجودگی میں پیش آیا ہو، (ذکرہ فی شرح المہذب کما فی النسخ)

اس کے بعد حافظ نے یہ بھی لکھا کہ بظاہر حضرت انس اصل قصہ کے وقت موجود تھے بلکہ انہوں نے اپنی والدہ ام سلمہ سے اس قصہ کو لیا ہے جیسا کہ اس کی طرف مسلم کی حدیث انس اشارہ بھی کر رہی ہے جس طرح امام احمد نے اسی قصہ کو حدیث ابن عمر سے بھی روایت کیا ہے اور بظاہر حضرت ابن عمر نے بھی ام سلمہ وغیرہ سے لیا ہوگا ((عمدة القاری ۵۶: ۲ فتح الباری ۲۶۸-۱))

مسند احمد، مسلم ترمذی شریف کی روایت میں حضرت ام سلمہ کے حضرت ام سلمہ کے لیے یہ الفاظ مروی ہیں فصحت النساء یا ام سلمہ (اے ام سلمہ! تم نے حضور ﷺ سے ایسا سوال کر کے ساری عورتوں کو سوا کر دیا) اسکا مطلب حافظ نے لکھا کہ ایسی باتوں کو (فرط حیا شرم کے باعث مردوں سے چھپانا چاہیے تھا کیونکہ اس سے ان کی مردوں کی طرف غیر معمولی میلان و خواہش ظہور ہوتی ہے تب ہی تو احکام کی نوبت آتی ہے) (فتح الباری ۲۶۸-۱)

فائدہ علمیہ: حضرت ام سلمہ نے بطور استعجاب حضور ﷺ سے عرض کیا تھا وہاں کیونکہ ذلک؟ کیا احکام اور خروج خنی عورتوں کو بھی ہو سکتا ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا نعم! فمن ان يكون الشبه ان ماء الرجل غليظ البيض وماء المرأة رقيق اصفر فمن ايهما علا او سبق يكون منه الشبه (مسلم) ہاں! ایسا ہوتا ہے ورنہ بچہ ماں میں ماں کی مشابہت کیسے آتی؟ مرد کا پانی گاڑ حاسفید اور اور عورت کا رقیق زرد ہوتا ہے اور دونوں میں جس کا اوپر ہو جائے اسی کی مشابہت زیادہ آتی ہے

حضرت علامہ مثنیٰ نے لکھا: علامہ مثنیٰ نے فرمایا کہ حضور ﷺ کا یہ ارشاد مرد کی طرح عورت کے لیے مثنیٰ ہونے پر دلیل ہے اور اس پر بھی کہ بچہ دونوں کے نطفہ سے پیدا ہوتا ہے کیونکہ اگر صرف مرد کے نطفہ سے ہوتا تو عورت کی مشابہت اس میں نہ آتی۔ مرقاۃ میں دوسرے حضرات سے دوسرے طریقہ پر استدلال ذکر ہوا ہے اور علامہ نووی نے کہا کہ جب عورت کے لیے مثنیٰ کا وجود ثبوت ہے تو اسکا انزال و خروج بھی ممکن ہے اگرچہ وہ نادر ہے (فتح الملبم ۳۶۶-۱)

حافظ نے یہ بھی توضیح کی کہ سبقت علامت تذکیر و تانیث ہے اور علومات شبہ ہیں فتح الملبم ۳۶۷-۱)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اطباء عورت میں وجود جنی کے بارے میں مختلف ہیں تاہم وہ اس امر پر متفق ہیں اس میں مطلق و حمل کی صلاحیت رکھنے والا پانی ضرور موجود ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب عرق الجنب وان المسلم لا ینجس

(جنینی کا پسینہ اور مسلمان نجس نہیں ہوتا)

(۲۷۶) حدثنا علي ابن عبد الله قال حدثنا يحيى قال حدثنا حميد حدثنا بكير بن ابي رافع عن ابي هريره ان النبي صلى الله عليه وسلم لقيه في بعض طريق المدينة وهو جنب فانخلست منه فذهبت فانخلست ثم جاء فقال ابن كنت يا ابا هريره؟ قال كنت جنباً فكهرت أن اجالسك ونا على غير طهارة قال سبحان الله ان المؤمن لا ينجس.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ نے بتلایا کہ مدینہ کے کسی راستے پر نبی کریم ﷺ سے ان کی ملاقات ہوئی اس وقت ابو ہریرہؓ جنابت کی حالت میں تھے کہا اس لئے میں آہستہ سے نظر ہٹا کر چلا گیا اور غسل کر کے واپس آیا تو رسول اللہ ﷺ نے دریافت فرمایا: ابو ہریرہ! کہاں چلے

قرطبی نے کہا کہ امام شافعی کے نزدیک کافر نجس ہے اور ایو بکر بن احمد نے کہا کہ یہودی، پارسی و نصرانی کا پسینہ طاہر ہے، ابن حزم نے کہا کہ مشرکین کا پسینہ نجس ہے، انہوں نے کافر کے نجس اعضاء ہونے کا دعویٰ کیا ہے، جواب یہ ہے کہ کفار نجس الافعال یا نجس الاعتقاد ہیں نجس الاعضاء نہیں ہیں۔ اشکال و جواب: متفق ہیں نے لکھا کہ اگر کہا جائے کہ جب مومن حیاء و عینہ طاہر ہے تو اس کو سرے پر غسل کیوں دیا جاتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہمارے اصحاب حنفیہ کا وجہ غسل میں اختلاف ہے بعض لوگ اس کی وجہ موت کے وقت استرخانہ مفصل کے سبب وجود حدث کو قرار دیتے ہیں نجاست کے سبب سے نہیں، کیونکہ دنی کے لئے یہ خاص شرف و کرامت حاصل ہے کہ وہ موت کی وجہ سے نجس نہیں ہوتا، اگر ایسا ہوتا تو وہ دوسرے حیوانات کی طرح غسل سے بھی پاک نہ ہو سکتا تھا، پھر یہ کہ اگر حدث کی وجہ سے غسل دیا جاتا ہے تو زندگی کی طرح صرف اعضاء وضو کے دھونے پر اکٹھا کیوں نہیں کیا جاتا اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل تو ریضہ حدث کے لئے بھی سارا بدن دھونا تھا مگر جس چیز کی ضرورت روزانہ بار بار ہوتی ہے، اس میں بڑی مشقت تھی، اس لئے تخفیف کر کے اختصار ہوا تھا، اور موت کا حدث چونکہ بار بار نہیں ہوتا، اس لئے اس میں تخفیف حکم کی ضرورت نہ تھی، جس طرح جنابت کیلئے غسل کا حکم ہوا تھا کہ وہ بھی قلیل الوقوع ہے اور اس کے لئے غسل اعضاء اور بعد پر اکٹھا کا تخفیف حکم دینے کی ضرورت نہ ہوئی۔ عراقی حضرات وجوب غسل کا سبب نجاست بالموت کو مانتے ہیں، حدث کے سبب نہیں کیونکہ آدمی میں دم سالے ہے لہذا موت کی وجہ سے دوسرے حیوانات کی طرح نجس ہونا چاہیے، اسی لئے اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر مر جائے تو کنواں نجس ہو جاتا ہے اور کوئی نماز پڑھنے والا اس کی میت کو اٹھائے تو اس کی نماز درست نہ ہوگی حالانکہ اگر وہ نجس نہ ہوتا تو نماز صحیح ہو جاتی، جس طرح کوئی حدث والے (بے وضو) کو اٹھائے تو نماز صحیح رہتی ہے (عمدہ ۶۰ ج ۲)

حافظ ابن حزم کا مذہب: جیسا کہ حافظ کی عبارت میں بعض اہل الظاہر کی طرف اشارہ مگر چکا ہے کہ وہ کافر و مشرک کو نجس اعضاء قرار دیتے ہیں، حافظ ابن حزم اس بارے میں خوش خویش ہیں اور انہوں نے اپنی مجلس میں ۱۲۹۹ھ میں مسئلہ نمبر ۱۱۳۴ اسی پر لکھا ہے، جس میں کفار رجال و نساء کتابی و غیر کتابی سب کے لعاب، پست، دس و غیرہ کو نجس و حرام اور واجب الایعتاب قرار دیا گیا ہے، آپ نے حسب عادت اپنی بات ثابت کرنے کیلئے ہزاروں قلم صرف کرو یا ہے، ان کے دلائل کا جواب بھی اوپر آچکا ہے، لیکن خود بخوشی و بھلی نے جو ٹوٹ ٹوٹ ۱۳۰ ج ۱ میں دیا ہے، وہ بھی قابل ذکر ہے لکھا ہے کہ ابن حزم کا یہ قول شاذ ہے جسکی اہل علم سے نقل نہیں ہوا، البتہ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں ۴ ج ۳ ص ۴۳ میں بعض اہل الظاہر کا قول نقل کیا ہے اور شاید وہاں مولف (ابن حزم) اسی مراد ہیں، اور طبری نے اپنی تفسیر میں ۴ ج ۱ ص ۱۰ میں حسن سے یہ قول نقل کیا ہے: "لا تصالحوہم فمن صالحوہم فلیتوضا" اور بہت ہی عجیب بات یہ ہے کہ ابویحیٰ نے نجاست میں والاقول خود طبری کی طرف منسوب کر دیا ہے، حالانکہ انہوں نے تو یہ قول دوسروں کا نقل کیا ہے، درحقیقت مولف (ابن حزم) نے مغلطاً میز یا تین پیش ہیں جن کو وہ دلائل سمجھتے ہیں، بن قتیبہ نے جب اہل کتاب کے کھانے مسنون کے لئے حلال قرار دیتے ہیں اور ان کے ساتھ کھانا بھی، اور کتابی عورتوں سے نکاح کو بھی جائز فرمایا جو زیادہ سے زیادہ اختلاط کا موجب ہے تو ایسی حالت میں ان کے رتی و رتی وغیرہ سے اجتناب کیونکر ممکن ہے؟ حق یہ ہے کہ یہ قرآنی میں نجاست معنوی کا بیان ان کے اعتقاد باطل کی رو سے ہوا ہے اور اس کے لئے طہارت سمجھا کہ اجتناب نہیں کرتے۔ ساری افادات انور: فرمایا: درعراق میں ہے کہ شراب کے حادی شخص کے پسینے سے اگر شراب کی بو آ رہی ہو تو اس کا کپڑا نجس ہوگا اور وضو امام محمدؒ میں ہے کہ میت کا غسل نجس ہے، جس کو شائع نے اس صورت پر محمول کیا ہے کہ اس کے ساتھ میت کے بدن کی کوئی شئی نجاست مل جائے، ورنہ وہ صرف ماء مستعمل ہوگا، جس کی طہارت پر حنفیہ کے یہاں بھی فتویٰ ہے امام محمدؒ نے مسالہ میت کو اس لئے نجس کہا ہے کہ عام طور سے اس کا غسل نجاست سے خالی نہیں ہوتا (کتابی المرحوم ۹۱ ج ۱)

۱۔ پہلے حافظ سے اس نسبت پر استغراب و کج گردن لگی ہے۔ اس لئے قرطبی کا یہ قول صحیح نہیں ہے واللہ اعلم "مولف"

اسی طرح حوالہ کافر کے بارے میں امام صاحب سے نجاست کی روایت ہے (ہدایت ص ۴۷ ج ۱) وہاں بھی یہی وجہ بیان ہوئی ہے کہ اکثر اس کے بدن پر نجاست حقیقی ہوتی ہے اس لئے اگر اس کی طہارت کا یقین ہو، مثلاً اس طرح کہ ابھی فوری غسل کے بعد وہ کنوئیں میں اتر جائے تو اس کنوئیں کا پانی پاک ہی رہے گا۔

یہ زندہ کفار کا حال ہے اور مردہ کافر کا فرق حوالہ نجس ہی ہوگا، اگرچہ اس کے بدن کی کوئی حقیقی نجاست بھی اس حوالہ میں شامل نہ ہو، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میرا خیال ہے کہ امام بخاری بدن کافر کی نجاست کے قائل ہیں اور امام مالک کی طرف بھی ایسی ہی نسبت ہوئی ہے، حسن بصری نے بھی اس کو اختیار کیا ہے، لہذا ان کے قول پر اگر کوئی کافر و مشرک پانی میں ہاتھ ڈال دے گا تو وہ پانی نجس ہو جائے گا مگر زیادہ ان کے نزدیک خنزیر سے بھی بدتر ہے، جس کا جمونا ایک روایت میں امام مالک کے یہاں پاک ہے۔

حاصلی علم کے نزدیک چونکہ کفار و مشرکین کے اجسام نجس نہیں ہیں اس لئے جب تک ان کے بدن پر کوئی نجاست نہ لگی ہو ان کو پاک ہی سمجھا جائے گا اور "لنما العشوکون نجس" میں اعتقادی و معنوی نجاست مراد ہے، اعیان و ابدان کی نہیں، اسی لئے حضور اکرم ﷺ نے ایک قیدی کو مسجد کے اندر ستون سے باندھ دیا تھا، اور اہل کتاب کا کھانا بھی مسلمانوں کے لئے حلال قرار دیا گیا ہے (کنز الدقائق ج ۲ ص ۶۲۳)

نجس کی تحقیق اور پہلا جواب

لفظ نجس ہا ب صبح کا مصدر ہے اور نجاست ہا ب کرم سے ہے، یعنی گندہ و پلید ہونا، اسی سے کسی چیز کو نجس، نجس، نجس اور نجس کہا جاتا ہے اور جمع انجاس آتی ہے (قاموس) تحقیق یعنی نے ذہن سیدہ سے نقل کیا ہے کہ نجس تینوں حرکات کے ساتھ ہر پلید چیز کیلئے بولا جاتا ہے اور آدی کے لئے بھی رمل جمع نجس کہا جاتا ہے، جب اس کے ساتھ کوئی پلیدی لگ جائے (عمدہ ۵۹۶ ص ۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اصل لغت میں نجس اس کو کہتے ہیں جو بذاتہ نجس و پلید ہو، جیسے انسان کا بول و براز، وہ چیز نہیں جس کو نجاست لگ جائے، اس لئے نجس کا اطلاق نجس کہنے پر مناسب نہیں، بلکہ اس کو نجس کہیں گے، کیونکہ اہل لغت صرف اسی چیز کو نجس کہیں گے جو ان کے نزدیک طبعاً گندی و پلید ہو اور جس کو فقہاء کی اصطلاح میں نجس کہا جائے لگا ہے، وہ اہل لغت کے لحاظ سے الگ ہے، اسی لئے اہل لغت نے اس کے لئے کوئی لفظ وضع نہیں کیا، اور فقہاء اس کے نہ ہونے سے نجس کے لفظ ہی میں معنوی توسع کرنے پر مجبور ہوئے کہ اس کو نجس و نجس دونوں ہی میں استعمال کرنے لگے۔

اس نتیجے کے بعد حضرت ابن عباسؓ کی روایت "ان النجس من حیثہما حی و میتہ" کے معنی واضح ہو گئے اور اس کا مرفوع ہونا معلوم ہے، علامہ محمد ابراہیم الودریؒ نے بھی لکھا کہ اس کا اطلاق کون مومن پر چھیڑنا ہو سکتا ہے نہ مجنازا (اگرچہ کچھ مجاز مشکل ہے) یہ فاضل زیدی ہیں اور ان کے یہاں اہل

۱۔ یہ مشہور معروف محقق دھند ابن الودریؒ ایمانی ہیں ۸۴۰ھ میں آپ کی ولادت ہوئی ہے، شیعہ فرقوں میں سے زید ہے فرماتے ہیں ان کا تعلق تھا، زید بنی کسبت حضرت زید بن علی (زین العابدین) ابن ابی حمزہ بن علی کرم اللہ وجہہ کی طرف ہے، جو زیدی و ابوہریرہؓ کے راہدار ہیں، ان کا حلقہ تہذیب میں ۳۱۹ھ میں ان کے حالات لکھے ہیں اور دت مس کی نشان لگائی ہے، اس فرقہ والے سب صحابہ نہیں کرتے، اور صرف تفصیل علی کے قائل ہیں، ان کی حدیثی کتب "المجمع" ہے جو حضرت زید بن علی کی تالیف ہے اور اس پر مصوف ابن الودریؒ نے حاشیہ لکھا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ لکھا کرتے تھے کہ ان کا حاشیہ مذکور ہے ان کی دقت نظر کا اندازہ دیتا ہے، آپ کی مشہور تصانیف میں سے نتیجہ الکفار فی علوم دار (مسن ترویج الکفار) ہے جو مصر سے طبع ہو کر شائع ہو چکی ہے اور "لعمروہم والقراسم فی الذب عن سیدہ نبی القاسم" (یہ لکھی ہے اور اس کی چار ضخیم جلدیں) و لا امیدار شیعہ صاحب لکھی ہیں کہ ہم کے پاس موجود ہیں جن کے حوالے آپ نے ذب ذیاباۃ الدعات کے حوالے میں ۳۲۱ ج ۲ وغیرہ میں دے دیے ہیں) تیسری اصحاب تالیف "المرش فی الہدایہ فی الذب عن سیدہ نبی القاسم" جو جہازات القاسم سے طبع ہو چکی ہے اور اقام الخوف کے پاس موجود ہے، مگر یہ القاسم کا خلاصہ اور اختصار ہے، اور بعض مہارتیں محمد بن ہشام حاشیہ ذب ۳۲۱ ج ۲ میں جو مہارت القاسم سے نقل ہوئی ہے وہ بھیہم اثر میں ہیں ۱۶۹ ج ۱ میں موجود ہے۔ (بازند تالیفی نام۔)

علامہ مصروف لکھتے ہیں کہ ان تینوں کتابیں نہایت گراں قدر علوم و احکام کے جواہر پاروں سے مزین ہیں (بقیہ حاشیہ اس صفحہ پر)

سنت کی مرویہ احادیث بھی حجت ہیں، حافظ ابن حجر نے ان روایت حدیث کی اجازت بھی دی ہے۔ (حافظ ابن حجر نے بھی موقوفہ فی کونہ جی ہے)

حدیث سے دوسرا جواب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا، پیچہ بتلا چکا ہوں کہ حدیث "ان السماء طہور لا ینجس شیء" کو کوشش ابن ہمام نے الف لام عہد کا سے کر خالص پانی پر محمول کیا ہے، اور امام طحاوی نے بھی اس کو "کما زعمتم" کے ساتھ مقید کیا ہے، جیسا کہ سورہ میں مفید کیا ہے، اس تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ وہ پانی نجاست پر پڑنے سے بھی نجس نہیں ہوا کیونکہ اخراج نجاست اور کنوئیں سے پانی نکال دینے کے ذریعے سے اس کی پاکی ہو سکتی ہے، گویا طحاوی کے کنوؤں کے پانی نجس نہیں ہو جاتے کہ پاک نہ ہو سکیں بلکہ نجس ہو جاتے ہیں کہ اس کو پاک کیا جاسکتا ہے، مگر چونکہ فقہ میں نجس کا اطلاق نجس پر بہ کثرت ہوا ہے، اس لئے یہ فرق کی بات ذہول میں پڑ گئی، یہی صورت حدیث "المؤمن لا ینجس" میں بھی ہے کہ یہ بتلانا ہے (بقیہ صفحہ سابقہ) اور بقول حضرت شاہ صاحبؒ کے ان کی وقت نظر کا بھی آئینہ دار ہیں، مگر جب انہوں نے امام عظیم کی طرف سے بے جا نقد کرنے والوں کا دفاع بھی خوب کیا ہے اور امام صاحبؒ کی محدث نہ سمجھنا نہ عزالت قدر کو نمایاں کیا ہے۔

قابل نقد بات: مگر اس میں ان کی یہ تحقیق سے گری ہوئی بات ضرور مشکل کا نہوں نے متنبہ الاظفار میں لکھا یا عمرو بن عبیدہ وحقان میں امام ابوہنوفہ کے کم مرتبہ نہ کہتے تھے، حالانکہ عمرو بن عبیدہ کو عمرو بن ابی نے ضرور کلام اللہ، صاحب بدعت کہا، سچے میں سجدہ نے بھی روایت کے بعد اس کو ترک کر دیا تھا، سچے و دیگر رحمن اس سے روایت نہ لینے تھے یا حاتم نے ضرور کلام اللہ سے کہنا سنی کے لیے ہفتہ ولا یکب حدیث لکھا امام احمد نے لیس باہل ان یحدث عنہ کہا ابن عثیم نے لیس شی کہا، اور دوسرے حضرات نے بھی حدیث میں بیان کرنے کا بھی التزام کیا، پوری تفصیل تہذیب ص ۸۷ تا ص ۸۸ میں ہے۔ آخر میں سانی کا قول نقل کیا کہ عمرو بن عبیدہ کے مثالب (برائیاں) کہاں کہاں بیان ہوں، بہت کچھ داستان ہے اور اس کی روایت کردہ حدیثیں روایت اہل البیت سے مطابقت و شبابہ نہیں رکھتیں۔

ابن حبان نے کہا کہ پیچہ وہ اصل اور دعوات میں سے تھے پھر بدل گئے اور ان اپنے ساتھیوں کے حسن کی مجلس ترک کر دی، پھر وہ سب معتزل کہلائے اور عمرو بن عبیدہ سب صحابہ کہتا، اور حدیث میں کذب تک کا ذکر اب کیا اگرچہ وہاں کیا یعنی غلطی سے اور عوام نہیں کہتا ہم اس میں کلام وطن بہت بہت زیادہ ہے۔

امام عظیمؒ کا ذکر فریضہ غالباً ان ہی سب مطان و مثالب کی وجہ سے امام ابو داؤد نے فرمایا کہ "امام ابو یوسف ایک برادر عمرو بن عبیدہ جیسے بہتر ہیں" (تہذیب ص ۸۷ ج ۸) ایسی حالت میں تحقیق ابن الوزیر ایمانی کے مذکورہ بالا جملہ جملی قیوت معلوم!! اور غلطی و خطا سے مصوم کون ہے؟ آپ کا پرانا مزار عمر الدین محمد بن ابراہیم بن علی بن امرتقی الشیر بان ایرانی ہے، اور صاحب رحمۃ و مدد۔ آپ کا ذکر مقدمہ انوار الہاری ص ۱۳۳ ج ۲ میں نمبر ۲۵ ج ۲ ہونا چاہیے تھا (خالف)

۱۔ صحیح بخاری ص ۲۷ باب غسل البیت میں وقال سعدی جگہ دوسرا نسخہ قال ابو عبد اللہ انجس القدر بھی ہے، جو مجموعہ بخاری کے حاشیہ پر ہے، حافظ نے لکھا نسخہ صفائی میں قال ابو عبد اللہ انجس ہے اور ابو عبد اللہ نے ہی ہیں اور ان کا مقصد اس وصف نجاست کی نفی کرنا ہے، ممکن ہے حقیقہ بھی اور جازا بھی (صحیح الہاری ص ۸۳ ج ۳) حافظ کی اس تصریح سے بھی ابن الوزیر کے قول کی تائید ہوتی ہے، واللہ اعلم بالصواب

۲۔ حافظ نے باب غسل البیت (بخاری ص ۱۶) کو قال ابن عباس المسلم لا ینجس حیا ولا میتا پر لکھا: سعید بن منصور نے اس کو ابواسطہ ابن عباس اس طرح موصول روایت کیا ہے "لا تسجسوا موتاكم فان المؤمن لیس ینجس حیا ولا میتا" اس کی اسناد صحیح ہے، ویزار قطبی میں مرفوعاً بھی مروی ہے، اور اسی کی حاکم نے بھی ابوبکر وحقان پانی شیبہ سے بطریق سفیان خرّج کی ہے، لیکن معنف ابن ابی شیبہ میں سفیان سے سعید بن منصور کی طرح مرفوعاً ہی ہے (صحیح الہاری ص ۱۸ ج ۲)

معارف السنن (للعلامة البوری عم فیہم میں قورہ "ان المؤمن لا ینجس" پر مجموعہ لکھا ہے، اس طرح معنفین کے کئی الفاظ ہیں اور ایک حدیث میں لا تسجسوا الخ واور ہے دروہ البخاری تعلیقاً موقوفاً علی ابن عباس فی الجنائز (باب غسل میت) وقد وصل ابن ابی شیبہ فی المصنف ورواہ الحاکم فی المسند رک مرفوعاً الخ (ص ۴۰۰ ج ۱ معارف)

یہ سارا رواہ البخاری کا مرفوعاً ظاہر لا تسجسوا اللہ ریٹ ہے جو بخاری میں اس جگہ نہیں ہے، دوسرے لا تسجسوا اللہ ریٹ کی روایت معنف سے مرفوعاً قرار دینا درست نہیں بلکہ حسب تحقیق حافظ موقوفاً ہی ہے جب کہ اوپر ذکر ہوا ہے اور حضرت شاہ حب نے بھی اس کی رفع کو معلول فرمایا، اسی نے اس مقام کی مزید تحقیق ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم بالصواب

۳۔ اس موقع پر فیض الہاری ص ۱۶۱ ج ۱ سطر ۱۵ میں خطا مارت ہو گیا ہے، صحیح اس طرح سے ہے: وصیرہ علیہ السلام "المؤمن لا ینجس" اما قولہ خالی "انما العشر کون لحسن ... فاعلم ان اللہ یسکن انہم لہ اور حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر کی طرح واضح کر دیا ہے، چونکہ اس طرح خطا مارت اور فیض تقریر درس میں ابواب و الفاظ بہ کثرت ہوتے ہیں اس لئے ان کے تصحیح و طبعات فیض الہاری، انوار الہاری کی روشنی میں ہونی چاہیے تاکہ اس کا فائدہ زیادہ وسیع و حکیم ہو۔ واللہ اعلم بالصواب "خالف"

کہ مومن کے اعضاء و جوارح اور بدن پلید و نجس نہیں ہو جاتا بلکہ نجاست حقیقی یا حکمی لگنے سے وہ منجس (نجاست والا) ہو جاتا ہے اور جو غسل وغیرہ سے پاک ہو سکتا ہے یا یہ کہ جیسا تم سمجھتے ہو ایسا نجس نہیں ہو جاتا کہ اس کے ساتھ ملنا جہنم مہلک نہ کرنا ساتھ کھانا کھانا وغیرہ ترک کر دو کیونکہ اس کی نجاست عارضی و حکمی اور قابل زوال ہے یعنی وراثی نہیں جو زائل نہ ہو سکے۔

آیت قرآنی کا جواب

فرمایا: آیت میں دو چیزوں کا ذکر ہے ایک نجاست مشرکین دوسری مسجد حرام میں ان کے داخلہ کی حرمت و ممانعت اول کے بارے میں مذاہب کی تفصیل اور پرگزرجکی ہے بعض حضرات نے اس کو نجاست عین پر محمول کیا ہے اور بعض نے نجاست معنوی و اعتقادی پر، پہلے حضرات کو تو یہ کہتا ہی چاہیے کہ کوئی کافر نہ مسجد حرام میں داخل ہو سکتا ہے نہ کسی دوسری مسجد میں کیونکہ ان کے نزدیک وہ آیت کے پہلے جملہ کی زور سے نجس العین ہے حالانکہ احادیث صحیحین وغیرہما سے کفار کا دخول مسجد ثابت ہے قاضی ابوبکر بن العربی یا لکھی نے اس کا یہ جواب دیا کہ ایسے واقعات ممانعت کے سال سے قبل لائے ہیں پھر یہ کہ آیت اگرچہ مسجد حرام کی تخصیص ہے لیکن تعلیل کی وجہ سے حکم عام ہو گیا یعنی نجس ہونے کی وجہ سے حکم تمام مساجد کے لیے یکساں ہو گیا

شافعیہ سے نجاست مشرک کے بارے میں تصریحات نہیں ملتیں تاہم مسجد حرام میں داخلہ کو وہ بھی حرام کہتے ہیں اور دوسری سب مساجد میں سب جائز کہتے ہیں مالکیہ کی طرح حکم ممانعت کو عام نہیں کرتے

جامع صغیر و سیر کبیر کا فرق

حنفیہ مشرک کو نجس العین نہیں مانتے اور جامع صغیر امام محمد میں یہ بھی ہے کہ وہ مسجد حرام اور دوسری مساجد میں داخل ہو سکتا ہے مگر "سیر کبیر" امام محمد میں ظاہر قرآنی کے موافق یہی ہے کہ مسجد حرام میں ہمارے نزدیک بھی داخل نہیں ہو سکتا اور ہم اسی کو معتد مانتے ہیں کیونکہ یہ امام محمد کی آخری تفسیف ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے مشکلات القرآن (۱۹۷-۱۸۰) میں آیت انما المشركون نجس پر تحریر فرمایا غالباً ظاہر مسئلہ یہ کہ کبیر کا درست ہے جامع صغیر کا نہیں اور مشرکین میں نجاست علاوہ اعتقادی شرکی نجاست کے بھی ضرور ہے اگرچہ اس بارے میں عند الضرورت مستثنیٰ

۱۔ تفسیر حصص ۱۰۱-۲۰۱) میں ہے کہ فتح مکہ کے بعد جب وفد شریف رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو ان کے لیے مسجد نبوی میں خیر لگا یا گیا مگر یہ نہ عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ (یہ تو جس لوگ ہیں) ان کو مسجد میں ٹھہرا نامناسب نہیں آپ نے فرمایا ان لوگوں کی شجاعت کا اثر زمین پر نہیں پڑتا کیونکہ ان کی اعتقادی نجاست ان کے نفس (قلوب یا جہول) تک ہے اور روایت ہے کہ حضرت ابوسیان بھی بحالت کفر مسجد نبوی میں داخل ہوا کرتے تھے غرض ممانعت خداوندی کا قائل صرف مسجد حرام سے ہے اور مستفاد ج عہد سے ان کو رد کرتا ہے جس کے لیے کفار و مشرکین عرب اپنا استحقاق جتاتے تھے اور مساجد پر نہ وہ دعویٰ داری و استحقاق کا مسعاہد کرتے تھے شان کے داخلہ سے ممانعت کا حکم صادر ہوا ہے اس لیے صرف امام مالک نے عام حکم سمجھا ہے امام شافعی بھی حنفیہ کی طرح آیت کو مسجد حرام کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ امام بخاری بھی صرف مسجد حرام ہی کے لیے دخول کا فرق ناجائز کہتے ہوں گے کیونکہ انہوں نے مستقل باب "دخول المشرك في المسجد" قائم کیا ہے جو کتاب اصولو ۶۷۷ میں ہے اگرچہ ان پر بھی یہ اعتراض ہوا ہے کہ جو حدیث و استدلال جواز میں لائے ہیں اس کا واقعہ بھی نزول آیت انما المشركون نجس سے قبل کا ہے۔ ضروری نتیجہ: اس موقع پر حافظ و محقق دونوں نے مذاہب کی تفصیل اس طرح کی ہے حنفیہ مطلقاً جواز دخول کے قائل ہیں مالکیہ اور مزنی شافعی مطلقاً منع کرتے ہیں اور شافعیہ مسجد حرام وغیرہ مسجد حرام میں فرق کرتے ہیں (فتح الباری)

تفسیر مظہری ۶۷۷-۳۷۷ میں آیت انما المشركون نجس کے تحت لکھا کہ حنفیہ کے نزدیک کفار کا دخول مسجد حرام جائز ہے لہذا دوسری مساجد میں بطریق اولیٰ جائز ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مسلک خود حنفیہ نے بھی اور دوسروں نے غلط نقل کیا ہے ورنہ ان کا ارشاد شافعیہ کا ملک متحد ہے کیونکہ "سیر کبیر" امام محمد میں جو حسب تحقیق حضرت شاہ صاحب و علامہ گوثری امام محمد کی آخری تصانیف میں سے ہے اور جامع صغیر سے بعد کی ہے اس میں ہے کہ مسجد حرام میں حنفیہ کے نزدیک بھی کافر مشرک کا دخول ناجائز ہے والقد لی اہم (مولف)

صورتیں موجود ہیں اور اسی لیے اسلام لانے کے بعد کافر و مشرک پر حُسل واجب ہوتا ہے۔ (کافی الرضی عن اسلام عمر) اور کافر و مشرک کنویں میں گر جائیں تو کنویں کا پانی بھی نکالا جائے گا (کافی روح الباری عن ابی حنیفہ) اس کے ساتھ ہی یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ان کی نجاست ایسی بھی نہیں کہ زمین اس سے نجس ہو جائے (کافی حدیث ثقیف عند الطحاوی) نیز یہ کہ حکم فلا یفسدوا المسجد الحرام اسی کے ساتھ خاص ہے اگرچہ علت عام ہے کیونکہ کفار سب مساجد پر اپنا دعویٰ و استحقاق نہ جانتا تھے بلکہ صرف مسجد حرام کے دعوے دار تھے جس سے انکو محروم و ممنوع کر دیا گیا اور حج و عمرہ سے روک دیا گیا کہ ان کو نجاست کفر و مشرک کے ساتھ حج و عمرہ کا کوئی حق نہیں اور اس کے حکم کی تعمیل کو مہانفہ سے بیان کیا گیا کہ مسجد حرام کے قریب بھی نہ ہو سکیں گے اگرچہ مقصد خاص تھا یعنی صرف حج و عمرہ سے روکنا تاہم حضرت شاہ صاحب نے لکھا کہ میں اس حکم کو فرض و مقصد مذکور پر مقصود و حد و نہیں سمجھتا بلکہ درمیانی صورت خیال کرتا ہوں (کہ حج و عمرہ کے ساتھ دخول مسجد حرام سے بھی روک دیئے گئے۔) اربع علامہ کوثری نے بلوغ الامانی فی سیرۃ الامام محمد بن الحسن الشہیدان ۶۳ میں لکھا کہ امام محمد کی تصانیف میں جو بطریق شہرت و تواتر منقول ہوئی ہیں وہ چھ ہیں بمسوط جامع صغیر جامع کبیر زیادات صغیر کبیر انبی کوٹا ہر الروایۃ فی المذہب کہا جاتا ہے باقی کتب فقہیہ غیر ظاہر الروایۃ کہلاتی ہیں کیونکہ بطریق اتحاد منقول ہوئی ہیں ان چھ کتابوں میں صغیر کبیر "امام محمد" کی اواخر مولفات میں سے ہے جس کی عظمت و قدر معروف ہے اس کتاب کا ترکی میں ترجمہ ہو گیا تھا تا کہ جاپان دولت عثمانیہ کو احکام جہاد پر اس سے پوری بصیرت حاصل ہو سکے اور یہ کتاب شرح سرخسی کے ساتھ دائرۃ المعارف حیدرآباد سے چاروں جلدوں میں شائع ہو چکی ہے، اربع

لوحہ فکر نیز: یہاں یہ تفصیل اس لیے بھی دی گئی ہے کہ فقہی حنفی کے اوائل و اواخر کے فیصلوں پر پوری نظر ہونا ضروری ہے اور ہمارے حضرت شاہ صاحب حنفی مسائل میں اس امر کی بڑی چھان بین کیا کرتے تھے کہ کون سے مسائل حنفیہ زیادہ معتد ہیں اسی لیے وہ فقہاء حنفیہ کے بیان کردہ بہت سی دینی اسناد لیے ہوئے مسائل پر کڑی نظر کیا کرتے تھے حتیٰ کہ بعض مسائل میں جب ان کو یہ اطمینان ہو جاتا تھا کہ یہ نسبت فقہاء حنفیہ کے دوسرے حضرات نے امام اعظم وغیرہ سے زیادہ صحیح و معتدل پیش کی ہے تو اسی کو ترجیح دیا کرتے تھے مثلاً مسلحہ شامی و ہدایہ اصلاح میں وقت درس بخاری شریف فرمایا ہادیہ میں ہے کہ اگر حج ثمار بلا طلاق کر دی اور بعد کو ترک ثمار علی الاشجار کی اجازت دیدی تو مشتری کے لیے پھلوں کی بڑھوتری حلال ہے، لیکن شامی نے قید لگا دی کہ یہ جب ہی ہے کہ عقد کے بعد ترک نہ مشروط ہو اور نہ معروف بین الناس ہو۔ ورنہ معروف کا لشرط ہوگا میرے نزدیک شامی کی تفصیل مذکور صحیح نہیں ہے اور معروف کا لشرط نہ ہوگا یعنی پھلوں کی بڑھوتری کیلئے طیب ہوگی۔ ابن ہمام نے بھی بذات لفظ حلال کہا ہے اور جب میں نے فتویٰ تیسرے میں امام ابوحنیفہ علی نقل دیکھی تو پورا اطمینان ہو گیا کہ شامی کی تفصیل غیر معتد ہے اور معروف کا لشرط و طوائی بات ناقابل التفات ہے۔

انوار الباری کی اہمیت

ہم نے جو انوار الباری میں حضرت شاہ صاحب کے نہایت احتیاط کے ساتھ خصوصی افادات نقل کرنے کا التزام کیا ہے اور اسی طرح دوسرے حضرات محققین و محدثین کی نقل قیود عالم کی کھوج و تلاش میں سرکھانے کی در دوسری مولیٰ کی ہے اس کا مقصد وحید یہ ہے کہ امت کے سامنے ٹکمرے ہوئے حقائق و علوم و آجائیں اور علوم نبوت کی شرح بطور حرف آخر افکار ہو جائے اس فرض سے اکثر اوقات بحث بہت زیادہ لمبی بھی ہو جاتی ہے مگر امید ہے کہ تاثرین انوار الباری اسکو دور کی نظر سے دیکھیں گے اور اہل علم و نظر انکو پڑھ کر اپنے مفید اصلاحی مشوروں سے بھی احقر کو مستفید کرتے رہیں گے و لکم السلام علیکم و علیٰ آئینہ صلوٰۃ۔

سلاطین آج کل علما و اہل علم و دین میں شاد و تادری کوئی کتب ظاہر الروایۃ کا مطالعہ کرنے والا نہ ملے گا جو ان کے تقدم و تاخر پر بھی نظر کرے اور اہل بعد کے فیصلہ کا موازنہ کرے اور فقہاء کے جان کردہ مسائل کو احادیث و آثار و اقوال سلف کی روشنی میں جانچنے والا تو اس وقت شایع نہ ہوئی ہو پھر فقہاء حنفیہ کے درجہات علم و تحقیق پر بھی نظر رکھنی چاہئے کہ ہم انہیں ہے جس کی طرف حضرت شاہ صاحب کے اشارات ملتے ہیں۔

نجاست کا فر عند الحنفیہ

حضرت شاہ صاحب کی عبارت مشکلات القرآن سے اوپر درج ہوئی ہیں یہاں درس بخاری کے وقت آپ نے مزید فرمایا ہماری کتب حنفیہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے کفار و مشرکین کی نجاست اہل ان کی نجاست شرک کے سوا درجہ دیا ہے۔ بدائع میں امام ابوحنیفہ سے روایت موجود ہے کہ کنوئیں میں کافر گر جائے تو نہ مکمل آئے جب بھی ساراپانی نکلا جائے گا کتاب بخیرہ میں بھی کتاب بصلوۃ الحسن سے یہی مسئلہ نقل ہوا ہے اسی طرح کافر کا سلام لانے پر غسل کا مسئلہ ہے کہ اس کے لیے بھی کتب فقہ حنفی میں وجوب کا قول موجود ہے فرض حنفیہ کے یہاں بھی کفار کی نجاست شرک سے زیادہ کا ضرور موجود ہے لیکن یہ حدود قائم کرنی دشوار ہیں کہ کہاں تک اس کا اجزاء کرتے چلے جائیں گے اور کہاں پر روک دیں گے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے اصول تحقیق

مہر کی نظر سے حضرت شاہ صاحبؒ کی شان تحقیق در سیرج کو ملحوظ رکھئے تو اندازہ ہوگا کہ آپ نے متقدمین و متاخرین کے علوم و تحقیقات کی چھان بین کی، اور ان کے درجہ کی تعیین کر کے ایک نہایت عظیم الشان علمی باب کا افتتاح فرمایا تھا، اور اگر اسی طریقہ کو اپنایا جاتا تو بے نہایت علوم نبوت کے پتہ کھل جاتے ہیں مگر مدبر اہل فہم!! ہوا یہ کہ حضرت شاہ صاحبؒ کے بعد ناقابل ذکر اسباب کے تحت بڑی تیزی سے علمی رجعت تعمیری شروع ہو گئی، اور آج حالت یہاں تک گر گئی کہ بعض چوٹی کے مدارس عربیہ کے شیخ الحدیث بھی (جو توفیق مطالعہ سے محروم ہیں) بڑے غر سے یہ کہہ دیتے ہیں کہ ہم تو صرف اپنے استاذ کی تحقیق بیان کریں گے ہمیں دوسروں کی تحقیقات دیکھنے اور بیان کرنے کی ضرورت نہیں والی اللہ اعلم۔ ہم نے چونکہ بہت تھوڑی مدت کے اندر علم کا غیر معمولی وحیرت انگیز عروج و نزول دیکھا ہے اس لئے کبھی کبھی چند نکات کہنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، جن کی وجہ سے بعض حضرات کو ہم سے شکایت بھی ہوتی ہے، لیکن

من انچہ شرعاً بظاہر است ہاتوی گویم تو خود از خشم پند گیر، خواہ ملل

مشہور جواب اور اشکال

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ”الھما المشور کون نجس“ کا جواب جو صاحب کشف و غامض وغیرہ نے دیا ہے کہ مرد نجاست شرک ہے اور اسی کی وجہ سے ان کو قرب مسجد حرام اور حج و عمرہ وغیرہ سے روک دیا گیا ہے اس میں میرے نزدیک یہ اشکال ہے کہ لفظ قرآن کا ترک انکشاف فرض و مقصود کے بعد بھی اس طور سے نہیں ہو سکتا، کہ اس کا کوئی حکم و اثر بھی باقی نہ رہے، البتہ اس قسم کا توسع احادیث میں ہو سکتا ہے، کیونکہ ان کی روایت باطنی عام ہو گئی تھی، قرآن مجید میں ایسا توسع اختیار کرنا دشوار ہے، خصوصاً ایسی صورت میں کہ آیت کے چند جملوں میں باہم کلی مناسبت و تعلق موجود ہو جس کی یہاں دونوں جملوں میں ہے کہ پہلے جملے میں کفار کا نجس ہونا ظاہر کیا گیا اور دوسرے میں قرب مسجد حرام سے روک دیا گیا، ان دونوں جملوں میں باہمی ربط بہت گہرا ہے اور لفظ نجس کا اثر حکم مذکور پر نہایت نمایاں ہے اسی لئے میں نے روایت ”سیر کبیر“ کو ترجیح دی ہے کہ ان کا دخول مسجد حرام میں ناجائز ہے، اور ان کی نجاست نجاست شرک سے مزید ہے، ہر باہر دوسری مساجد کا دخول تو اس میں توسع ہو سکتا ہے اور اس کی وجہ میرے نزدیک یہ ہے کہ اصولیہ میں نے عموم حکم کو صرف اعادہ و افراد گھومنے کے لئے مانا ہے ازمنہ و اسکند کے لئے نہیں، اگرچہ ایک جماعت اس طرف بھی گئی ہے مگر میرے نزدیک ایک عقار و رائج بات یہی ہے کہ عموم حکم کا تعلق صرف افراد و آحاد سے ہے، اور احوال ازمنہ و اسکند، چونکہ موضوع

۱۔ کذا فی رد المحتار فی البرقہ قولہ کذا فی صحت الخ ۱۰۱۔ اگرچہ شامی نے یہ بھی لکھ دیا ہے کہ شاید نزہۃ عن احتیاطی ہے شامی کی یہ رائے قابل تامل ہے کیونکہ سیر کبیر کی تصریح کے بعد اس نزہۃ عن مسئلہ شہادت آجاتی ہے اور پھر وجہ احتیاط نہیں بلکہ وجہ وجوب کا قول مناسب ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم لانا و دارالعلوم دیوبند ۳۳-۸۳ جلد اول میں شامی کے احتیاطی قول کو نمایاں کیا گیا ہے حالانکہ ہمارے نزدیک تحقیق مذکورہ بالا کے بعد وجہ رجوع سے مطلق

احکام میں نہیں ہیں، اس لئے ان کو نہ لفظ شامل ہوتا ہے اور نہ وہ عموم حکم کے تحت آتے ہیں، لہذا اب نجاست شرک پر بھی محدود کرنے کی ضرورت نہیں، اور اس کو بے تکلف نجاست معروفہ پر محمول کر سکتے ہیں اور اس کے باوجود نبی و ممانعت کو صرف مسجد حرام تک محدود کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ عموم حکم فی الافراد عموم حکم فی الامکنہ کو مستلزم نہیں (جس سے ساری مساجد اس کے تحت آ جائیں گی) عموم افراد اقویٰ ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نظریہ عموم حکم فی الافراد اقویٰ ہے اور عموم فی الامکنہ وغیرہ کا ضعیف اور اسی لئے اس کا انکار بھی کیا گیا ہے۔ ابن رشد کا جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اشکال مذکور کا جواب ابن رشد نے یہ دیا ہے کہ مشرکین پر نجس کا اطلاق بطور مذمت کے ہوا ہے، یعنی حق تعالیٰ نے ان کی مذمت میں ہانڈہ کر کے ان کو بمنزلہ انجاس قرار دیا ہے نہ یہ کہ وہ حقیقتہً انجاس ہیں۔

حاصل اوجوب: آخر میں چار جواب یکجا مختصراً لکھے جاتے ہیں (۱) نجاست سے مراد نجاست شرک ہے، مگر اس میں لفظ کو غیر معروف معنی پر محمول کرنا پڑے گا، کیونکہ معروف تو نجاست متعارفہ ہے، جس سے طابع کو تنفر ہو، دوسرے جواز دخول کے مسئلہ میں اشکال ہوگا چونکہ عدم قرب کا حکم صریح موجود ہے، تیسرے اس کا رد بلفظہً نفی کے ان مسائل سے نہ ہوگا جن سے نجاست شرک پر مزید نجاست (یعنی نجاست ابدان) کا بھی ثبوت ملتا ہے، البتہ اگر روایات جامع صغیر کو اختیار و ترجیح ہو تو یہ جواب صحیح ہو سکتا ہے۔

(۲) مراد نبی و ممانعت قرب سے حج و عمرہ کو رد کرتا ہے، بھل دخول نہیں اس جواب میں یہ اشکال ہے کہ اس سے تعبیر قرآنی کو یکسر نظر انداز کرنا پڑتا ہے، جس کی طرح جائز و موزوں نہیں خصوصاً جبکہ آیات کے دونوں جملوں میں واضح مناسبت و تعلق موجود ہے، کیونکہ حکم نجاست تنہا رہا ہے کہ غرض شارع مطلقاً دخول کو رد کرتا ہے صرف حج و عمرہ سے روکنا نہیں ہے۔ (۳) لفظ نجس مذمت کے طور پر بولا گیا ہے اور جو لفظ مذمت یا مدح کے لئے بولا جاتا ہے اس میں لفظی رعایت نہیں ہوتی، بلکہ صرف معنی و مقصود کا لحاظ ہوتا ہے لہذا یہاں نجس حقیقی کے احکام مرتب نہیں ہوں گے (۴) مراد نجاست سے معنی متعارف ہی ہیں اور ممانعت دخول مسجد حرام سے بھی حسیم ہے جیسا کہ روایت ”تیسر کبیر“ میں ہے۔

سبحان اللہ کا محل استعمال

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: منظومہ ابن وہبان سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے کلمات کا استعمال غیر موضوع مواقع میں درست نہیں لیکن میں کہتا ہوں کہ ایسا بے کثرت ہوا وارد ہوا ہے، جس طرح یہاں ہے کہ کلمہ مذکورہ تسبیح کیلئے واضح ہوا ہے مگر یہاں تعجب کے لئے یوں گیا، اس لئے اس کے غیر درست ہونے کا فیصلہ محل نظر ہے۔

باب الجنب ینخرج ویمشی فی السوق وغیرہ۔ وقال عطاء

یحجتجم الجنب ویقلم اظفارہ ویحلق راسہ وان لم یتوضأ

(جنبی باہر نکل سکتا ہے اور بازار وغیرہ جاسکتا ہے، اور عطاء نے کہا کہ جنبی پیچھے لگاوا سکتا ہے، ناخن ترشوا سکتا ہے اور سر منڈوا سکتا ہے۔ اگر چہ وضو بھی نہ کیا ہو)

(۲۷۷) حدثنا عبد الاعلیٰ بن حماد قال ثنا یزید بن ذریع حدثنا سعید عن قتادة ان انس بن مالک

حدثهم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یطوف علی نساءہ فی اللیلۃ الواحدة ولہ یومئذ تسع نسوة

(۲۷۸) حدثنا عباس قال حدثنا عبد الاعلیٰ قال ثنا حمید عن بکر عن ابی رافع عن ابی ہریرۃ قال لقینی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا جنب فاخذ بیدی فمشیت معہ حتی لقد فانسلت فاتیبت الرحل

فاغسلت ثم جئت وهو قاعد فقال ابن کنت یا ابا ہریرۃ؟ فقلت له فقال سبحان اللہ ان المؤمن لا ینحس

ترجمہ ۷۷۷: حضرت انس بن مالک نے بیان کیا کہ نبی کریم اپنی تمام ازواج مطہرات کے پاس ایک ہی رات میں تشریف لے گئے اس وقت آپ ﷺ کے کناح میں نو بیٹیاں تھیں۔

ترجمہ ۷۷۸: حضرت ابو ہریرہ نے کہا کہ میری ملاقات رسول اللہ ﷺ سے ہوئی، اس وقت میں جنبی تھا، آپ ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑ لیا اور میں آپ ﷺ کے ساتھ چلنے لگا، آخر آپ ﷺ ایک جگہ بیٹھ گئے اور میں آہستہ سے اپنے گھر آیا اور غسل کر کے حاضر خدمت ہوا، آپ ﷺ ابھی بیٹھے ہوئے تھے، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا کہ ابو ہریرہ کہاں چلے گئے تھے میں نے واقعہ بیان کیا آپ ﷺ نے فرمایا سبحان اللہ مومن نجس نہیں ہوتا۔

تشریح: پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ غسل جنابت سے قبل چلے پھرنے کی ممانعت نہیں، کیونکہ خود آپ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ ایک بی بی کے پاس سے دوسری کے پاس بحالت جنابت تشریف لے گئے، ظاہر ہے کہ ازواج مطہرات کی کے بیوت اگرچہ قریب قریب تھے، مگر ایک گھر سے دوسرے گھر میں جانا تو ہوا، جس سے جواز خروج و مشی کا بیوت ہوا، اسی سے ترجمہ الباب کی مطابقت بھی ہوگئی، اگرچہ بازار میں جانے کا بیوت نہیں ہوا تاہم قیاس کر کے وقت ضرورت میں اس کا جواز بھی مفہوم ہوتا ہے، لیکن امام بخاری اس سے زیادہ توسع کرنا چاہتے ہیں، جس کے لئے وغیرہ کا مجمل لفظ برہا کر وضاحت کے لئے آگے عطاء کا قول بھی ترجمہ کا جزو بنایا ہے، دوسری حدیث میں "ان العلون لا ینجس" کے عموم سے بھی اپنے عام دعوے کے لئے بیوت مہیا کیا ہے، یہ دونوں حدیثیں پہلے بھی گزر چکی ہیں۔ بحث و نظر: حافظ نے لکھا کہ امام بخاری نے عطاء کا اثر اپنے عام مسلک جواز تخلیٰ علیٰ الجنب بغیر غسل پر استدلال کیلئے پیش کیا ہے، یعنی جنبی غسل سے قبل ہر غسل میں لگ سکتا ہے، مگر اس بارے میں عطاء کا خلاف دوسرے حضرات نے کیا ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے حسن بصری وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ وہ سب کاموں سے پہلے وضوء کو مستحب قرار دیتے تھے (فتح ۲۷۰ ج ۱)

اس سے معلوم ہوا کہ حسن بصری وغیرہ وضوء یا غسل سے قبل بحالت جنابت دوسرے کاموں میں مشغول ہونے کو پسند نہ کرتے تھے یا کروہ سمجھتے تھے، تحقیق یحییٰ نے لکھا: یہ قول خروج و مشی فی السوق کا اگر فقہاء کا ہے مگر ابن ابی شیبہ نے حضرت علی، حضرت عائشہ، حضرت ابن عمر، حضرت عمر، شداد بن اوس، سعید بن المسیب، مجاہد، ابن سیرین، زہری، محمد بن علی، یحییٰ سے اور محدث یحییٰ نے سعد بن ابی وقاص، عبداللہ بن عمرو، ابن عباس، عطاء و حسن سے بھی نقل کیا ہے یہ سب بحالت جنابت کچھ نہ کھاتے تھے، نہ گھر سے نکلتے تھے تا آنکہ وضوء کر لیتے تھے۔ (عمدہ ص ۱۷۱ ج ۲)

حضرت شاہ ولی اللہ کا ارشاد

آپ نے جزمہ اللہ "باب ما یباح للجنب والمحدث وما لا یباح لہما" ص ۱۸۰ میں لکھا کہ جس کورات میں جنابت لاحق ہو، اس کے لئے حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ وضوء کر، اور شرمگاہ کو دھو لو اور پھر سو جاؤ! میں کہتا ہوں کہ جنابت چونکہ فکر و تشویش کی صفات و طبائع کے منافی ہے اور وہ ہر وقت انسان کے ساتھ لگے رہتے ہیں، اس لئے مومن کے لئے حق تعالیٰ کو یہی پسند ہوا کہ وہ بحالت جنابت یوں ہی آزاد و لا پرواہی سے اپنی حوائج، نوم و اکل وغیرہ میں مشغول نہ ہو، اور طہارت کبریٰ (غسل) نہ کر سکے تو کم از کم طہارت صغریٰ (وضوء) ہی کر لے، کیونکہ فی الجملہ طہارت کا حصول دونوں ہی سے حاصل ہو جاتا ہے، اگرچہ شارع نے ان دونوں کو جدا جدا حدیثوں پر تقسیم کر دیا ہے۔

افادۃ الاولیاء: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا جنبی کے لئے قبل النوم طہارت مستحب ہے، جیسا کہ امام اعظم و امام محمد سے مروی ہے اور امام حماد نے امام ابو یوسف سے لباس ہنر کو نقل کیا ہے، لیکن وہ بھی خلاف اولیٰ ہونے پر دال ہے، لہذا اس مسئلہ میں تینوں ائمہ کا کوئی اختلاف میرے نزدیک نہیں ہے اور وجوب طہارت کا قول صرف داؤد ظاہری کا ہے۔

معانی قاتاراً موطاً امام مالک میں حضرت ابن عمرؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ جنتی کے لئے قبل النہم ناقص الوضوء بھی کافی ہے اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں یہ سند قویٰ مرفوعہ روایت کیا ہے کہ جنتی اگر سونے سے پہلے وضو نہ کرے تو جہنم ہی کر لے (العرف الخفی ص ۶۳) پہلے کفر چکا ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ وضو غیر مفروض کی جگہ کلمے کے جواز کو ترجیح دیتے تھے لہذا ذکر وانہ یمنع لک واللہ الموفق والعیسیٰ۔

حافظ ابن تیمیہ کا مسلک

آپ نے بھی امام بخاری کی طرح توسع کیا ہے اور لکھا ہے کہ جنتی کے لئے طلق راس اور قص غفر وشارب وغیرہ میں کوئی کراہت نہیں ہے اور نہ اس کی کراہت پر کوئی دلیل شرعی موجود ہے۔ (فتاویٰ ص ۳۴ ج ۱)

حنفیہ کا مسلک: عالمگیری ص ۳۵۸ ج ۵ (مطبوعہ دمشق) میں ہے کہ بال منڈا، ناخن کترانا، بحالت جنابت مکروہ ہے، اس مسئلہ پر اگرچہ اس وقت باوجود تلاش شافعی بحث نہیں ملی لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام، مجرہ و خروج کے اور کوئی فعل بحالت جنابت ثابت نہیں ہے، اور چونکہ وہ بہ ضرورت دخول بیوت دیگر ازواج ہوا ہے، اس لئے اس سے بقدر ضرورت ہی جواز بلا کراہت کا ثبوت ہوگا، اور دوسرے کاموں کے لئے بے ضرورت کراہت ہی رہے گی اس لئے کہ حضور ﷺ سے بحالت جنابت قوم بھی بغیر وضو یا تیمم کے ثابت نہیں ہے اور ابن ابی شیبہؒ نے بہت سے صحابہؓ سے نقل کر دیا ہے کہ وہ بغیر وضو و خروج واکل وغیرہ کسی کام کو بھی پسند نہ کرتے تھے، اور محدث تابعی نے تو عطاء کا نام بھی ان ہی لوگوں میں ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ان کا قول جو امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے وہ بھی صرف بیان جواز و بوقت ضرورت کے لئے ہوگا اور جو بلا ضرورت مراد ہو تو وہ بھی ممکن ہے کیونکہ جواز کراہت کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے، یہ باتوں اس لئے کی جارہی ہے کہ ان کے دونوں قول میں تحقیق ہو سکے، واللہ تعالیٰ اعلم

طبی نقطہ نظر: راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ طلق شرع و قص اظافر کی تصریح کراہت فقہائے حنفیہ نے غالباً اس لئے بھی کی ہے کہ یہ امور بحالت جنابت معصرت نامی ہیں اور جو چیزیں معصرت ہیں جسم میں ان کا تناول بھی شرعاً پسندیدہ ہے غرض اکمل و نوم اور معشی فی المواق وغیرہ کے لحاظ سے احتیاج، طلق راس اور تقليم اظفار وغیرہ امور میں ظاہری باطنی معصرتوں دونوں جمع ہو گئی ہیں، اس لئے بحالت جنابت ان سب امور سے اجتناب کا التزام واجباً دیکھنا پڑتا ہے۔ واللہ الموفق۔

۱۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے عنوان ”خصال الفطرۃ“ کے تحت جہ اللہ ص ۱۸۴ میں لکھا کہ انسان کے بدن کے بعض موضع کے بال محدث و جنابت کی طرح احتیاج ظاہر کا موجب ہوتے ہیں، اور ایسی طرح سر اور اڑھی کے پراگندہ بال بھی ہیں اور ان امور کی اہمیت سمجھنے کے لئے اہل علم کی تصریحات کی طرف رجوع کرنا چاہیے، جن سے معلوم ہوگا کہ بہت سے جاری عواض، جڑن، بھڑ اور بال شاد کا سبب ہوتے ہیں، مانع معلوم ہوا کہ طبی نقطہ نظر کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

طبی نقطہ نظر سے معصرت کی مثال ایسی ہی ہے جیسے مشہور عظیم ابن ماسویہ نے لکھا کہ احتیاج کے بعد اگر غسل نہ کرے، اور ایسی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر لے تو اس سے بچہ پاگل یا مجنون یا خواص پیدا ہوگا (العقب النافع ص ۲۱۸) ایسے ہی بحالت جنابت حلق راس و تقليم اظفار کے بھی نقصانات ہو سکتے ہیں (ظہننا اللہ منہا)

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایک جماع کے بعد دوسرے جماع سے قبل غسل یا وضو کا شرعی تاکہ بھی طہری و باطنی مصالح کو ذرا دہن چاہیے۔

خصال الفطرۃ کی تفصیل و توضیح: حدیث میں ہے کہ دس امور فطرت سے ہیں (جو حضرت ابراہیم علیہ السلام سے منقول ہیں اور تمام عقلی امتوں میں ان کا خصوصی اہتمام درواج رہا ہے اور امت محمدیہ کو ان کا حکم بطور شائر دیا گیا ہے کہ ان کو ترک نہیں کر سکتے) (۱) کوئٹھ کلمہ کرنا۔ (۲) اڑھی کا حانا۔ (۳) مسواک استعمال کرنا۔ (۴) منہ کو پڑا یہ صفحہ منہ کی وغیرہ ہر طرح صاف رکھنا۔ (۵) ناک کو پانی سے خوب صاف کرنا۔ (۶) ناخن کاٹنا۔ (یعنی حاشیہ اظفار منہ پر)

۲۔ صحیح مسلم باب خصال الفطرۃ میں ہے کہ راوی حدیث معصوب نے کہا میں دس چیزیں چھو گیا، شاہد ہوا، مضمہ ہوئی اس پر کاغذ سے کہا کر شاہد و نہیان شد، خصمت خزان ہوئی، جس کا ذکر پہلی حدیث الباب پانچ خصال فطرت کے اندر ہوا ہے۔ اور یہی بات زیادہ بہتر ہے واللہ اعلم (العلیم ص ۳۶۱ ج ۱)

محقق یعنی نے لکھا کہ روایات الیاء میں سے توحید و وداع اور طیر و دے آئے ہیں اور روایات الولوں میں سے کیونکہ کے علاوہ کعبہ و دوسوہ و قید و دے آیا ہے، محقق یعنی نے مزید لکھا: کہا گیا ہے کہ امام بخاری نے اس ترجمہ الباب سے حدیث ابی داؤد وغیرہ کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا تصویر یا چبھی ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ بات مستبعد ہے کیونکہ اس جنبی سے مراد وہ ہے وہ غسل جنابت میں تساہل کرتا ہو، اور غسل نہ کرنے کا عادی ہو کہ اس کی نماز بھی فوت ہو جاتی ہو، وہ جنبی مراد نہیں جس سے باوجود ارادہ و اجتناب غسل کے اتفاق طور سے تاخیر ہو جاتی ہو یا مراد وہ جنبی ہے جو غسل سے قبل رفع حدیث کا اہتمام وضو سے بھی نہ کرے، کیونکہ وضو سے بھی حدیث کا ایک حصہ رفع ہو جاتا ہے، یہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہوئی کہ حدیث ابی داؤد نہ کوئی صحیح ابن حبان و حکام نے کی ہے اور نجی کی وجہ سے تضعیف اس لئے صحیح نہیں کہ غلطی نے اس کی توثیق کر دی ہے (عمدہ (ص ۶۳ ج ۲)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ شاید امام بخاری نے حدیث ابی داؤد نہ کوئی طرف اشارہ کیا ہے، کیونکہ وہ ان کی شرط کے موافق نہ تھی، اس لئے نہ لائے (اور غالباً یہ بتانا ہے کہ وہ حدیث اس ترجمہ الباب و حدیث الباب کے خلاف نہیں ہے کیونکہ وضو کر لینے سے وہ عدم دخول ملائکہ والی خرابی رفع ہو جاتی ہے، لہذا ارادہ و اشارہ تضعیف کی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم۔

نیز فرمایا کہ جب کوئی جنبی ہو جائے اور جلد غسل نہ کرے تو شریعت نے اس کے لئے وضو اور تیمم کی اجازت دیدی ہے اور یہ تیمم پانی کی موجودگی میں بھی درست ہے جیسا کہ صاحب بحر کے رائے ہے، شامی کی رائے اس بارے میں کفر ہے، کیونکہ حضور ﷺ نے تیمم کا ثبوت صحیح ہے اور وہاں پانی کا فقدان خلاف روایت ہے اور حضور ﷺ کا بحالت جنابت سونا بغیر وضو یا تیمم کے ثابت نہیں، جبراضطیاع و استراحت قلبی قبل فجر کے، اور وضو غسل کا مختصر ہے اور مختصر کا مختصر تیمم ہے۔ (یہ نکلوا حضرت مولانا محمد چراغ صاحب کی ضبط کردہ تقریر درس بخاری قلمی سے لیا گیا ہے۔ ولیم الشکر)

باب نوم الجنب

(جنبی کا سونا)

(۲۸۰) حدثنا قتیبہ بن معبد قال حدثنا اللیث عن نافع عن ابن عمر ان عمر بن الخطاب ساء ل رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایرقد احدنا وهو جنب قال نعم! اذا توضا احدکم فلیبرقد وهو جنب.

ترجمہ: حضرت عمر بن خطابؓ نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کیا ہم جنابت کی حالت میں سو سکتے ہیں، فرمایا ہاں! وضو کر کے جنابت کی حالت میں بھی سو سکتے ہیں۔

تشریح: مقصد امام بخاری یہ ہے کہ جنابت کی حالت میں سونا چاہے تو وضو کر لے اور اسی کو حدیث الباب سے ثابت کیا ہے، پھر یہ وضو شرعی ہے یا لغوی، اور واجب ہے یا مستحب، اس میں اختلاف ہوا ہے اس لئے یہاں پوری تفصیل دی جاتی ہے۔

تفصیل مذاہب: ہمارے نزدیک افعال مختلف قسم کے ہیں اور ان کے اختلاف سے مسائل کے درجات بھی متفاوت ہوئے ہیں، مثلاً بحالت جنابت خروج و مشی یا سہادی غسل کے طور پر جو افعال ہوں ان کا جواز یا کراہت ہے، اور ان میں اختلاف بھی مقول نہیں ہوا ہے، اس کے بعد درجہ نوم و اکل کا ہے، جس کیلئے جمہور نے طہارت ضروری (وضو) کو مستحب قرار دیا اور ابن حبیب مالکی و داؤد ظاہری نے اس کو واجب کہا ہے، ابن حزم ظاہری نے اس بارے میں داؤد ظاہری کی مخالفت کی ہے اور جمہور کی طرح مستحب کا قول اختیار کیا ہے ایک قول یہ بھی ہے کہ وضو کی بھی ضرورت نہیں۔ اس کو امام ابو یوسف ثوری، حسن بن حسی اور ابن المہدی نے اختیار کیا ہے (کما فی العمدة) اس کے بعد تیسرا درجہ معادوت، جماع کا ہے کہ اس میں بھی جمہور کی رائے کو استحباب وضو کی ہی ہے اور ابن حبیب مالکی، اور اہل لفظ مزع ابن حزم و جماع کے قائل ہیں، ان کا استدلال یہ ہے کہ حضرت عمر، ابن عمر، عکرمہ، ابراہیم عطاء وغیرہ بھی اس کے قائل تھے، اور حدیث میں وضو کا امر ہوا ہے، جواب یہ

ہے کہ یہ آثار اور احادیث انتخاب پر محمول ہیں، کیونکہ اس حدیث میں زیادتی لفظ انشط للعود کی بھی مروی ہے، جس سے ظاہر ہوا کہ امر وضوء انتخاب یا ارشاد ہی ہے، و جو بی نہیں اور اسی سے محدث ابن خزیمہ نے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے، امام طحاوی نے دعویٰ کیا ہے کہ حدیث مذکور منسوخ ہے اسخ (امانی الا حبار ص ۱۹۳ ج ۲)

امام طحاوی نے اس پوری بحث کو بڑی تفصیل کے ساتھ لکھا ہے اور امانی الا حبار میں ۹ ج ۲ سے ۲ ج ۱۹ تک محقق عینی وغیرہ کی تحقیقات درج ہوئیں ہیں، اگرچہ صاحب الامانی الا حبار نے یہ نشان دہی نہیں کی کہ ان کی عبارتیں کون کون سی ہیں اور تالیف مذکور کی اسی کی طرف ہم نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے۔

کون سا وضوء مراد ہے؟

امام ترمذی نے حدیث عمر روایت کر کے لکھا کہ نوم سے قبل وضوء کا قول بہت سے اصحاب رسول اللہ ﷺ اور تابعین کا ہے اور اسی کے قائل سفیان ثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد و اسحاق ہیں، امانی الا حبار ص ۱۹۰ ج ۲ میں ہے کہ یہی ہمارے اصحاب (حنفیہ) کا بھی مذہب ہے البتہ امام طحاوی نے صرف امام ابو یوسف کا قول انکار انتخاب کا نقل کیا ہے اور کنز العمال میں حضرت علیؓ سے فلیتوضا وضوء للصلوة مروی ہے جس سے وضوء صلوة کی تعیین ہوتی ہے۔

محقق عینی نے لکھا، امام ابویضیہ، اوزاعی، لیث، محمد، شافعی، مالک، احمد، اسحاق ابن المبارک اور دوسرے حضرات نے جنبی کے لئے وضوء صلوة ہی کا قول اختیار کیا ہے۔ اسخ (عہدہ ص ۶۳ ج ۲)

ولائل: صحیح مسلم کی حدیث ابن عمر ہے کہ حضور ﷺ جب بحالت جنابت سونے کا ارادہ فرما لیتے تھے تو وضوء کر کے تھے صحیح بخاری کی حدیث عائشہ ہے کہ آپ ﷺ غسل فرج کرتے اور پھر وضوء فرماتے تھے ابن ابی شیبہ کی حدیث شداد بن اوسؓ ہے جب تم میں سے کوئی بحالت جنابت سونے کا ارادہ کرے تو وضوء کر لے کیونکہ وہ نصف غسل جنابت ہے بستی کی حدیث عائشہ ہے کہ حضور ﷺ بحالت جنابت سونے کا ارادہ فرماتے تو وضوء یا تیمم فرماتے تھے، لہذا ابن عمرؓ سے جو ترک غسل رجلیں مروی ہے وہ بظہر کسی عذر سے ہوگا (قالہ الحافظ فی التلخیص) اسخ معارف السنن للعلامة البیہقی ص ۳۹۱ ج ۱)

رائے امام طحاوی: امام طحاوی نے پہلے نوم قبل الغسل کے لئے وضوء شرعی پر زور دیا ہے یعنی بمقابلہ مسلک امام ابی یوسف کے اس کی ضرورت ثابت کی ہے، پھر اکل و شرب قبل الغسل (بحالت جنابت) پر کلام کی ہے اور اس میں بجائے وضوء شرعی کے وضوء لغوی یعنی غلیظ (مضمضہ و غسل رجلیں وغیرہ) پر اکتفا کو مسنون قرار دیا ہے اور روایت ابن عمرؓ کو اس بارے میں نسخ پر محمول کیا ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ سے عملاً ناقص وضوء کا ثبوت ہوا جو ان کی قولی روایات کے خلاف ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وضوء تام کا حکم ان کے نزدیک منسوخ ہو گیا ہوگا اور امام طحاوی کا اس سے مقصد یہ بھی ہے کہ وہ جب کے درجہ کو گناہ کہ نسبت و انتخاب کی ترجیح کو طہر کریں۔ اس کے بعد معاوۃ جماع کی صورت میں حدیث سے وضوء شرعی کا زیادہ تا کد بھی بتلایا، اور چونکہ اس کے بارے میں حدیث عائشہؓ کا بیان جامع ثم یعود ولا یوضا بھی مروی ہے، اس لئے اس کو بھی تاریخ کہا ہے۔ اور مقصد یہی ظاہر ہے کہ یہاں ابن حزم وغیرہ کے مقابلہ میں وجوب وضوء شرعی

۱۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت سعید بن المسیب سے نقل کیا کہ جبئی کھانے سے قبل ہاتھ منہ دھو لے ہی دے سے کہ وہ ہاتھ دھو کر کھانا کرتے تھے ذہری سے نقل ہوا کہ جبئی کھانے سے پہلے ہاتھ دھو لے ایوانی سے منقول ہے کہ جبئی کھانی سکتا ہے اور بازار پر سکتا ہے اور ابراہیم سے نقل ہوا کہ جبئی وضوء سے پہلے بھی پینے کی چیز پی سکتا ہے، محدث ابن سید الناس نے لکھا کہ ”جبئی مذہب امام احمد کا ہے (کافی التلخیص) اس لئے کہ امر وضوء کی احادیث نوم کے بارے میں ہیں اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ ثوری، حسن بن علی اور اوزاعی کا ہے اور وہ دونوں امام مالک سے بھی اسی طرح ہے اسخ (امانی الا حبار ص ۱۹۱ ج ۲)

۲۔ جس طرح علامہ شوکانی نے لکھا کہ تمام ائمہ کو مع کرنا ضروری ہے اس طرح کہ امر وضوء والی احادیث کو انتخاب پر محمول کریں جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ محدث ابن خزیمہ و ابن حبان نے اپنی اپنی جگہ میں حدیث ابن عمرؓ ذکر کی ہے کہ حضور ﷺ سے نوم قبل غسل جنابت کے سوال پر فرمایا کہ ہاں ایسا ہو سکتا ہے مگر وضوء کر لے اگرچہ اسخ یعنی ان شاء مگر چاہے) انتخاب سے ہی نکل سکتا ہے صحیح الکلبم ص ۳۹۳ ج ۱)

کے خلاف مواد کی طرف اشارہ کریں اس موقع پر امامی الا حرام ص ۱۹۳ ج ۲ میں اس بحث کو سمجھا کر لکھا گیا ہے، اور حافظ ابن حجر پر محقق حنی و صاحب او جز کی طرف سے کیا ہوا عمدہ نقد بھی ذکر کیا گیا ہے۔

قول فیصل: یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ امام طحاوی نے روایت ابن اسحاق عن الاسود پر جو کلام کیا ہے، اور چونکہ وہی روایت اسی طریق سے مسلم میں بھی ہے، اور دونوں کے سیاق میں بڑا فرق ہے، اس پر تنبیہ کرتے ہوئے ہمارے شاہ صاحب نے یہ امر متح کیلئے کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ اگر شروع رات میں بحالت جنابت سوئے گا اشارہ فرماتے تھے تو بعض اوقات غسل فرمالتے تھے اور بعض دفعہ وضو اور کبھی تیمم بھی جیسا کہ بیہقی کی روایت سے ثابت ہوا ہے اور یہ تیمم چونکہ بظاہر پانی کی موجودگی میں تھا، اس سے یہ بھی ثابت ہوا ہے کہ یہ وضو مستحب تھا جس میں تیمم بجائے وضو بحالت موجودگی ماء بھی درست ہے۔

اور جب آپ ﷺ کو ایسی صورت آخرب میں پیش آتی تھی تو ایسا بھی ہوا ہوگا کہ آپ ﷺ بغیر وضو کے سو گئے، کیونکہ جلد ہی انھہ کر وضو کرتا تھا، اور درمیان جنابت و غسل کے بہت تھوڑا وقفہ تھا، لہذا آپ نے اول شب کی جنابت کی طرح اس کا اعتناء و اہتمام نہیں فرمایا، غرض حضور ﷺ نے زیادہ وقفہ کیلئے ترک وضو کو گوارا نہیں فرمایا، اگرچہ وہ صرف مندوب و مستحب ہی تھا، نیز کم وقفہ کی صورت میں ضرورت بیان جواز کے لئے بھی گوارا فرمایا ہوگا، لہذا میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ لفظ روایت ابی الحسن "ولا یس ناء" کو بھی حسب قواعد اپنے موم پر باقی رکھا جائے اور وہ واقعہ آخرب میں بیداری کے بعد کا مانا جائے، جس سے سیاق طحاوی "و یعی آخرہ ثم ان کانت له حاجة قضی حاجة" بھی وال ہے، اس طرح ان گمان جنبتا تو صا کا تعلق دربیہ اول حدیث "نام اول اللیل" سے رہے گا۔

حضرت شاہ صاحب "کس اس رائے یا قول فیصل کو فتح الملہم ص ۳۶۴ میں اور معارف السنن ص ۳۹۵ ج ۱ میں زیادہ وضاحت سے بیان کیا گیا ہے، وہاں بھی دیکھا جائے۔ واللہ الموفق

حضرت شاہ صاحب کے خصوصی افادات

فرمایا: تنویر النواک میں معجم طبرانی سے روایت ہے کہ "ملائکہ رحمت جنس کے جنازہ میں شریک نہیں ہوتے" لہذا یہ بہت بڑا نقصان ہے اور جہاں شریعت میں کوئی ضرر بیان ہوا ہے اور باوجود اس کے کوئی وعید یا صریح ممانعت اس فعل کے لئے وارد نہیں ہوئی ہے، اس موقع محل نظر و اختلاف بن گیا ہے، بعض علماء نے معانی و مقصد پر نظر کر کے اس کو واجب قرار دیا ہے جیسا کہ شرح المنہاج میں ہے کہ کھانے پر بم اند کہنا ایک روایت میں امام شافعی کے نزدیک واجب ہے اور وضو سے قبل بم اند کہنا امام بخاری کے نزدیک واجب ہے، کیونکہ شیطان ہر ایسے کام میں شریک ہو جاتا ہے جس کے شروع میں خدا کا نام نہ لیا جائے اور کھانے کی برکت بم اند نہ کہنے سے جاتی رہتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں بڑے نقصان کی باتیں ہیں۔

دوسرے حضرات نے الفاظ پر نظر کی ہے کہ اگر شارع نے امر دہنی کا صیغہ استعمال کیا تب تو وجوب کے قائل ہوئے، نہیں تو نہیں۔ اور ظاہر بھی یہی ہے کہ وجوب و حرمت کا مدار خطاب و کلام پر ہونا چاہیے معنی پر نہیں۔

حضرت نے مزید فرمایا کہ میرے نزدیک حضور ﷺ کا بحالت جنابت سونا بغیر غسل یا وضو کے ثابت نہیں ہے اور تیمم بھی ثابت ہے جب کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ مائی اللع اور بحر میں ہے کہ جن افعال کے لیے وضو شرط و ضروری نہیں ہے ان میں باوجود پانی کی موجودگی کے بھی تیمم صحیح ہے اور یہی ایک جماعت علماء کا مختار ہے اور میرے نزدیک بھی صحیح ہے اور علامہ شامی نے جو اس کے خلاف کو اختیار کیا ہے وہ صحیح نہیں کیونکہ صاحب بحر کا مختار نفس حدیث کے مطابق ہے ابوالوہحیم کے واقعہ میں ہے کہ حضور ﷺ نے جواب سلام دینے کے لیے تیمم فرمایا۔

یہ حدیث امام محمد کوئی نے بھی باب ذکر الجنب والجنین میں روایت کی ہے امام نووی نے لکھا کہ اس سے فرائض کی طرح تو اہل و فاضل کے لیے بھی جواز تنجیم کی دلیل ملتی ہے اور یہ سارے علماء کا مذہب ہے علامہ یعنی نے لکھا کہ امام محمد نے اس سے جواز تنجیم لکھنا زہ کے استدلال کیا ہے جبکہ اس کے فوت ہونے کا خطرہ ہو اور یہی قول کو فیئین اور لیث و اوزاعی کا بھی ہے کیونکہ حضور ﷺ نے بحالت حضرات کا مت یعنی پانی کی موجودگی میں جواب سلام فوت ہونے کا خیال فرما کر تنجیم کیا ہے امام مالک شافعی و احمد نے اس کو منع کیا ہے اور یہ حدیث ان پر جہت ہے (امانی الاحبار ۲: ۴۷۷)

سہارہ میں ہے کہ حدیث ابی الجہم وغیرہ ان افعال کے لیے دلیل جواز تنجیم ہیں جن کیلئے طہارت شرط نہیں ہے جیسے کہ سلام کا جواب دینا الخ ۳۰-۳۱-۳۲ میں بھی مفید علمی بحث قابل مطالعہ ہے

ضروری فائدہ: حدیث الباب فتح الباری و مجمع القاری میں بغیر عنوان مذکور باب نوم الجنب درج ہے اور ہم نے مطبوعہ نسخہ بخاری کے مواظق یہاں اندراج کیا ہے بہ صورت عدم باب سابق کے تحت ہوگی اور مطابقت ترجمہ یہ ہوگی کہ جب حالت جنابت میں سونے کا جواز معلوم ہو گیا تو اس حالت میں استقرار بیت کا بھی ثبوت ہو گیا اور مستقل باب کی صورت میں حافظ ابن حجر نے لکھا کہ بظاہر تو یہ باب زائد ہے کیونکہ آگے دوسرا باب الجنب یتوضاء آئی رہا ہے لیکن یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ یہ ترجمہ مطلق ہے اور اگلے باب میں قید وضو کے ساتھ ہے۔ تحقق یعنی اسے اس توجیہ پر نقد کیا کہ اطلاق و تنجید سے فائدہ تو کچھ حاصل نہ ہوا کیونکہ دونوں کا حاصل تو ایک ہی ہے لہذا ابے ضرورت و لا حاصل تکرار کا نقد قائم رہے گا۔

باب الجنب یتوضاً ثم ینام

جنبی وضو کرے پھر سونے

(۲۸۱) حدثنا یحییٰ بن بکیر قال ثنا اللیث عن عبد اللہ بن ابی جعفر عن محمد بن عبد الرحمن عن عروۃ عن عائشة قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان ینام وهو جنب غسل فرجہ وتوضاً للصلوۃ

(۲۸۲) حدثنا موسیٰ بن اسمعیل قال ثنا جویریۃ عن نافع عن عبد اللہ بن عمر قال استفتی عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینام احلنا وهو جنب قال نعم اذا توضاً

(۲۸۳) حدثنا عبد اللہ بن یوسف قال اخبرنا مالک عن عبد اللہ بن دینار عن عبد اللہ بن عمرو انہ قال ذکر عمر بن الخطاب لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ تصیبه الحنابة من اللیل فقال له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضاً و اغسل ذکوک ثم نم .

ترجمہ ۲۸۱: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ جب جنابت کی حالت میں ہوتے اور سونے کا ارادہ کرتے تو شرم گاہ کو دھو لیتے اور نماز کی طرح وضو کرتے تھے۔

ترجمہ ۲۸۲: حضرت عمرؓ نے نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا ہم جنابت کی حالت میں سو سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا ہاں! لیکن وضو کر کے۔

ترجمہ ۲۸۳: حضرت عمرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ رات میں انہیں غسل کی ضرورت ہو جایا کرتی ہے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ وضو کر لیا کرو اور شرم گاہ کو دھو کر سویا کرو۔

تشریح: مستفاد امام بخاری جنبی کے سونے سے پہلے وضو شرعی کا استحباب تلا تا ہے۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ پسے حدیث الباہ میں راوی سے انحصار نقل ہوا ہے کیونکہ مراد نماز کے لیے وضو کرنا نہیں ہے بلکہ نماز والا وضو مقصود ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ صرف وضو شرعی نہیں بلکہ غسل ذکر بھی اس حالت میں شرعاً مطلوب ہے اور یہ احکام جنابت میں سے ہے احکام صلوٰۃ میں سے نہیں۔

مطالعہ حدیث: فقہ میں بہت سے شرعی احکام کے ذکر کا اہتمام نہیں ہوا اس لیے فقہی مطالعہ کے ساتھ احادیث کا مطالعہ اور اعمال شب و روز میں ان سے مزید رہنمائی حاصل کرنی چاہیے

اندھی تقلید بہتر نہیں ہے: بلکہ جو مسائل فقہ میں مذکور ہیں ان سے متعلقہ احادیث احکام کا بھی بغور و تعمق مطالعہ کرنا چاہیے اور یہ بات تقلید کے خلاف نہیں ہے کیونکہ مسائل کے ساتھ احادیث و آثار کا پورا مطالعہ کرنے سے رائے میں استقرار و قلب کا اطمینان اور تقلید میں چٹختی حاصل ہوتی ہے اور اس کے بعد جس امام کی بھی تقلید کرے گا۔ تلخ صدر اور اشراج کابل کے ساتھ کرے گا اور یہ بات اس سے کہیں بہتر ہوگی کہ اندھی تقلید کی جائے جو بہت کمزور اور زوال پذیر ہوتی ہے

افادات حافظ: آپ نے لکھا: قولہ تو حاضاً للصلوۃ یعنی وہ وضو کرتے تھے جو نماز کے لیے ہوا کرتا ہے یہ مطلب نہیں کہ ادا نماز کے لیے وضو کرتے تھے نیز مراد وضو شرعی ہے لغوی نہیں (فتح ۲۷۱)۔

وضو مذکور کی حکمتیں: پھر لکھا: جمہور علماء کے نزدیک یہ وضو وضو شرعی ہی ہے اور اس کی حکمت یہ ہے کہ اس سے حدیث ناپاکی میں خفت آجاتی ہے خصوصاً جواز تفریق غسل کے قول پر لہذا نہایت غسل کرے گا تو ان اعضاء مخصوصہ وضو والوں سے تو بیخ قول پر رفع حدث ہوئی جائے گا اس کی تائید روایت ابن ابی شیبہ سے بھی ہوتی ہے جس کے درجہ بال فقہ ہیں کہ کسی کو شب میں جنابت پیش آئے اور وہ سونا چاہے تو وضو کر لے کہ وہ نصف غسل جنابت ہے بعض نے کہا کہ حکمت دوم میں سے ایک طہارت کا حصول ہے اور اس بناء پر تیمم بھی وضو کر کے قائم مقام ہو سکتا ہے اور نہایت میں پر اسناد حسن حضرت عائشہؓ سے مروی بھی ہے کہ حضور ﷺ بحالت جنابت سونے کا ارادہ فرماتے تھے تو وضو یا تیمم فرما کر تھے اگرچہ یہاں اسکا احتمال موجود ہے کہ آپ کا یہ تیمم پانی ملنے میں دشواری کے وقت ہوا ہو ہم اوپر حضرت شاہ صاحب کے اشارات میں لکھ آئے ہیں کہ قصہ ابی الجہم (مروید مسم شریف وغیرہ) سے یہ معلوم ہوا کہ یہ تیمم بحالت اقامت اور ہستی کے اندر ہوا ہے جہاں پانی نہ ملے یا دشواری کا کوئی سواں نہ تھا) بعض نے اس کی حکمت معادرت جماع یا غسل کے لیے تحصیل نشاء لکھی ہے حافظ ذہبی العبد نے امام شافعی سے یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ یہ وضو (تحقیق حدث والا) حائضہ کے لیے نہیں ہے کیونکہ وہ تو غسل بھی کرے تو اس کا حدث رفع نہیں ہوتا البتہ انقطاع دم جنس کے وقت اس کے بعد بھی وضو کا احتیاب ہوگا جس طرح جب کے لیے ہے

وجوب غسل فوری نہیں ہے

یہ بھی حدیث الباہ سے معلوم ہوا کہ غسل جنابت فوراً کرنا ضروری نہیں ہے البتہ نماز کا وقت ہونے پر اس کے حکم میں شدت آجاتی ہے اور سونے کے وقت صرف نہ تنظیف کا احتیاب ہوتا ہے ابن دور نے لکھا کہ اس کی حکمت یہ ہے کہ فرشتے میل پکیل گندگی اور بدبو سے نفرت کرتے ہیں اور شیاطین ان چیزوں سے قریب ہوتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم (فتح ۲۷۲)۔

باب اذا التقى الختان

(جب دونوں ختان ایک دوسرے سے مل جائیں)

(۲۸۴) حدثنا معاذ بن فضالة قال ثنا هشام عن نعيم عن هشام عن قتادة عن الحسن عن

ابن رافع عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا جلس بين شعبها الرابع لم جهدها فقد

وجب الغسل تابعه عمرو و عن شعبه وقال موسى حدثنا ابان قال انا لحسن مثله قال ابو عبد الله هذا

اجود او كذب وانما بينا الحديث الآخر لاختلافهم والغسل احوط

ترجمہ ۲۸۴: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جب مرد عورت کے چہار زانو میں بیٹھ گیا اور اس کے ساتھ کوشش کی تو غسل واجب ہو گیا اس حدیث کی متابعت عمرو نے شعبہ کے واسطے سے کی ہے اور موسیٰ نے کہا کہ ہم سے ابان نے بیان کیا کہ ہم نے قتادہ نے بیان کی، کہا ہم سے حسن نے بیان کیا اسی حدیث کی طرح ابو عبد اللہ (بخاری) نے کہا یہ عمدہ اور بہتر ہے اور ہم نے دوسری حدیث فقہاء کے اختلاف کے پیش نظر بیان کی ہے اور غسل میں احتیاط زیادہ ہے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا الصفاء غنائین کنایہ ہے فحیو بہت خفہ سے، اور فقہاء اربعہ بالاتفاق اس سے غسل کا وجوب ہی کیا ہے نیز فرمایا کہ شعبہ اربع کی مراد وصی میں بہت سے اقوال ہیں بہتر قول یدین اور جلیین کا ہے۔

بحث ونظر اور مذہب امام بخاری

ابن عربی کی قطعی رائے ہے کہ امام بخاری کا مذہب بھی داؤد و طاہری کی طرح ہے چنانچہ اس پر بھی انہوں نے بڑی حیرت کا اظہار کیا ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی ہمارے حضرت شاہ صاحب بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ امام بخاری کا ایک جگہ الحاء التقی اور دوسری جگہ الغسل احوط فرمانا ان کے اختیار عدم وجوب کا موہم ہے اگرچہ اس تاویل کی گنجائش ہے کہ احوط کو استحباب میں منحصر نہیں کر سکتے اور اس کا اطلاق وجوب پر بھی ہوتا ہے لیکن جب اس سے مراد حکم غسل کو احوط بتلانے کی لی جائے تو ان کے قول کی تاویل نہیں ہو سکتی اور اس کو اجماع کے خلاف ہی کہا جائے گا اس لیے میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ امام بخاری کے اختیار استحباب غسل کی وجہ یہ بیان کی جائے کہ انہوں نے اذا جاوز الختان کو کنایہ فحیو بہت سے نہیں انزال سے سمجھا ہے کیونکہ اغلب و اکثر ایسا ہی ہوتا ہے لہذا انہوں نے محض مجاوزت کو حدیث الباب سے موجب غسل نہیں سمجھا اور غالباً اسی لئے انہوں نے آگے اسی سے متفق دوسرا باب قائم کیا جس میں صرف غسل مایہ مصیب من لوج العمرة کی دلیل ہے، اور جب ان کے نزدیک کوئی دلیل ایجاب قطعی تو وہ حکم کو نرم کرنے اور غسل کو احوط یا مستحب کہنے میں معذور ہیں، رہا یہ کہ مسلم میں اسی حدیث کے اندرون لسم یسئل لکاظہ صراحتہ موجود ہے تو وہ امام بخاری پر اس لئے حجت نہیں بناتا کہ وہ ان کی شرط پر نہیں ہے، غرض جتنے الفاظ ان کی شرط کے موافق مروی تھے، ان میں کنایہ عن الانزال ہونے کی صلاحت سے انکار نہیں ہو سکتا، پھر ان کے سامنے اس مسئلہ کا اختلاف بھی تھا، جس کو انہوں نے نقل کیا ہے اور اختلاف کی صورت میں تخفیف حکم ہو ہی جایا کرتی ہے، حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ یہ میرے نزدیک امام بخاری کے اختیار استحباب مذکور کی وجہ ہو سکتی ہے اور میرے نزدیک انہوں نے صرف احادیث اپنی شرط کے موافق ذکر کر دی ہیں، جیسا ان کی عادت ہے، اور اپنی مراد کھول کر نہیں بتلائی جو احتیاط کا مقتضی تھا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تفصیل مذاہب: لایع الداراری ص ۱۱۲ میں لکھا: اس پر اجماع ہے کہ التقاء ختالین سے مراد ایلا ج ہے، اور محض التقاء سے کسی کے نزدیک بھی غسل واجب نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ صحابہ کرام نہ کا مشہور اختلاف ہے اور اکثر انصار العلماء من الماء (غسل صرف انزال ہی سے واجب ہوتا ہے) کے قائل تھے، مگر حضور و اکثریت کا اتفاق ہو گیا کہ محض ایلا ج بھی موجب غسل ہے، اگرچہ انزال نہ ہو حتیٰ کہ ناقصین مذاہب نے اس پر اجماع بھی نقل کیا ہے، موافق نے لکھا کہ فقہاء وجوب غسل پر متفق ہیں، بجز داؤد ظاہری کے کہ وہ العلماء من الماء کی وجہ سے بغیر انزال کے عدم وجوب کے قائل ہیں، علامہ نووی نے لکھا: اب مذاہب کا اجماع وجوب غسل پر ہے اور پہلے ایک جماعت صحابہ کی عدم وجوب بغیر انزال کی قائل تھی، پھر ان بعض نے رجوع کر لیا، اور ان دوسروں کے ساتھ ہو جانے سے اجماع منعقد ہو گیا، مگر مانی نے بھی ایہ ہی لکھا اور مزید لکھا: ابن بطال نے کہا فقہاء اعمار وجوب غسل کے قائل ہیں اور جب کہ اس مسئلہ میں صحابہ کے بعد بھی رد قول تھے تو پھر ان کے بعد تمام اہل عصر نے ایک ہی قول پر اکتفا کر لیا اور اس طرح اختلاف ختم ہو گیا، ابن عربی نے لکھا: یہ مسئلہ دین کا نہایت اہم اور عظیم القدر ہے اور ایک جماعت صحابہ سے بغیر انزال کے عدم وجوب غسل مروی ہوا ہے مگر پھر یہ بھی مروی ہوا کہ ان سب نے اس رائے سے رجوع کر لیا تھا اور یہ بھی نقل ہوا کہ حضرت عمرؓ نے (اپنے دور خلافت میں تحقیق کے بعد وجوب غسل کا فیصلہ کر کے) فرما دیا تھا کہ اب جو کوئی اس مسئلہ کا خلاف کرے گا تو میں اس کو عبرت ناک مرداؤں کا غرض التقاء کی وجہ سے وجوب غسل پر اجماع منعقد ہو چکا ہے اور اس کا خلاف صرف داؤد کے لیے ہے جس کی کوئی اہمیت نہیں ہے اور ان کا تعارف ہی ایسے خلاف کے سبب ہوا ہے، البتہ امام بخاری کا خلاف اور غسل کو مستحب قرار دینا ضرور اہم ہے کیونکہ وہ ائمہ دین و علمائے مسلمین میں حلیل القدر شخصیت رکھتے ہیں، خصوصاً جبکہ اس مسئلہ میں کوئی خلاف بھی نہیں رہا اس لئے کہ جن صحابہ کو اختلاف تھا انہوں نے رجوع کر لیا تھا اور سب نے وجوب غسل پر اتفاق کر لیا تھا پھر ابن عربی نے روایت العلماء من الماء کی تضعیف پر زور دیا اور لکھا کہ امام بخاری سے تعجب ہے کہ انہوں نے ایجاب غسل والی حدیث عائشہؓ اور نفی غسل کی حدیث عثمانؓ کو برابر کر دیا ہے (لا مع ص ۱۱۳)

حافظ نے لکھا کہ ابن عربی کا کلام بابت تضعیف حدیث الباب تو ناقابل قبول ہے، البتہ انہوں نے جو یہ احتمال ذکر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے، ام بخاری کی مراد ان غسل احوط سے احتیاطی الدین ہو جو اصول کا مشہور باب ہے تو یہ بات ان کے فضل و کمال کے متناسب ہے، ابن عربی کی یہ توجیہ ام بخاری کی عادت تصرف (صرف ظاہر) سے بھی مناسب رکھتی ہے، کیونکہ انہوں نے ترجمۃ الباب بھی علاوہ مسئلہ زیر بحث کے دوسری چیز کا پانچا ہے جو حدیث سے نفی ہے، جیسے کہ پہلا ہی حدیث سے ایجاب و ضمی کے استدلال کیا تھا اس کے بعد حافظ نے ابن عربی پر نقد کیا ہے، جو قائل ذکر ہے:

حافظ کا نقد: ابن عربی نے جو خلاف کی نفی کی ہے، وہ قائل اعتراض ہے کیونکہ اختلاف تو صحابہ میں مشہور ہے اور ان کی ایک جماعت سے ثابت ہوا ہے، اسی طرح ابن قعدہ کا یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ تابعین کے دور میں اختلاف نہیں تھا۔ (فتح ص ۵۵ ج ۱)

محقق عینی کا حافظ پر نقد

آپ نے لکھا: حافظ نے جو تصرف کی بات لکھی ہے صحیح نہیں کیونکہ امام بخاری کے ترجمہ سے تو جواز ترک غسل صاف طور سے مفہوم ہو رہا ہے، کیونکہ انہوں نے غسل صابہ صلب الرجل من العرافہ پر اکتفا کیا، جس سے ظاہر ہے کہ اسی کو واجب کہا اور غسل کو نہ صرف غیر واجب قرار دیا بلکہ اس کو بطور احتیاط کے مستحب قرار دیا۔

ابن عربی کی دوسری بات اجماع صحابہ پر جو حفظ نے نقد کیا ہے کہ صحابہ میں تو اختلاف مشہور تھا اس کے مقابلہ میں کوئی کہہ سکتا ہے کہ جب اجماع صحابہ منعقد ہو گیا تو اس کی وجہ سے سابق اختلاف اٹھ گیا (اس لئے اب اس اختلاف کے ذکر سے کیا فائدہ ہے) امام غزالی نے پورا واقعہ نقل کر دیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کو جمع کر کے اسی مسئلہ پر رائیں معلوم کیں، کچھ صحابہ نے حدیث العلماء من الماء پیش کرنے کو عدم

وجوب بتلایا اور دوسروں نے اتفاقاً ختائین والی حدیث پیش کر کے وجوب کی رائے ظاہر کی، حضرت علیؓ نے کہا کہ ازواج مطہرات سے معلوم کیا جائے وہ اس کو زیادہ جانتی ہوں گی، حضرت عمرؓ نے حضرت حصہؓ کے پاس آدمی بھیج کر مسئلہ معلوم کرایا تو انہوں نے کہا کہ مجھے اس کا علم نہیں، پھر حضرت عائشہؓ سے معلوم کرایا تو انہوں نے حدیث اذا جازوا الختان الختان وحب الغسل بیان کی اس پر حضرت عمرؓ نے فیصلہ دیا کہ اس کے بعد اگر کسی سے "الماء من الماء" سنوں کہ تو اس کو عبرتنا کہ سزا دوں گا، امام حمادوی نے یہ واقعہ ذکر کر کے لکھا کہ حضرت عمرؓ نے یہ فیصلہ سارے صحابہؓ کو موجودگی میں دیا تھا اور اس پر کسی نے بھی کلمہ نہیں کی تھی (لہذا سب کا اجماع تحقق ہو گیا، لہذا اب حافظ کا اختلاف صحابہؓ پر کو پیش کرنا موزوں نہیں) اس کے بعد محقق یعنی نے حافظ کی طرح ابن قتیبہ کے دعوے پر نقد کیا ہے اور دونوں نے یہ بات ثابت کی ہے کہ تابعین میں کچھ اختلاف ضرور تھا، اگرچہ قاضی عیاض نے کہا کہ صحابہ کے بعد عائشہ (تابعی) کے سوا کسی نے اس مسئلہ کا خلاف نہیں کیا، مگر ان کے علاوہ بھی ابو سلمہ بن عبدالرحمن سے غسل نہ کرنا ثابت ہے اور ہشتم بن عمرو و عطاء بھی غسل کے قائل نہ تھے کو عطاء فرماتے تھے کہ اختلاف ناس کی وجہ سے میرا بدل بھی بغیر غسل کے خوش نہیں ہوتا اور میں اخذ بالعروۃ الوقتی کوئی (عملاً) اختیار کرتا ہوں (عہد ص ۷۷ ج ۱)

حافظ نے فتح الباری ص ۲۷۵ ج ۱ میں تو اجماع پر اعتراض کیا ہے اور لکھا کہ گو تابعین و بعد کے لوگوں میں خلاف رہا ہے لیکن جمہور اجماع غسل ہی کے قائل ہیں اور یہی صواب ہے، لیکن انہوں نے بتائے ص ۳۹ میں لکھا کہ آخر میں اجماع غلبہ پر اجماع منعقد ہو گیا تھا، جس کو قاضی ابن عربی وغیرہ نے بیان کیا ہے (معارف السنن للبیہقی عم فیضہم ص ۷۰ ج ۱)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ بظاہر فتح الباری میں حافظ کا ابن عربی پر اعتراض صرف نفی خلاف یعنی اس کے وجود کی نفی سے متعلق ہے اور آخر میں تحقیق اجماع کے وہ بھی منکر نہیں ہیں، اسی لئے فتح الباری میں بھی ابن عربی پر اعتراض کے بعد جو جملہ انہوں نے لکھا ہے اس میں صرف تابعین و من بعد ہم سے خلاف ذکر کیا ہے، صحابہ کا نہیں (اگرچہ اجماع ص ۱۱۳ ج ۱ اسطر ۱۳ میں غلطی سے صحابہ کا لفظ بھی درج ہو گیا ہے جو فتح الباری میں نہیں ہے) اس لئے فتح الباری و تحقیق میں یا ہم کوئی تضاد نہیں ہے، اور شاید محقق یعنی کا نقد حافظ کے سرسری و ظاہری نقد ابن عربی اور ان کے مومہ عبارت کے سبب سے ہی وارد ہوا ہے حقیقت میں ایسا نہیں ہے (اور محقق یعنی نے بھی ص ۲۶۹ ج ۲ میں ابن حزم سے عبارت و ممس راى ان لا غسل من الايلاج فى الفرج ان لم يكن انزل عثمان و على الخ ذکر کی ہے، گویا صحابہ کے اختلاف سابق کو بھی نمایاں کر کے، سب بیان کرتے آئے ہیں، اس لئے ابن عربی نے بھی خلاف کو نفی وجود پر مجبور کر کے بظاہر فقط اعتراض نقل کر گئے ہیں و اللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی فرمایا کہ امام حمادوی نے جو حضرت عمرؓ کا واقعہ ذکر کیا ہے وہ پوری صراحت و قوت کے ساتھ بتل رہا ہے کہ بات وہی صحیح ہے جو حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہو رہی ہے، اور یہ کہ حدیث الماء من الماء منسوخ ہے، اور اس کے باوجود جو حضرت عثمانؓ سے یہ تسلسل نقل چلی آ رہی ہے کہ حدیث الماء من الماء کو اختیار کرتے تھے، اس کو قتل اجماع اہل صل و عقد پر بھی محمول کرنا چاہئے اور اس کے بعد ان کی طرف اس کی نسبت کرنا بھی مناسب نہیں ہے، اور اسی لئے امام ترمذی نے اس کو بھی مؤجبین غسل میں شمار کیا ہے اور امام حمادوی نے بھی لکھا کہ مہاجرین کا اس امر پر اتفاق ہوا ہے کہ جس چیز سے حد جلد و رجم واجب ہوتی ہے، اس سے غسل بھی واجب ہوگا، حضرت نے فرمایا: اس وقت صحابہ میں اجماع مذکور سے قبل ایک اور طریقہ پر بھی اختلاف ہوا تھا جس کا ذکر امام حمادوی نے کیا ہے، ابو صالح کہتے ہیں کہ میں نے ایک روز حضرت عمرؓ کا خطبہ سنا، فرمایا کہ انھار کی عورتیں اور فتویٰ بتلا رہی ہیں کہ مرد کو جماع سے اگر انزال نہ ہو تو صرف عورت پر غسل ہے مرد پر نہیں لیکن یہ فتویٰ غلط ہے کیونکہ مجوزت ختان کے وقت غسل واجب ہے اس سے معلوم ہوا کہ حدیث الماء من الماء کو مردوں کے حق میں مخصوص سمجھا جاتا تھا اور خالطت بغیر انزال کو صرف عورتوں پر وجوب غسل کا سبب سمجھا گیا تھا، گویا انزال کی شرط صرف مردوں کیسے تھی۔

حضرت نے فرمایا: چونکہ تحقیق انزال عورتوں میں دشوار تھا اس لئے ان پر فتویٰ مذکور دینے و ایوں نے غسل صرف مجاوزت سے واجب

قرار دیا ہوگا، بخلاف مردوں کے کہ ان میں اس کا تحقق بہت ظاہر تھا، اس لئے غسل کا مدار بھی اسی پر کر دیا گیا اور سمجھا گیا کہ جب انزال کا ظہور نہ ہوا تو ان پر غسل بھی نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ابن رشد کی تصریحات: آپ نے اختلاف صحابہ ذکر کر کے لکھا کہ اکثر فقہاء اجماع اور ایک جماعت اہل ظاہر کی وجوب غسل کی قائل ہے، اور ایک جماعت اہل ظاہر کی صرف انزال پر غسل کو واجب کہتی ہے، اور سب اختلاف تعارض احادیث صحیحہ ہے، ایک طرف حدیث ابی ہریرۃ الصنفاء خنیانین والی ہے اور دوسری طرف حدیث عثمان اکثر نے اس دوسری حدیث کو منسوخ قرار دیا ہے اور دوسروں نے تعارض مان کہ متفق علیہ صورت انزال کو معمول یہ بنالیا۔

منسوخ کہنے والوں کی دلیل ابی بن کعب کی حدیث ابی داؤد ہے کہ حکم عدم غسل شروع اسلام میں تھا، پھر غسل کا حکم دیا گیا اور انہوں نے حدیث ابی ہریرۃ کو ردئے قیاس بھی ترجیح دی ہے کیونکہ مجاوزت ختامین سے بلا جماع کو واجب ہوتی ہے، لہذا غسل کا بھی وجوب ہونا چاہئے حریہ یہ کہ یہی قیاس خلفائے اربعہ کے عمل سے بھی اخذ کیا گیا ہے، نیز جمہور نے اس فیصلہ کو وجوب غسل کو حدیث عائشہ کے سبب سے بھی ترجیح ہے جس کی تخریج مسلم نے کی ہے (ہدایۃ الجہد ص ۴۰ ج ۱۰) علامہ نے تخریج مسلم کا حوالہ ان لم یمنزل کی زیادتی کی وجہ سے دیا ہے، جس کی روایت یہاں بخاری نے حدیث اباب میں نہیں کی ہے واللہ اعلم۔

حافظ ابن حزم جمہور کے ساتھ

زیر بحث مسئلہ میں آپ بھی وجوب غسل کے قائل ہیں، اور آپ نے حضرت ابو ہریرۃ کی روایت علاوہ طریق مسلم سے کی ہے، جس میں انزل اولم یمنزل ہے، پھر لکھا کہ یہ زیادتی اسقاط غسل والی احادیث کے لحاظ سے بجا و جواز زیادتی شریعت میں وارد ہوگئی اس کا ترک جائز نہیں، آخر میں لکھا کہ حکم مسلم ام المؤمنین حضرت عائشہ، حضرت ابو بکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، ابن مسود، ابن عباس اور سب مہاجرین رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یکنہ مذہب امام ابو حنیفہ، لک شافعی اور بعض اصحاب ظاہر کا ہے۔ (مخلی ص ۲ ج ۲)

امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب

حافظ ابن حزم نے اگرچہ امام احمد کا مذہب ذکر نہیں کیا، مگر وہ بھی جمہوری کے ساتھ ہیں، اور فتح الربانی ص ۱۱۳ ج ۲ میں ”بساب فی وجوب الغسل النقاء الخنثانین ولو لم یمنزل“ کے تحت حدیث ابی ہریرۃ امام احمد کی سند سے بھی انزل اولم یمنزل والی مروی ہے، جس پر حاشیہ میں ق-م-لک-حق کے نشان تخریج کے درج ہوئے ہیں اور دوسری احادیث بھی ذکر ہوئی ہیں، پھر حاشیہ میں عنوان ”الاحکام“ کے تحت لکھا: احادیث اباب سے حدیث المماء من المماء کا نسخ ثابت ہو اور وجوب غسل ہی کے قائل جمہور صحابہ و تابعین و ائمہ اربعہ وغیرہم ہیں، علامہ نووی نے لکھا کہ وجوب غسل پر اجماع ہو چکا ہے پہلے بعض صیہ دن بعد کم کا خلاف تھا، پھر وجوب غسل پر اجماع منعقد ہو گیا، اسی طرح ابن عربی نے بھی تصریح کی ہے اور کہا کہ اس کا خلاف صرف داؤد نے کیا ہے نقلہ الشوکانی (فتح الربانی ص ۱۱۶ ج ۲) اور ص ۱۱۳ ج ۲ میں یہ بھی حاشیہ میں ہے کہ نسخ حدیث المماء من المماء کے قائل جمہور صحابہ و تابعین ہیں (قال الخطابی) اور مذہب اول (عدم نسخ) پر صحابہ میں سے وہ حضرات رہے جن کو حدیث النقاء نہیں پہنچی، اور ان میں سعد بن ابی وقاص، ابویوب الصاری، ابوسعید خدری، رافع بن خدیج و زید بن خالد ہیں، اور ان کے قول کو سلیمان اعلمش نے بھی اختیار کر لیا اور متاخرین میں سے داؤد بن علی نے، اس سے قبل ص ۱۱۲ ج ۲ سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ صحابہ میں سے جس کو حدیث النقاء پہنچی رہی وہ وہ وجوب غسل اور نسخ حدیث المماء من المماء کا قائل اور اپنی سابق رائے سے رجوع کرتا رہا، جیسے ابی بن کعب کا رجوع قبل الموت ذکر ہوا ہے، اور امام شافعی نے سب سے پہلے حدیث المماء من

سے ترکِ غسل کا فیصلہ مفہوم سے لیا گیا ہے اور اگر منطوق سے بھی کچھ ہے تو اس کی طرح صریح نہیں۔ (فتح ۴۷۷ ج ۱)

ایک مشکل اور اس کا حل

مظلوم و ضعیف مسلمانوں کا مسئلہ

مشکلات القرآن ص ۱۹۰ میں حضرت شاہ صاحب نے آیت ”وَأَنْتُمْ عَلٰی الدِّیْنِ لَعَلَّیْكُمْ النِّصْرَ الْاَعْلٰی قَوْمِہِمْ وَہُمْ مِثْلَکُمْ“ پر لکھا:۔ یہ بات لازم و ضروری نہیں کہ یہ مد و نصرت کا طلب کرنا (جس کا حکم اس آیت میں بیان ہوا ہے کفار کے مسلمانوں پر ظلم کے سبب سے بھی ہو، بلکہ ممکن ہے وہ ظلم کے سوا اور صورتوں میں ہو، لہذا (ان صورتوں میں) دارالاسلام کے مسلمان دارالحرب کے معاہدہ کفار کے مقابلہ میں وہاں کے مسلمانوں کی مدد نہیں کر سکتے، دیکھو ابن کثیر ص ۳۴۱ ج ۴ ص ۳۳۸ ج ۴، لیکن ظلم کی صورت میں تو ہر مظلوم کی مدد ضرور کی جائے گی، خواہ وہ دارالاسلام ہی میں ہو، اور خواہ ایک مسلمان ہی دوسرے مسلمان پر ظلم کرے (ابن کثیر نے اس حکم کو دینی قتال پر محمول کیا ہے، جس سے حضرت نے ظلم کے سوا دوسری صورتیں متعین کی ہیں، اور یہ نہایت اہم تحقیق ہے) حضرت علامہ مثنوی نے فوائد ص ۲۴۱ میں لکھا: ”دارالحرب کے مسلمان جس وقت دینی معاملہ میں آزاد مسلمانوں سے مدد طلب کریں تو ان کو اپنے مقدمہ کے موافق مدد کرنی چاہئے مگر جس جماعت سے ان آزاد مسلمانوں کا معاہدہ ہو چکا ہو تو اس کے مقابلہ میں ”تا بقائے عہد دارالحرب کے مسلمانوں کی مدد نہیں کی جاسکتی“ منظوقی قرآنی ”فی الدین“ دین کے بارے میں تم سے مدد چاہیں (یعنی دین کے غلبہ وغیرہ کیلئے) اور مفسرین کے الفاظ دینی معاہدہ اور دینی قتال وغیرہ سے حضرت کے ارشاد کی تائید ہوتی ہے، اور بظہر ظلم والی صورت حکم مذکور سے قطعاً خارج ہے، غرض ظلم کی صورت بالکل جدا گانہ ہے اور اگر قدرت ہو تو نہ صرف مظلوم مسلمان بلکہ مظلوم کافر کی بھی مدد و نصرت کرنا انسانی و اخلاقی فریضہ ہے، ہاں جب قدرت نہ ہو تو مسلمان کی مدد بھی مؤخر ہو سکتی ہے جیسے رسول اکرم ﷺ صلح حدیبیہ کے موقع پر ابو جندل کی مدد نہ کر سکے تھے، اور حضرت عمرؓ کی گزارش پر آپ نے فرمایا تھا: میں خدا کا رسول ہوں خدا کے حکم کی نافرمانی نہیں کر سکتا، خدا میری مدد کرے گا (بخاری کتاب الشروط ص ۳۸۰) آخری جملہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے خود کو اور مسلمانوں کی اس وقت کی جماعت کو اس پوزیشن میں نہ سمجھا تھا کہ مظلوم مسلمانوں کی مدد کر کے ان کو کفار کے زلف سے نکال لیں اور ایسی لئے اس وقت کی شرائط بھی بہت گہری تھیں جس میں کچھ بہت جلدی مسلمانوں نے خدا کے فضل و کرم سے نصرت و قوت حاصل کر لی تھی، قاضی ابوبکر بن العربی نے اپنی تفسیر احکام القرآن ص ۳۶۴ ج ۳ میں لکھا: ”جو لوگ دارالحرب میں رہے اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہیں کی، اگر وہ اپنے آپ کو کفار کے تسلط سے نکلنے کیلئے دارالاسلام کے مسلمانوں سے فوجی و مالی امداد طلب کریں تو ان کی مدد کرنی چاہئے الہذا اگر دونوں قوموں میں کوئی معاہدہ ہو تو کفار دارالحرب سے قتال و جہد نہ کرنا چاہئے“ تا آنکہ وہ معاہدہ ختم ہو یا اعلان کر کے ختم کر دیا جائے۔“ لہذا تفسیر القرآن ص ۱۶۲ ج ۲ میں جو آیت ”وَأَنْتُمْ عَلٰی الدِّیْنِ لَعَلَّیْكُمْ النِّصْرَ الْاَعْلٰی قَوْمِہِمْ وَہُمْ مِثْلَکُمْ“ سے متعلق کیا گیا ہے، وہ تفسیر مروجہ ہے اور اوپر کی حضرت دارابن کثیر وغیرہ کی تفسیر ہی رائج ہے جس سے ہمارا ایک مدت کا یہ فحان و اشکال بھی رفع ہو گیا کہ حق تعالیٰ نے جماعت معاہدہ دارالحرب کے مظلوم مسلمانوں کی مدد و نصرت کے تمام دروازے بند کر دیئے ہیں، ہمارے علم میں چونکہ حضرت شاہ صاحبؒ کی طرح کسی مفسر نے ایسی واضح و صاف تفسیر سے متذکرہ کی نہیں کی تھی، اس لئے بڑا اشکال تھا اور اب حضرت

۱۔ عبارت اس طرح ہو: ”اگر ہمیں (ان دارالاسلام سے باہر رہنے والے مسلمانوں) پر ظلم ہو رہا ہو اور وہ اسلامی برادری کے تسلط کی بنا پر دارالاسلام کی حکومت اور اس کے باشندوں سے مدد مانگیں تو ان کا فرض ہے کہ اپنی ان مظلوم بھائیوں کی مدد کریں لیکن اگر ظلم کر کے والی قوم سے دارالاسلام کے معاہدہ نہ تعلقات ہوں تو اس صورت میں مظلوم مسلمانوں کی کوئی ایسی مدد نہیں کی جاسکتی جس سے جو ان تعلقات کی اخلاقی ذمہ داریوں کے خلاف پڑتی ہو۔

کی رہنمائی اس ابن کثیر وغیرہ بھی دیکھیں تو شرح صدر ہو گیا۔ والحمد للہ اولاً و آخراً۔

ظلم کی مختلف نوعیتیں

اور سابقہ کے ظلم و ستم کی نوعیت تاریخ کے اوراق میں آچکی ہے اور سب کو معلوم ہے لیکن موجودہ دور کی نوعیت اس سے بہت کچھ بدلی ہوئی ہے، اس لئے اس کی کچھ مثالیں لکھی جاتی ہیں:

(۱) جدید استعماری طریقے اور ان کے تحت کمزور قوموں کے اموال و انفس پر بے جا تسلط و تصرف اور تشدد و ارکھنا۔

(۲) کسی خاص سیاسی و اقتصادی نظریہ کے لوگوں کی حکومت اور اس کے خلاف نظریہ رکھنے والوں کو نئے اسباب و وسائل کے ذریعہ مقہور و مجبور بنانا۔

(۳) اکثریتی فرقہ کی حکومت اور اقلیتی فرقوں کو برہنہ تصعب و دیگر اسباب، اقتصادی، سیاسی، سوشل و تعلیمی وغیرہ لحاظ سے موت کے گھاٹ اتارنا، اور ان کی ہر قسم کی ترقیات کو بریک لگانا۔

(۴) کمزور اور پسماندہ قوموں کے اموال و انفس، اور عزت نفس و قوم کو بیچ کر بیچ اور بے قیمت بنانا، ان پر ہر قسم کی ظلم و زیادتی کو روا رکھنا، ان کو اپنے ذاتی کردار، کلچر اور ثقافت اور خود ارادیت کی حفاظت کے حق سے قانوناً یا عملاً محروم کرنا وغیرہ وغیرہ۔

یہ سب صورتیں ظلم کی، ان صورتوں کے علاوہ ہیں جو ایک مذہب والے دوسرے مذہب والوں کے خلاف مذہبی جذبہ کے تحت اختیار کرتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب غسل ما یصیب من فرج المرأة

(اس چیز کا دھونا جو عورت کی شرمگاہ سے لگ جائے)

(۲۸۵) حدثنا ابو معمر قال ثنا عبد الوارث عن الحسين المعلم قال یحییٰ واخبرنی ابو سلمة ان عطاء بن یسار اخبرہ ان زید بن خالد الجهنی اخبرہ انه سال عثمان بن عفان فقال ارایت اذا جامع الرجل امرأۃ فلم یمن قال عثمان یوضأ کما یوضأ للصلوة ویغسل ذکرہ وقال عثمان سمعته من رسول اللہ ﷺ فسألت عن ذلک بن ابی طالب والزبیر العوام وطلحة بن عبید اللہ وأبی بن کعب فاصروه بذلک واخبرنی ابو سلمة ان عروة بن الزبیر اخبرہ ان ابا ایوب اخبرہ انه سمع ذلک من رسول اللہ ﷺ.

(۲۸۶) حدثنا مسلم قال ثنا یحییٰ عن هشام بن بن عروة قال اخبرنی ابی قال اخبرنی ابو ایوب قال اخبرنی أبی بن کعب انه قال یا رسول اللہ اذا جامع الرجل المرأة فلم یمنزل قال یغسل ما مس المرأة منه ثم یوضأ ویصلی قال ابو عبد اللہ الفصل احوط وذلک الاخر انما یبناه لاختلافهم والماء انقی.

ترجمہ ۲۸۵: زید بن خالد جہنی نے بتایا کہ انہوں نے عثمان بن عفان سے سوال کیا کہ اس مسئلہ کا حکم کیا ہے کہ مرد اپنی بیوی سے ہمبستر ہوا لیکن انزال نہیں ہوا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نماز کی طرح وضو کر لے اور ذکر کو دھو لے اور عثمان نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے یہ بات سنی ہے میں نے اس کے حقیقی علی بن ابی طالب، زبیر بن العوام، طلحہ بن عبید اللہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہم سے

پوچھا تو انہوں نے بھی یہی فرمایا، اور ابوسلمہ نے مجھے بتایا کہ انہیں عروہ بن زبیرؓ نے خبر دی انہیں ابویوب نے خبر دی کہ یہ بات انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سنی تھی۔

ترجمہ ۲۸۶: خبری ابی ابن کعبؓ نے کہ انہوں نے پوچھا یا رسول اللہ جب مرد عورت سے جماع کرے اور انزال نہ ہو (تو اس کا کیا حکم ہے) آپ نے فرمایا عورت سے جو کچھ اسے لگ گیا ہے اسے دھوے پھر وضو کرے اور نماز پڑھے، ابو عبد اللہ نے کہا کہ غسل میں زیادہ احتیاط ہے، اور یہ آخری بات ہم نے اس لئے بیان کر دی کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے (یعنی صحابہ کا دربارہ وجوب و عدم وجوب غسل) اور پانی (غسل) زیادہ پاک کرنے والا ہے۔

تشریح: جیسا کہ پہلے باب میں بیان ہوا امام بخاریؒ نے اپنے عدم وجوب غسل کے مسلک اور حمان کی تقویت کیلئے یہ احادیث پیش کی ہیں اور چونکہ وہ اپنے مسلک کی تصریح نہیں کرنا چاہتے تھے اس لئے ان احادیث پر غسل رطوبت فرج کا عنوان قائم کر دیا ہے دونوں باب میں مناسبت بقول محقق یعنی یہ ہے کہ رطوبت فرج التقاء ختامین ہی کے وقت لگا کرتی ہے (عمدہ ص ۴۲ ج ۲) مسلک امام بخاریؒ: بظاہر وہ نجاست رطوبت فرج کے قائل ہیں، کیونکہ اس کے دھونے کا ذکر کیا ہے۔

مسلک شافعیہ و حنفیہ: علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا: رطوبت فرج میں خلاف مشہور ہے، اور زیادہ ظاہر اس کی طہارت ہی ہے، دوسری جگہ لکھا: اس مسئلہ میں خلاف مشہور ہے اور زیادہ صحیح ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک حکم نجاست ہے اور اکثر اصحاب کے نزدیک زیادہ صحیح طہارت ہے جو حدیث الباب کو استنباط پر محمول کرتے ہیں، منہاج النوری میں ہے کہ رطوبت فرج اصح مذہب پر نہیں ہے۔

وبہ قد تم الجزء السابع من انوار الباری ویلید الجزء الثامن اوله کتاب الحيض

والحمد لله اولا و آخر اظاہر و باطنا



انوار الباری

از روشنی

صحیح البخاری

مقدمہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ اما بعد!

”انوار الہاری“ کی دسویں قسط پیش ہے ”عرفت ربی شیع العزائم“ گونا گوں موافق و مجبور یوں کے باعث یہ جلد کافی تاخیر سے شائع ہو رہی ہے، ناظرین سے زحمت انتظار کیجئے غرض خواہ ہوں، کتاب الطہارۃ ختم کرنے کے واسطے اس جلد کی ضخامت بڑھادی ہے، اور گیارہویں قسط میں کتاب الضلّٰۃ شروع ہو گئی ہے۔ امید ہے کہ وہ جلد ہی شائع ہوگی۔ و باللہ التوفیق۔

امام بخاریؒ نے چونکہ کتاب الضلّٰۃ کو حدیث اسراء سے شروع کیا ہے، اس لئے اسراء و معراج کا مفصل واقعہ سیر حاصل بحث کے ساتھ لکھا گیا ہے جس کو پڑھ کر ناظرین انوار الہاری اس کے متعلق مکمل و معتد معلومات سے بہرہ اندوز ہوں گے۔ ان شاء اللہ جس طرح ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ درس بخاری شریف میں ادنیٰ من سبت سے اہم مباحث پر تقریر فرمایا کرتے تھے، راقم اعروف نے بھی اسی طرز کو اختیار کیا ہے، اور اہم علمی و دینی افادات کو حسب موقع و ضرورت تفصیل کے ساتھ اس کتاب میں ذکر کیا ہے، اسی لئے ان دس جلدوں میں صرف رجال، کتاب الوقی، کتاب الایمان، کتاب العلم و کتاب الطہارۃ ہی کے مسائل و مباحث نہیں، بلکہ دوسری بہت سی نہایت مفید و ضروری معلومات کا معتد و گراقتدر ذخیرہ جمع کر دیا گیا ہے۔

دوسری وجہ اس طرز تالیف کی یہ بھی ہے کہ جو کچھ اپنے محدود مطالعہ و تحقیق کے پیش نظر منتشر علمی مباحث ہیں ان کا تبا کر کے اہل علم و دانش کے سامنے رکھ دیا جائے ممکن ہے ان کو خاص خاص محل و موقع پر پیش کرنے کیلئے عروفانہ کرے کہ۔ ”ہستی رائے قلم بقائے“ حضرت شاہ صاحبؒ یہ بھی اکثر فرمایا کرتے تھے کہ کسی علمی تحقیق و کاوش کا تاویز سے بود ہو جانا یعنی منظر عام پر آ جانا اچھا ہے، اس لئے بھی دراز نفسی اور طول کلام کیلئے جواز کی گنجائش نکالی گئی ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے عیم نافع پیش کرنے کی سعادت مرحمت فرمائیں اور حشو و زوائد سے بچائیں۔ آمین!

محتاج دعا

احقر سید احمد رضا عفا اللہ عنہ

بخارہ روڈ، بخنور

۲۰ رجب ۱۳۸۵ھ مطابق ۲۵ اکتوبر ۱۹۶۷ء

کِتَابُ الْحَيْضِ

وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاغْنِ لَوْ أَنَّ السَّاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ .

(حیض کے مسائل اور خداوند تعالیٰ کا قول ہے، ”اور تجھ سے پوچھتے ہیں حکم حیض کا۔ کہہ دے وہ گندگی ہے سو تم الگ رہو عورتوں سے حیض کے وقت اور نزدیک نہ ہو ان کے جب تک پاک نہ ہوویں۔ پھر جب خوب پاک ہو جائیں تو جاؤ ان کے پاس جہاں کیلئے حکم دیا تم کو اللہ نے، بے شک اللہ کو پسند آتے ہیں تو بہ کرنے والے اور پسند آتے ہیں ستمگاری و پاکیزگی اختیار کرنے والے)

باب كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الْحَيْضِ وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ هَذَا شَيْءٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى سَاتِ آدَمَ وَقَالَ بَعْضُهُمْ كَانَ أَوَّلُ مَا أُرْسِلَ الْحَيْضُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَحَدَّثَ النَّبِيُّ ﷺ أَكْثَرَ

(حیض کی ابتداء کس طرح ہوئی اور نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں کی تقدیر میں لکھ دیا ہے۔ بعض اہل علم نے کہا ہے کہ سب سے پہلے حیض بنی اسرائیل میں آیا۔ ابو عبد اللہ (بخاری) کہتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کی حدیث ہے تمام عورتوں کو شامل ہے

(۲۸۷) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ عِنْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ يَقُولُ سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُولُ خَوَّجَنَا لَا تَرَى إِلَّا الْخَبْثَ فَلَمَّا كُنَّا بِسَرَفٍ جِئْتُ فَدَحَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَمَّا أَنْبَاكِ فَقَالَ مَالِكُ الْفَسْتُ؟ قُلْتُ نَعَمْ! قَالَ إِنَّ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى سَاتِ آدَمَ وَافْقَصَى مَا يَفْقَصِي الْحَاخَ غَيْرَ أَنْ لَا تَنْظُرَ فِيهِ بِالْيَبِيتِ قَالَتْ وَضَحَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ سَابِئَةَ بِالْقِرْفِ

ترجمہ: حضرت عائشہ فرماتی تھیں کہ ہم حج کے ارادہ سے نکلے، جب ہم مقام سرف میں پہنچے تو میں حاضہ ہوئی، اس بات پر میں رورہی تھی کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لائے، آپ نے پوچھا تمہیں کیا ہو گیا، کیا حاضہ ہو گئی ہو؟ میں نے کہا، جی ہاں!

آپ نے فرمایا کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں کیلئے لکھ دیا ہے، اس لئے تم بھی حج کے افعال پورے کرو ایسے ہیبت اللہ کا طواف نہ کرنا، حضرت عائشہ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی ازواج کی طرف سے گائے کی قربانی کی۔

تشریح: امام بخاری یہاں سے حیض، استحاضہ و نفاس کے احکام بیان کرتا چہتے ہیں، چونکہ حیض کے ابواب و مسائل زیادہ تھے اس کا عنوان لفظ کتاب سے قائم کیا، اور باقی دونوں کے ابواب بیجا بیان کئے تین۔ بدائع الخیال سے مراد حسب تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ یہاں بھی بدعلاجی کی طرح ہے کہ پہلے جنس حیض کا وجود ظہور نہ کیا اس طرح ہوا۔ اس کو بتانا ہے، پھر احکام و مسائل بتائیں گے۔ یہ متقدمین ہے کہ حیض کے صرف ابتداء کے احوال بتائیں گے، امام بخاری نے حضور صلیہ السلام کے ارشاد ”ہذا شئی کتبہ اللہ علی سات آدم“ سے اخذ کیا کہ حیض کا وجود ابتداء آفرینش بنات آدم ہی سے ہے، اور بنی اسرائیل سے اس کی ابتداء نہیں ہے، سین انہوں نے اس قوی روایت و اہمیت نہیں دی، نہ دونوں روایات میں توفیق تطبیق کی ضرورت سمجھی کہ بنی اسرائیلؑ کہ بنی اسرائیل کی عورتیں مساجد جا یا کرتی تھیں (مردوں

لے ملہ، علامہ سیوطی نے الدرر اللکھ، عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں اور سعید بن منصور و مسند نے اپنے مصنف میں حضرت ابن مسعودؓ سے (بقیہ حدیث لکھ گئی ہے)

کے ساتھ نماز پڑھتی تھیں) انہوں نے مردوں کی طرف میلان اور تک جھانک کا سلسلہ شروع کیا تو ان کو مساجد میں جانے سے روک دیا گیا، اور بطور سزاہ جنس کی عادت و علت ان کے ساتھ لگا دی گئی، میرے نزدیک توفیق ریواستین کی یہ صورت ہے کہ اگرچہ جنس کی ابتداء تو ابتداء زمانہ ہی سے تھی مگر نہایت ہی اسراٹکل پر اس کا تسلط بطور فقر و فاقہ اور سزا کے ہوا ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عورتوں کو مساجد میں جانے سے روکنے سنت قدیم ہے۔

حافظ ابن جریرؒ نے دونوں روایات میں تحقیق اس طرح دی کہ جنس کی ابتداء تو پیسے سے تھی مگر بنی اسراٹکل پر بطور عقوبت اس کی مقدار بڑھا دی گئی (فتح ص ۶۱۵ ج ۱) حضرت تگلوئیؒ کی رائے بھی یہی ہے کہ یہ نسبت سابق کے کثرت و زیادتی ہو گئی، جس پر لفظ ارسال شاہد ہے (لامع ص ۱۱۵ ج ۱) محقق یعنی نے اس پر نقد کیا کہ توجیہ مذکور معنی ذوق سے عاری ہونے پر دل ہے، کیونکہ یہاں تو ارسال کا لفظ ہے نہ کہ صرف ارسال، (اور یہاں اولیت بنی زہر بحث ہے، اسی طرح کی وہ زیادتی کا بھی سوال درمیان نہیں ہے۔ دوسرے اس کی دلیل کیا ہے کہ پہلے جنس میں کمی تھی جس پر بعد میں زیادتی ہوئی، اور اس کو کس نے نقل کیا ہے؟ اس کے بعد محقق یعنی نے جواب دیا ہے کہ کثرت عن دکی جب سے حق تعالیٰ نے بنائے بنی اسراٹکل کا جنس منقطع کر دیا، تاہم ان کو اور ان کے ازواج (شوہروں) کو سزا عطا دی جائے، اور کچھ مدت اسی حال پر گزر جانے کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا، ہوا اور عادت جنس کا اجرا فرمایا، کیونکہ حق تعالیٰ کی حکمت و رحمت ہی کے تحت جنس وجود نسل کا سبب بنا ہے کہ جن عورتوں کے رحم میں جنس کی صلاحیت ہوتی ہے وہی حمل کو قبول کرتی ہیں، اسی لئے حضرت کی اور بنی ایس میں نہ جنس ہوتا ہے نہ حمل قرار پاتا ہے۔

غرض جب عادت جنس ہوا ہوگا تو ہی مدت انقطاع کے لحاظ سے اول ارسال کا مدلول قرار پایا، لہذا اولیت کا اطلاق اسی اعتبار سے ہوا ہے کہ اولیت امور نسبیہ میں سے ہے، حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے اس موقع پر لکھا کہ جو اعتراض عینی نے حافظ پر کیا تھا، وہ خود ان پر بھی وارد ہوگا کہ انقطاع دا جزاء کی دلیل کیا ہے بلکہ دوسرا اعتراض یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہوں نے انقطاع جنس کو عقوبت بتلایا اور اس کو رحمت، حالانکہ بنی کریم ﷺ نے جنس کو نقص دین فرمایا ہے (لامع ص ۱۱۵ ج ۱) لیکن محقق عینی کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ارسال کے لفظ سے ہی یہ استنباط ہو رہا ہے کہ اس سے قبل انقطاع کی صورت رہ چکی ہے، اور شاید اسی سے محقق عینی نے احتمال مذکور نکالا ہے، واللہ اعلم۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جنس میں دونوں جہت ہیں، اس لحاظ سے کہ اس کی وجہ سے رحم میں قبولی نسل کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور وہ تولد و تناسل کا ذریعہ ہے، یقیناً رحمت ہے، دوسرے یہ کہ از روئے طب بھی جنس کی صحیح صورت عورت کے عضو رحم پہلے صحت مند کی دلیل ہے اور اس کی بے قاعدگی یا غیر معتاد کی وبشی مرض یا استسقاء کی شکل ہے۔ رہی نقص دین والی بات تو وہ ظاہر و سطح کے لحاظ سے ہے کہ بظاہر ایک عذر شرعی و سادی کے تحت عورت اداہ فرائض سے محروم رہے، لیکن حقیقی و معنوی اعتبار سے صرف اس کی وجہ سے اس کا دین کم مرتبہ نہیں ہو جاتا اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ خواہ مخواہ وہ ایسی حالت میں خدا کے عذاب و عتاب کے تحت آگئی ہے۔ جس طرح عورتوں کو جمعہ و جماعت جہود وغیرہ کی عدم شرکت کے سبب ناقصات الدین نہیں کہہ سکتے، غرض جتنے فرائض بھی جس پر عائد ہیں وہ

(بقیہ حاشیہ مضامین سابقہ) روایت کی کہ نہایت بنی اسراٹکل مردوں کے ساتھ صف میں نماز پڑھا کرتی تھیں، اور انہوں نے نگاہی کے سانچے ہوائے جنے، جس پر مڑی، کو نہ اچھی صاف میں کھڑے ہونے والے مردوں کو دیکھ کر تھیں، جن سے ان کا تعلق ہوتا تھا۔ اس لئے ان پر جنس مسلط کیا گیا اور مساجد میں جانے سے ممانعت کر دی گئی اور مصنف عبدالرزاقؒ میں حضرت سے نقل ہے اسی کی قریب روایت ہے (لامع ص ۱۱۶ ج ۱)

لے اس سے معلوم ہوا کہ جب شریعت نے قباح و منکرات سے بچنے کیلئے عورتوں کو مساجد یا یہ مقدس مقامات سے بھی روک دیا تو ان کیلئے عام تفریح گاہوں، بازاروں، اور قنوطیہ تعلیم کے کالوں وغیرہ میں جانے کی بدرجہ اولیٰ ممانعت ہو گئی، اور یوں امریکہ روس وغیرہ میں جو نوجوان اس قسم کی آزادی سے برآمد ہو رہے ہیں، ہائی دنیا کیسے عبرت کا سامان ہیں۔ وہاں ہینڈ کوکھ الا من بب (عبرت و نصیحت صرف وہی لوگ حاصل کرتے ہیں جو خدا کی طرف رجوع کرتے ہیں) "مؤلف"

صرف ان کی ادائیگی کے بعد اس کو حقیقت کا الٰہ بن کر کہا جائے گا، خواہ وہ دوسروں کے لحاظ سے اعمال میں قاصر ہی رہا ہو۔ یہی وجہ ہے جب حضرت اسماء بنت یزید بن اسکن انصار یہ جی اکر م کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا: ”میں جماعت نسوان کی نمائندہ ہو کر آئی ہوں کہ ان سب کی عرضداشت پیش کروں، حق تعالیٰ نے آپ کو مردوں اور عورتوں سب ہی کیلئے مبعوث فرمایا ہے، لہذا ہم سب ایمان لے آئیں اور آپ کا اتباع کر لیا، لیکن ہم سب عورت ذات ہیں، گھر وں میں گھری ہوئی، پردہ و حجاب کی پابند اور گھروں میں بیٹھے رہنا ہی ہمارا کام ہے، مردانہ خواہشات ہم سے پوری کرتے ہیں اور ہم ان کی اولاد کے بوجھ بھی برداشت کرتی ہیں اور (باہر رہنے کی آزادی کے سبب سے) مردوں کو مجرد و جماعات و جنازہ کی شرکت کی وجہ سے نیکیاں اور فضاہل ملتے رہتے ہیں۔ اور جب وہ جہاد میں جاتے ہیں تو ہم ان کے اموال و اولاد کی حفاظت بھی کرتے ہیں تو کیا ایسی صورت میں ان کے اعمال مذکورہ کے اجر و ثواب میں ہمارا بھی حصہ ہوگا یا نہیں؟ حضور ﷺ نے حضرت اسماء کی عرضداشت مذکور سن کر صحابہ کی طرف متوجہ ہو کر سوال کیا، کیا تم نے کسی عورت کی گفتگو اور سوال دین کے بارے میں اس سے بہتر کبھی سنا ہے؟ عرض کیا نہیں یا رسول اللہ! پھر حضور نے اسماء کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: ”اسماء! چاہو اور سب عورتوں کو بتادو کہ اگر ان کا سلوک اپنے شوہروں کے ساتھ اچھا ہے، اور وہ ان کی مرضیات کی طلب و جستجو کرتی ہیں ان کے اتباع و موافقت کی سعی کرتی ہیں تو یہ چیزیں ان عورتوں کو اخروی مراتب کے لحاظ سے ان مردوں کے برابر کر دیں گی جو مندرجہ بالا اعمال کرتے ہیں۔“ یہ خوش خبری پیغمبر خدا ﷺ سے سن کر حضرت اسماءؓ مسرت سے قلیل و کثیر کہتی ہوئی واپس ہوئیں اور سب عورتوں کو بھی اس پیغام سے سرور و مہین کیا۔ (استیعاب ص ۶۰۶، ج ۲)

اوپر کی حدیث میں عدل کا لفظ ہے کہ عورتیں مذکورہ باتوں کی وجہ سے مجاہدین اور کامل الایمان مردوں کے برابر ہو جائیں گی، تو دیکھا جائے کہ وہ دینی نقص کہیں گیا؟ غرض حاصل کلام یہ ہے کہ جس امر کو نقصان دین اوپر کی حدیث میں کہا گیا ہے وہ ظاہری لحاظ سے کسی ضرور ہے مگر درحقیقت حاسب عدل و مجبوری کی کمی نقصان اعمال کوئی نقص دینی نہیں ہے اور مقصد شارع صرف یہ ہے کہ عورتوں کو جو عقل و دین کا حصہ دیا گیا ہے وہ ان کی حد تک اصلاح معاش و معاد کیلئے کافی ہے۔ لیکن اگر وہ اپنے دائرہ عمل سے نکل کر مردوں کے خاص معاملات اور بیرونی امور و مملکی سیاسیات وغیرہ میں حصہ لینا چاہیں تو اس سے کسی بہتری کی امید نہیں ہے بلکہ اس سے بے اوقات وہ مردوں کی عقلوں کو بھی خراب کریں گی اور طرح طرح کف دات و فتنوں کے دروازے کھل جائیں گے۔ واللہ اعلم۔

علامہ قسطلانی کا جواب

آپ نے مصابیح میں لکھا کہ ارسال جنس سے مراد حکم مع کا اجراء ہے، جس کی ابتداء اسرائیلی عورتوں سے ہوئی، اور دوسری حدیث کا تعلق بنات آدم پر جو جو جنس کے فیصلہ سے ہے۔ صاحب لائح نے لکھا کہ اس کے خلاف طحاوی علی المراقی کی روایت ہے کہ جنس کی وجہ سے مع صلوة کا حکم حضرت خواجہ کے زمانہ سے ہے، جب انہوں نے حضرت آدم علیہ السلام سے نماز کا حکم معلوم کیا تو آپ نے فرمایا میں نہیں جانتا، پھر وحی الٰہی اتاری کہ نماز روزہ ترک کریں اور نماز کی قضاء ہوگی، روزہ کی ہوگی۔ (لائح ص ۱۱۵، ج ۱)

راقم الخروف عرض کرتا ہے کہ ارسال جنس کی صورت اگر موافق تحقیق حافظ یعنی ان کی جائے کہ انقطاع کے بعد ارسال ہوا ہے تو اس کے ساتھ صرف صلوة کا ہی حکم نہیں لاگو ہوا جو حال جنس میں پہلے بھی تھا، بلکہ نساء بنی اسرائیل کی ناشائستہ حرکات کی وجہ سے (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) مساجد میں جانے کی بھی ممانعت ہوئی ہے جو عام حالات میں پہلے سے نہ تھی، اس طرح گویا دوسری بار جنس کی ابتداء کی بھی مخصوص صورت واضح ہوگئی، اور اس منع کے خلاف روایت طحاوی بھی نہ ہوگی۔

افادہ انور: آپ نے فرمایا: بطور روایت تو نہیں مگر بطور حکایات نظر سے گزرا ہے کہ حضرت حواءؑ کو حکم ہوا ”م میں نماز نہ پڑھیں۔

انہوں نے اسی پر روزے کی بھی قیاس کر لیا تو اس پر عتاب الہی ہوا اور روزے کی قضا واجب کر دی گئی البتہ یہ روایت بھی دیکھی گئی کہ جب دنیا میں اترنے کے بعد حضرت حواء کو دم حیض آیا تو انہوں نے حضرت علیہ السلام سے سوال کیا، یہ کیا اور کیوں ہے؟ آپ پر وحی آئی کہ یہ بطور عتاب ہے۔ (واضح ہو کہ عتاب و عقاب میں فرق ہے، عتاب ایہوں پر ہوتا ہے اور عقاب غیروں پر) پھر حضرت نے فرمایا کہ یہ عتاب بھی اس وارد دنیا کے ساتھ مخصوص ہے کہ جنت سے لگنا پڑا اور یہاں آتا پڑا تو اس جہان کی چیزیں یہاں کی مناسبت سے لگ گئیں اور ان کے ساتھ ہم کو جہلا ہوتا پڑا۔ پھر اگر ہم اس جہان کی آلائشوں اور کمندگیوں سے دامن بچا کر گزر جائیں گے اور حضرت حق تعالیٰ کی طرف ہجرت کریں گے یعنی (ایمان و اعمال صالحہ کی برکت سے) اپنے اصلی وطن و مہکانہ کی طرف صعود کر جائیں گے تو اس عتاب سے نجات پائیں گے۔ جس طرح حضرت آدم علیہ السلام نے اہل جہ کے بعد حاجت یوں و براز محسوس کی، تو ندا آئی کہ یہاں سے (زمین پر) اتر جاؤ جو اس کی جگہ ہے اور یہ جگہ کمندگیوں کیلئے موزوں نہیں ہے۔ اسی طرح اس سے قبل حضرت آدم علیہ السلام اپنی عورت (شرمگاہ وغیرہ کی غرض دعائیت) سے بھی واقف نہ تھے، جس کی طرف ہدایت لہما سو آتھما لآیہ سے اشارہ ہوا ہے۔

خلاصہ کلام: توفیق بنی اللہ شین کے سلسلہ میں حضرت شاہ صاحب کی مراد جہاں تک ہم نے سمجھی یہ کہ ابتداء حیض تو ابتداء زمانہ سے ہی تھی جو بطور عتاب تھی، پھر وہ نبات بنی اسرائیل کیلئے بطول رحمت بنی گئی، اسی کو کچھ تصرف کے ساتھ تحقیق یعنی یہ کہا کہ انقطاع کے بعد ار سال ہوا، جو بظاہر عتاب اور بطن رحمت تھا۔ علامہ قسطلانی نے منہج کے معنی میں توسع کی طرف اشارہ کیا جس کی وضاحت رو کر دی گئی۔ ہمارے نزدیک یہ تینوں توجیہات زیادہ موجد و معقول ہیں اور ان کے مقابلہ میں حافظ کی توجیہ طول مکث والی اور فو دی کی تاویل عام و خاص والی دل کو نہیں لگائیں۔ وابتدا علم۔ بحث و نظر: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: دم حیض کی تحدید لکھل و کثیر بہت دشوار ہے، کیونکہ مصر، روعا و عصار وغیرہ کے اختلاف سے اس میں بھی اختلاف ہوتا ہے، پھر یہ کہ اس کی توقیت کیلئے کوئی صحیح قوی مرفوع حدیث وارد نہیں ہے اور جو ہیں وہ بعض ضعیف بعض شدید الضعف اور کچھ منکر بھی ہیں۔ قاضی ابوبکر ابن العربی مالکی نے شرح ترمذی میں لکھا ہے توقیت شرعاً کچھ نہیں ہے، اور سب کچھ عادت پر بنا ہے، اس پر مستقل رسالہ لکھ بھی تھا مگر وہ ناپائی ہو گیا۔

سب سے زیادہ تفصیل و دلالت کے ساتھ برکلی نے رسالہ لکھا ہے یہ علامہ حنفی صاحب (م ۱۰۸۸ھ) درمختار کے معاصر تھے، اس میں جن کتابوں سے مدد لی ہے، ان کی بہ کثرت اغلاط کا شکوہ بھی کیا ہے اور لکھا کہ باوجود سنی صحیح کے اغلاط رہ گئیں۔ میں نے بھی اس رسالہ کا مطالعہ کیا ہے اور بہ کثرت اغلاط دیکھیں۔ اس رسالہ کی شرح ابن عابدین نے کی ہے، اور وہ تن کا اتباع کیا اس لئے اس میں بھی اغلاط رہ گئیں، اسی لئے رسالہ مذکورہ اور شرح سے استفادہ دشوار ہو گیا۔

حضرت شاہ صاحب نے جن کے رسالہ دربارہ مسائل حیض کا ذکر فرمایا، ان کا نام فیض الباری اور میری یادداشت میں بھی برکلی ہی ہے لیکن ابھی تک ان کا تذکرہ اور حالات نظر سے نہیں گزرے۔ مسائل حیض کے سلسلہ میں ایک نام علامہ برکلی کا بھی آتا ہے، جن کے اقوال ایک مختصر مصری رسالہ موسومہ ”تحفۃ الاخوان فی التحصیل علی مذہب ابی حنیفۃ العثمان“ (بقلم عبدالرحمن احمد خف المصری الخلی المدرس بالازہر) میں ذکر ہوئے ہیں ان کے علاوہ ابن العربی نے علامہ مقدسی کی تالیف کی بہت مدح کی ہے، آپ نے لکھا:۔

”حیض کے مسائل معصلات دین و مشکلات فقہ میں سے ہیں اور میری بصر و بصیرت نے اپنے تمام سفر و حضر میں بجز ابو محمد ابراہیم بن امدیہ المقدسی کے کسی عالم کو نہیں دیکھا کہ اس نے موصوف کی طرح ان مسائل کو فکر و نظر کا جولان گاہ بنایا ہو، انہوں نے حل مشکلات، فتح مقفلات و تفریح جزئیات کیلئے یکہ و تہاسی کی، اور کامیاب ہوئے، البتہ اس سلسلہ میں جو احادیث پیش کیں اور ان پر حکم کیا ہے، وہ کوتاہیوں سے خالی نہیں ہے۔“ (امانی الاخبار ص ۷۴ ج ۲)

اس وقت ہمارے سامنے جو کچھ مواد ہے اس کا زیادہ عمدہ و نفع مند تفسیر احکام القرآن (المجہد ص) المانی الا حبار ص ۷۴، ج ۲ ص ۱۰۶، ج ۲ (۲) انوار المحدثہ ص ۱۱۱، ج ۱ تا ص ۱۳۴، ج ۱ اور معارف السنن ص ۲۰۸، ج ۱ تا ص ۳۶۴، ج ۱ میں ہے جس میں حیض، نفاس و استحاضہ کے مسائل و مشکلات اچھے اسلوب و دلائل کے ساتھ بیان ہوئے ہیں، اور امام بخاری نے کتاب النحس میں جتنے ابواب ذکر کئے ہیں، ان کی باہم ترتیب و نسق و مناسبات کو مختصر مولانا سید فخر الدین احمد صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند نے ”القول النحس“ میں خوب لکھا ہے جزا ہم اللہ خیر الاجزاء اس کے بعد اصولی طور پر چند بحثیں ہم بھی ذکر کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

تحدید اقل و اکثر کی بحث

محقق ابن العربی نے ”العارضۃ“ میں لکھا: ”حیض کی صوت پیش آتا تو عورتوں کے لئے قضاء و قدر الہی کے تحت مقرر شدہ اور لازمی ہے لیکن اس کی مدت اس لئے مقرر نہیں کی گئی کہ سب عورتوں کے احوال و اوصاف یکساں نہیں، وہ شہریوں، عہدوں اور زمانوں کے اختلاف کے ساتھ بدل جاتے ہیں، پھر ایک عورت کی بھی رحم کی ارغائی کیفیت بہ اختلاف احوال و ظروف مختلف ہوتی ہے، جس سے خروج دم کبھی کم اور کبھی زیادہ ہوتا ہے۔ اسی لئے فقہائے امت کے مختلف فیصلے سامنے آئے، اور جس کے علم میں جس قسم کے مشاہدات و مسوعات آئے، ان ہی کے موافق تحدید کر دی، چنانچہ امام مالک نے تھوڑی دیر کے خروج دم کو بھی نصاب قرار دیدیا، امام شافعی نے کم سے کم نصاب ایک دن رات قرار دیا، امام ابوحنیفہ نے تین دن، ابن ماجہ نے پانچ دن کہا، اسی طرح مدت نصاب امام ابوحنیفہ وغیرہ کے نزدیک دس دن، امام شافعی وغیرہ کے یہاں پندرہ دن، اور امام مالک کے نزدیک سترہ یوم ہوئی۔

علامہ ابن رشد نے ہدایہ میں لکھا ہے: اقل و اکثر حیض اور اقل طہر کے بارے میں ان سب اقوال فقہاء کا مستند صرف تجربہ و عادت ہے، اور عورتوں کے اختلاف احوال کے سبب اکثر عورتوں میں ان امور کی تحدید تجربہ سے بھی دشوار ہے، اسی لئے فقہاء میں اختلاف پیش آیا ہے۔ تاہم اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ اکثر مدت حیض سے جو خون زیادہ آئے گا وہ استحاضہ ہوگا۔ محقق ابن قدامہ نے ”المغنی“ میں لکھا ہے کہ شریعت میں مطلقاً احکام ہیں بغیر تحدید کے، اور لغت و شریعت کے ذریعہ حیض کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ لہذا عرف و عادت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، جس طرح قبض، احراز و تفرق وغیرہ کے مسائل میں کرتے ہیں۔ علامہ نووی نے اس امر پر بھی اجماع نقل کیا کہ اکثر طہر کی بھی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ غرض یہ سب حضرات تحدید کا مدار صرف عرف و عادت پر کرتے ہیں (معارف ص ۱۴۳، ج ۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس بارے میں جس طرح ان حضرات نے عدم توقیت و تحدید شریعی اور مدار علی العادۃ کی تصریح کی ہے، میری تمنا بھی کہ ایسی ہی صراحت کسی نفعی عالم سے بھی مل جاتی، مگر باوجود تلاش کے مجھے یہ چیز نہ ملی۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ شاید ایسی تصریح حنفیہ اس لئے نہیں ہے کہ نزیہ ان کے پاس شریعت کی طرف سے تحدید کے اشارات زیادہ ہیں اگرچہ وہ آقا و صحابہ اور ضعیف احادیث سے لئے گئے ہیں جیسا کہ آگے اس کی تفصیل آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

حضرت شاہ صاحب کی دوسری تحقیق

فرمایا: بالکلیہ نہ بہت اچھا کیا کہ دم حیض کی توقیت کو صرف عدت کے بارے میں مستحب تفسیر آیا اور دوسرے گھریلو معاملات و دینی امور نماز، روزہ وغیرہ میں مہتی پی کی رائے پر چھوڑ دیا، ہمارے فقہاء حنفیہ بھی اگر ایب کرتے تو اچھا تھا، انہوں نے مسائل میں امور طہریہ کی تو رعایت کی ہے مگر عوارض کا لحاظ نہیں کیا، مثلاً اکثر مدت حمل دوسال لکھی، حالانکہ وہ عوارض مرض وغیرہ کی وجہ سے غیر موت اور ناقابل تحدید ہے کہ کبھی ۱۲، ۱۳ سال بھی لگ جاتے ہیں پھر سوکھ جاتا ہے۔ فقہاء کو لکھنا چاہئے تھا کہ حمل کی اکثر مدت دوسال طبعی ہے، اور کسی مرض کے سبب

سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے جیسا کہ اکثر ایسا ہوتا ہے۔ دوسرے ایسے امور میں فقہاء کو اطباء کی طرف رجوع کر کے فیصلہ کرنا چاہیے تھا کیونکہ ”الکحل فن رجال“ (ہر فن کے خصوصی مہارت رکھنے والے الگ الگ ہوتے ہیں) تاہم فقہاء اس کی قسم کی تحدید شرعی نہیں اجتہادی ہے اور اصل یہ ہے کہ جس امر میں شرعی تحدید وارد نہیں ہوئی اس کو بے قید ہی رکھیں گے اور اس کی تقدیر تحدید نہیں کریں گے۔ چنانچہ اصول فقہ میں تصریح ہے کہ حدود و مقادیر اشیاء کا تعین قیاس کے ذریعہ نہ کریں، یعنی حدود و مقادیر پیش اعداد و رکعات وغیرہ کا فیصلہ کرنا مجتہد کے حدود اختیار سے باہر ہے، یہ صرف شارع کا حق ہے چنانچہ علامہ نسفی اسی اصول پر چلے ہیں۔ انہوں نے ماہ قبل و کثیر اور نماز کے اندر عمل قلیل و کثیر کی کوئی حد مقرر نہیں کی، بلکہ جتنی بے کراۓ پر چھوڑ دیا ہے، اور اسی طرح اعلیٰ سلم و قریب لفظ میں بھی کیا ہے، لیکن اصحاب متون نے حد بندیاں کی ہیں، حضرت کاغذ مذکور نہایت اہم اور قابلِ قدر ہے۔ والحمد للہ علی ما انعم علینا من علومہ

حضرت شاہ صاحبؒ کی تیسری تحقیق

فرمایا: اگرچہ اصولاً تو رائے محلی ہی کی طرف تفویض ہی ایسے امور میں صحیح ہے، تاہم اس امر سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ نظام عالم بغیر تقدیر کے نہیں چل سکتا، کیونکہ بہت سے عوام صحیح رائے اور قوت فیصلہ سے محروم ہوتے ہیں، ان کیلئے تفویض غیر مفید ہے اور لاعمال ان کیلئے تحدید و تقدیر کی ضرورت ہوگی، تا کہ وہ اس کے مطابق عمل کر سکیں۔ لہذا ایسے امور کیلئے بھی جن میں شریعت سے تحدید منقول نہیں ہے، مجتہد مجبور ہے کہ عوام کی رہنمائی کی غرض سے تحدید کرے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے استسراہم کی صورت میں فقہاء تحدید پر مجبور ہوتے ہیں۔ کیونکہ سب فقہاء اکثر طہر کی کوئی حد نہ ہونے پر متفق ہیں، باوجود اس کے سابق عادت کی بنا پر اس کیلئے حد مقرر کر دی ہے۔ اور اگرچہ اس مسئلہ میں ہمارے مشائخ حنفیہ کے چھ قول ہیں، لیکن میرے نزدیک مختار یہی ہے کہ اُس کی عدت تین مہینے سے پوری ہو جائے گی، اور ہر مہینے ایک طہر وطمس کا شمار کریں گے۔ اسی طرح عمدہ و الطہر کیلئے بھی (جس کو بعض مرتبہ چھ چھ سال تک حیض نہیں آتا) ہمارے مذہب میں کوئی طہل نہیں ہے بجز حیض گزرنے کے، اور اگرچہ یہ مسئلہ نفس قرآنی سے مؤید ہے کہ مطلق عدت تین حیض ہی ہیں خواہ اس میں دس میں سا بھی گزر جائیں اور خواہ وہ ۵۵ سال سالہ ہو اور سن ایساں کو بھی پہنچ جائے، فقہاء اسی طرح کہتے ہیں حالانکہ ایسا بھی بہ کثرت ہوتا ہے اور صد ہا واقعات پیش آتے ہیں، مگر امتداد طہر کی حالت میں جب اس پر عمل کی کوئی صورت نہ رہی اور عورت سخت تنگی میں پڑ گئی تو ہارے فقہاء کو مذہب امام

سے فرمایا: قرآن مجید میں حنفی امتداد دیا گیا کی عدت الگ سے بتلا دی ہے اور حامد کی بھی، مالکی نے آیت واللذان لیسم بحیض سے استدلال کیا ہے، جس کی تفسیر ہمارے یہاں دوسری ہے، (یہ تفسیر احکام القرآن، ص ۵۶۲، ج ۳ میں دیکھی گئی ہے، حنفیہ کے مسلک کو مختصر، و بہتر نیز طرز پر واضح و مدلل کیا ہے جس سے معلوم ہوگا کہ آیت مذکورہ کا کوئی مطلق عمدہ و الطہر نہیں ہے) یہاں سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ حضرت راہ و مختار سے بہت گئے جنہوں نے سہارے میں حنفیہ کے مسلک کو نہایت ضعیف کیا اور لکھا کہ اس مسلک پر عمل کرنے میں ضرر ہے، جس کا حکم شریعت نہیں کر سکتی، اور نہ شریعت وقت حاجت میں نکاح روکنے کو اور غیر وقت ضرورت میں اجازت دینے کو پسند کر سکتی ہے (دیکھو فتاویٰ ابن عیینہ ص ۶۶، ج ۱)

حافظ ابن عیینہؒ نے اگرچہ حنفی کی صراحت نہیں کی، مگر اشارہ ان ہی کی طرف مبہوم ہوتا ہے چونکہ حنفی کی ان کے دل میں بڑی عزت ہے اس نے تصریح سے علانیہ احتجاج کیا ہے، لیکن جو ریاکار انہوں نے کیا ہے، وہ بہت سخت ہے۔ اس لئے ہمیں کراں گزرنا۔ بقول حضرت شاہ صاحبؒ حنفی کا استدلال قرآن مجید کی صریح آیت ہے، اس لئے وہ اس کے حکم کو بے کم و کاست بائنے اور مٹانے پر مجبور ہیں۔ اب اگر کچھ صورتوں میں ضرر یا تنگی کی حالت پیش آتی ہے تو حنفیہ اس کے لئے تیار ہیں کہ ان کو ضروری وجہ سے عام حکم قرآنی سے مستثنیٰ کر دیں۔ اور ایسی ہی وہ کرتے بھی ہیں۔ رہی یہ بات کہ زید و عدت انکار کرنے میں عمدہ و الطہر کو نکاح سے روکنا اور بعد از وقت نکاح کی اجازت دینا لازم آتا ہے تو شریعت کے اصول کلیہ اور احکام عامہ فطریہ کے مقابلہ میں اس قسم کی عقلی اثر انداز ہونا سے متاثر کرنا ہمارے نزدیک اکابر علماء امت کی عہد ثانیہ دشمنانہ خلاف ہے، اور بجائے قوت دلیل کے بے باک باتوں سے کام لگانا اعلیٰ و تحقیقی لحاظ سے کسی طرح سوزوں و مناسب نہیں ہے اگرچہ ایسی چیزیں حافظ ابن حزمؒ بعض علماء اہل حدیث کے یہاں زیادہ ملتی ہیں، اور حافظ ابن عیینہؒ کے یہاں نہایت بہت کم ہیں۔ تاہم ایک چیز سامنے آنی تو چند کلمات لکھنے پر ہے۔ وان ازیل الا اصلاح ما استطعت وما نوقی الا باللہ تعالیٰ۔ ”مؤلف“

مالک پر فتویٰ دینے کی ضرورت پڑی، تو جس طرح ان مواقع میں مجبوراً اتحاد یہ کرنی پڑی تاکہ حوائج و ضروریات کا حل نکل سکے۔ اسی طرے فقہاء نے اقل و اکثر بدعت جنس کی تحدید بھی مجبور ہو کر سہولت عوام کیلئے کر دی ہے، اور وہ اس بارے میں جو ثواب کے مستحق ہیں کہ لوگوں کو مشکلات اور تنگیوں سے نکالنے کی سعی محمود کی ہے۔

فقہ کی ضرورت

حضرتؒ نے اس موقع پر فرمایا: یا وجودیکہ احادیث مرفوعہ تو یہ میں کسی قسم کی تحدید نہ تھی، مگر عام لوگوں کو مشکلات اور تنگیوں سے نکالنے کیلئے فقہاء نے اپنے اجتہاد سے ان دشواریوں کا حل کہیں تحدید اور کہیں توسع اختیار کر کے نکالا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعت مقدمہ پر پوری طرح عمل کرنے کیلئے، حدیث کو بھی بعض وجوہ و ملاحظہ سے فقہ کی ضرورت ہے، جس کی مثال یہاں سامنے ہے کیونکہ صرف حدیث پر اکتفاء کرنے سے کام نہ چل سکا، اسی لئے میں کہا کرتا ہوں کہ فقہ تو بذات خود حدیث کی محتاج ہے (کہ جو فقہ استدلالی الحدیث نہ ہو وہ معتبر ہی نہیں) لیکن عمل کیلئے حدیث کو بھی فقہ کی احتیاج ہے اور ایسے ہی قرآن مجید کی مراد بغیر جو علی الحدیث کے معنی رہتی ہے، حدیث ہی سے اس کی صحیح شرح و تفسیر حاصل ہوتی ہے، جب تک ذخیرہ حدیث کی طرف رجوع نہ کریں گے، فکر و نظر کا تردد رفع نہیں ہوتا۔ الخ

حضرتؒ کے اس ارشاد کو ہم نے مقدمہ انوار الباری جلد ہفتم (قسط نم) میں بھی کئی قدر واضح کر کے ذکر کیا ہے، پھر بھی اگر تعبیر میں کچھ کوتاہی رہی ہو تو یہ ہماری اہم تعبیر کی کوتاہی ہے۔ حضرتؒ کی علم و بیان کی کوتاہی نہ سمجھی جائے۔ سب حاکم لا علم لنا الا ما علمنا انک انت العلیم الحکیم۔ یہاں اس امر کی وضاحت غیر ضروری ہے کہ احادیث رسول اکرم ﷺ کے معانی و مقاصد کی تیسرین تحدید و توسیع وغیرہ کے لئے کیلئے عظیم القدر فقہاء اجتہاد اور کتنے اونچے علم و بصیرت کی ضرورت ہے۔ بقول حافظ شیرازیؒ۔

نہ ہر کہ چہرہ بر افروخت دلبری داند	نہ ہر کہ آئینہ ساز سکندری داند
نہ ہر کہ طرفہ کد کج نہاد و تند نشست	کلاہ داری و آئینہ سردی داند
ہزار کدہ یار یک تر ز مو این جاست	نہ ہر کہ سر پتر اشہ قلندری داند
در آب دیدہ خود غرق ام چہ چارہ کنم	کہ در محیط نہ ہر کس شادری داند
غلام ہمت آہ مرد عاقبت سوزم	کہ در گدا صفتی کیا گری داند

علوم قرآن و حدیث کے محیط ہے کنار (اتحاد و سمندر) میں شادری کا دعویٰ کرنے والے بہت ہوئے ہیں اور آئندہ بھی آئیں گے مگر خدا کا شکر ہے انوار الباری کا مطالعہ کرنے والے جان چکے ہیں اور مزید جانیں گے کہ اس شادری کا صحیح انتہا عقاب امت میں سے کس کس کو حاصل ہوا ہے اور صحیح معنی میں گدا صفت ہو کر کیا گری کس کس کے مقدر میں آئی ہے؟ وغیرہ، واللہ المستعان

مسئلہ حنفیہ کی برتری

حضرت شاہ صاحبؒ نے ارشاد فرمایا: یہ بات تو واضح ہو چکی کہ نہ فی نفسہ خارج میں جنس کی توقیت و تحدید ہو سکتی ہے اور نہ حدیث ہی سے اس کا کوئی قطعی فیصلہ ہوا ہے، پھر جو کچھ تحدید ہوئی ہے وہ ضرورت کے تحت اور اجتہاد کے ذریعہ ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مرتبہ اجتہاد میں سب ائمہ مجتہدین سے آگے ہے، اس لئے ان کا فیصلہ بھی سب سے زیادہ معقول و موجب ہونا چاہئے اور اس کے ساتھ ہی یہ امر ان کے لئے فرمایا: میں ایک با حضرت مولانا رائے پورئی کے زمانہ میں رائے پور گیا تو وہاں یہی صورت درپیش تھی، مجھ سے اس مشکل کا حل پوچھا تو میں نے کہا: اگر چاہو تو مالکیہ کے مذہب پر فتویٰ دے دوں کہ بغیر اس کے کوئی چارہ نہیں ہے، مذہب حنفی میں چن چن نہیں نے باوجود فتنی ہونے کے اور یہ جانتے ہوئے بھی کہ یہ خبر نصوص حنفیہ کے خلاف ہے، فتویٰ دے دو، گو فقہ والے تو یہ لکھتے ہیں کہ قاضی لکھ کے پاس جا کر فتویٰ حاصل کرے۔ حضرتؒ کے اس واقعہ سے متعدد علمی فوائد حاصل ہوئے، واللہ الحمد للہ علی ذلک۔ "مؤلف"

اجتہادی فیصلہ کو مزید قوت دیتا ہے کہ ان کی تائید بہت سی نصوص شریعہ کی عبارات و اشارات اور آثار و صحابہ سے ہو رہی ہے۔ مثلاً: (۱) حدیث ترمذی من ابی ہریرہؓ (باب ما جاء فی استكمال الايمان والزياة والنقصان ص ۸۶، ج ۲) و نقصان ھینکن الحیضہ فمکث احدان الثلاث والاربع لالتصلی، (تمہارے دین میں کمی یہ ہے کہ حیض کے وقت تین چار دن بغیر نماز روزے کے بیٹھی رہتی ہو) امام طحاوی نے مشکل اللہ ۳۰۵، ج ۳ میں بھی یہی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ روایت کر کے لکھا کہ اس حدیث کے سوا مقدار قلیل حیض میں کوئی اور حدیث ہمارے علم میں نہیں ہے، لہذا اسی کے ہم قائل ہو گئے اور اس کے خلاف اقوال کو ترک کر دیے۔ اس کو صاحب منہر نے بھی ص ۲۱، ج ۱ میں ذکر کیا ہے۔

(۲) سنن ابن ماجہ میں (پاسنا وحسن حضرت ام سلمہؓ سے مروی) ہے کہ حضور اکرم ﷺ تین دن ازواج مطہرات سے جدا رہتے تھے۔ (یہ اقل مدت ہوئی) پھر چھ رات جنس کی حد سے سات دن لیس گئے اور تین دن استسہار کے ملا لیں گے تو دس یوم ہو جائیں گے (جو اکثر مدت بنے گی) استسہار عند الما لکیہ یہ ہے کہ سات دن عادت ہو مثلاً اور پھر تین دن کے اندر دم حیض پھر آگیا تو وہ بھی حیض ہے، ورنہ نہیں ہے اور اسی کے قریب مسئلہ حنیفہ میں بھی ہے، ان روایات سے معلوم ہوا کہ تین دن سے کم حیض کی کوئی صورت نہیں ہے۔

(۳) طبرانی نے کبیر واسطہ میں ابوامامہؓ سے رسول اکرم ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے کہ اقل حیض تین دن اور اکثر دس دن ہے اس میں عبدالمکک کوئی مجہول ہے (مجمع الزوائد ص ۱۱۹، ج ۱) عمدہ ص ۱۳۹، ج ۲ میں بھی اسی طرح ذکر کیا ہے۔ (احیاء السنن ص ۱۳۲، ج ۱) (۴) دارقطنی نے وائلہ بن الاسقع سے حضور علیہ السلام کا ارشاد نقل کیا کہ اقل حیض تین دن اور اکثر دس دن ہے اس میں بھی ایک راوی مجہول اور ایک ضعیف ہے (احیاء عمدہ ص ۱۳۹، ج ۲) میں بھی اسی طرح ہے۔

(۵) افر حضرت عثمان بن ابی العاصؓ۔ حائضہ کو دس دن سے زیادہ ہو جائیں تو وہ بمنزلہ مستحاضہ کے ہے، غسل کر کے نماز پڑھے گی (رواہ الدارقطنی) بتیسی نے کہا ہے کہ اس اثر کی سند میں کوئی حرج نہیں (الجوہر النقی ص ۸۹، ج ۱) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حضرت انسؓ کے اثر میں تو امام احمد کو شک ہے (جو آگے آ رہا ہے) باقی ہیں عثمان کا اثر زیادہ پختہ ہے۔

(۶) افر حضرت انسؓ کوئی حیض تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے، وکیع نے اپنی روایت میں نقل کیا ہے کہ حیض تین سے دس تک ہے، پھر جو زیادہ ہو تو وہ مستحاضہ ہے (اخرچہ الدارقطنی) اس کے سبب رجال ثقہ ہیں سواہ جلد بن ایوب کے جس کی تضعیف ہوئی ہے لیکن اس سے سفیان ثوری، دونو حماد، جریر بن حازم، اسامی بن علیہ، ہشام بن حسان، سعید بن ابی عروب، عبد الوہاب ثقفی وغیرہ کبار محدثین نے روایت کی ہے کہ جو تضعیف کے خلاف ہے، دوسرے یہ کہ روایت مذکورہ کے دوسرے متابعت و شواہد بھی ہیں مثلاً روایت ربیع بن صبیح حضرت انسؓ سے کہ حیض دس دن سے زیادہ نہیں ہوتا (آخرچہ الدارقطنی) ربیع کو ابن مہین نے ثقہ امام احمدؒ نے لا پاس بہ اور شعبہ نے سادات مسلمین میں سے کہا۔ (الجوہر النقی ص ۸۵، ج ۱) و احیاء السنن ص ۱۳۱، ج ۱ و الاستدرک السنن ص ۱۳۰، ج ۱)

محقق ابن الہمام نے لکھا:۔ مقدرات شریعہ نہ رائے سے دریافت ہو سکتی ہیں نہ ان کو کوئی اپنی رائے سے بیان کر سکتا ہے۔ اس لئے ایسی چیزوں میں صحابہ کے آثار و موقوفہ بھی احادیث مرفوعہ کے حکم میں ہیں، بلکہ یہ کثرت آثار و صحابہ دتا بین کی وجہ سے دس کو یہ وثوق و اطمینان بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ ضعیف راوی نے بھی مرفوع حدیث میں عمدہ روایت ہی بیان کی ہوگی۔ بہر حال حنیفہ کے مسلک کیلئے شرع میں اصل و بنیاد ضرور موجود ہے، بخلاف ان حضرات کے جنہوں نے اکثر مدت حیض پندرہ دن قرار دی، کہ اس بارے میں نہ کوئی حدیث حسن ہے نہ ضعیف ہے (فتح الباری ص ۱۳۲، ج ۱)

(۷) ابن عدی نے کامل میں حضرت انسؓ سے حدیث روایت کی ہے: حیض کے تین دن ہیں اور چار اور پانچ اور چھ اور سات اور آٹھ اور نو اور دس۔ پھر جب دس سے تجاوز ہو تو وہ متحاضہ ہے، اس میں حسن بن دینار ضعیف ہے الخ (نصب الراعی ص ۱۹۲، ج ۱)
(۸) محقق یعنی نے لکھا: امام ابو یوسفؒ نے اثر ابن مسعودؓ سے استدلال کیا ہے کہ حیض تین دن ہے، اور چار اور پانچ اور چھ اور سات، آٹھ نو اور دس، اس سے زیادہ ہو تو وہ متحاضہ ہے۔ دارقطنی نے اس کو ذکر کر کے لکھا کہ اس کی روایت ہارون بن زیاد کے سوا کسی نے نہیں کی اور وہ ضعیف المحدث ہے۔

(۹) حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا فرماتے تھے: تین دن سے کم حیض نہیں ہے اور نہ دس دن سے زیادہ، لہذا جو زیادہ ہے وہ استحاضہ ہے، ہر نماز کے وقت وضو کرے، بجز ایام حیض کے اور نفاس دو ہفتوں سے کم نہیں ہے، نہ چالیس دن سے زیادہ ہے۔ اگر نفاس والی چالیس سے کم میں طہر دیکھے تو روزہ نماز کرے لیکن شوہر کے پاس چالیس دن کے بعد ہی جا سکتی ہے (رواہ ابن عدی فی الکامل) اس کی سند میں محمد بن سعید غیر ثقہ ہے۔

(۱۰) حضرت ابوسعید خدریؓ نے حضور علیہ السلام سے روایت کی کہ اقلی حیض تین دین اور اکثر دس دن ہے (رواہ ابن الجوزی فی العلل المتباہیۃ) اس میں ابوداؤد غنی غیر ثقہ ہے۔

(۱۱) حضرت عائشہؓ نے حضور علیہ السلام سے روایت کی کہ اکثر حیض دس دن اور اقل تین دن ہے (ذکرہ ابن الجوزی فی التحقیق) اس میں حسین بن علوان غیر ثقہ ہے۔

محقق یعنی نے تمام آیات و روایہ ذکر کر کے لکھا: محدث نووی نے شرح المہذب میں لکھا کہ جو حدیث بہت سے طرق سے مروی ہو تو اس سے استدلال کیا جائے گا اگرچہ ان طرق کے مفردات ضعیف ہی ہوں، اس کے علاوہ ہم کہتے ہیں کہ ہمارے مذہب کی تائید صحابہ کی متعدد احادیث سے بھی ہوتی ہے، جو طرق مختلفہ کثیرہ سے مروی ہیں، جن کا بعض دوسرے کو قوت دیتا ہے گوان میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر ضعیف ہی ہو کیونکہ اجتماع کے وقت دوسری صورت بن جایا کرتی ہے جو انفراد میں نہیں ہوتی پھر یہ کہ اس کے بعض طرق تو ضروری صحیح ہیں، اور یہ بات بھی استدلال کیلئے کافی ہے خصوصاً مقدمات (شرعیہ) میں، اور اس پر عمل کرنا بہر حال بلا غایت اور حکایات مرویہ عن نساء مجہولہ سے تو بہتر ہے، اس کے باوجود بھی، ہم صرف مذکورہ دلائل پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ ہمارے مسلک کی تائید میں صحابہ کرامؓ کے بھی آثار موقوفہ ہیں،

۱۔ حافظ زلیخا نے ذکر کیا کہ ابن الجوزی نے التحقیق میں یہ بھی لکھا: ہمارے اصحاب (حنابلہ) اور اصحاب مالک و شافعی کا قول ہے کہ اکثر حیض پندرہ دن ہیں، ان کا استدلال حدیث "تمکت احدا کن شطر عمرہا لا تصلی" سے ہے لیکن یہ حدیث اس لفظ کے ساتھ غیر معروف ہے الخ (نصب الراعی ص ۱۹۳، ج ۱) حافظ نے تخفیف میں لکھا ہے کہ حدیث "تمکت احدا کن شطر عمرہا لا تصلی" سے استدلال کیا گیا ہے لیکن اس کی اس لفظ کے ساتھ کوئی اصل نہیں ہے، حافظ ابن مندہ سے ابن وقیف العیسیٰ نے امام میں نقل کیا کہ بعض حضرات نے اس حدیث کو (استدلال) میں ذکر کیا ہے، لیکن وہ کسی طریقہ سے بھی ثابت نہیں ہے، محدث یحییٰ نے الصریح میں لکھا کہ اس حدیث کو ہمارے بعض فقہاء نے (استدلال) میں ذکر کیا ہے، میں نے اس کی بہت کھوج لگائی چاہی مگر اس کو کسی حدیث کی کتاب میں نہ پایا، اور ضاحی کی اسناد پائی۔ شیخ ابوالفتح نے المہذب میں لکھا کہ میں نے اس حدیث کو لفظ مذکور کے ساتھ کہیں نہیں پایا بجز کتاب فقہاء کے۔ علاحد نووی نے فی شرح میں کہا کہ یہ روایت باطل ہے، اور غیر معروف، صاحب تغذی الاخری نے یہ شخص سے یہ سب نقل ذکر کر کے لکھا، میں کہتا ہوں کہ میں نے بھی کوئی حدیث نہیں پائی شیخ یہ ضعیف جواہر حیض ایک دن رات اور اکثر حیض پندرہ دن بتائی ہو، جو حدیث مذکور کے جس کے متعلق ہمیں معلوم ہو چکا کہ اس کی اصل نہیں ہے، بلکہ وہ باطل ہے اور جس مسلک کو سفیان ثوری اور ابی کوفہ نے اختیار کیا ہے اس پر متعدد احادیث دلالت کرتی ہیں، لیکن وہ سب ضعیف ہیں کما عرفت (تخفص ص ۱۲۳، ج ۱)

لکھنؤ کے یہاں یہ دیکھنا ہے کہ حسب صاحب تغذی الاخریٰ وغیرہ اصحاب الحدیث امام مالک، شافعی وغیرہ وادیک طرف ہیں، جو ایک باطل و باطل روایت سے اپنے مسلک پر استدلال کر رہے ہیں، اور امام فقہم وغیرہ دوسری طرف ہیں جو اصحاب اراے کہلاتے ہیں جن کے پاس مفصلہ ہال احادیث و آثار ہیں، وہ احادیث اگرچہ ضعیف ہیں مگر باطل و باطل تو نہیں ہیں، (مصر صاحب المصنف) ایسے مواقع میں "برعکس ہندنامہ رنگ کا فوڑی کی مثل صادق آتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب" مؤلف

جن کی تفصیل ہم نے اپنی شرح ہدایہ میں کی ہے۔ (عمدہ ص ۱۳۹، ج ۲)

ارشاد انور: فرمایا: حنفیہ کے لئے حضرت انسؓ کا اثر ہے، جس صحیح ”الجوہر النقی“ میں مذکور ہے، اگرچہ یہی نے اس کی تضعیف کی ہے، دوسرے عثمان بن ابی العاص کا اثر ہے، ”ہر عاصہ کو جب دس دن سے زیادہ ہو جائیں تو وہ بمنزلہ مستحذہ سے غسل کر کے نماز پڑھے گی۔“ (رواہ الدارقطنی) اس اثر کے متعلق یہی نے بھی کہا کہ اس کی اسناد میں کوئی حرج نہیں ہے۔

محدث ماروینی حنفی کی تحقیق

آپ نے الجوہر النقی ص ۸۵، ج ۱ میں افرانس کے بارے میں محدث بنیعی و امام شافعی نے کی ہے، افرانس مذکور جلد بن ایوب پر نقد و تضعیف کا ذکر کر کے لکھا۔ اس حدیث کی روایت جلد سے بہت سے ائمہ حدیث نے کی ہے، جن میں سفیان ثوری، اسماعیل بن علیہ، حماد بن زید، ہشام بن حسان، سعید بن ابی عروبہ وغیرہم ہیں، اور سفیان ثوری نے تو اس پر عمل بھی کیا ہے، پھر ابن عدی نے کہا کہ جلد کی کوئی حدیث میں نے بہت متحرک نہیں پائی، دوسرے ان کی روایت مذکورہ کے متابعات و شواہد بھی ہیں، ان میں سے ایک کی تخریج دارقطنی نے ذریعہ رجب بن مہدیج ایک واسطہ سے کی ہے کہ حضرت انسؓ نے فرمایا: حیض دس دن سے زیادہ نہیں ہوگا، رجب کی توثیق ابن معین، امام احمد، شعبہ و ابن عدی نے کی ہے، اور رجب و انس کے درمیان واسطہ بظاہر معاویہ ابن قرة ہیں، جلد نہیں ہیں (جیسا کہ بعض نے وہم کیا ہے) کیونکہ جلد کا سات بلا واسطہ حضرت انسؓ سے ثابت نہیں ہے۔ اربع (الجوہر النقی)

محدث اجتہادوی: حدیثی و روایتی بحث اور پراچکی، اس کے بعد حضرت شاہ صاحب نے درج بخاری میں فرمایا۔ شافعی نے حنفیہ کے مقابلہ میں ایک اعتراض درآئی و عقلی بھی کیا ہے، وہ یہ کہ کوئی مہینہ حیض و طہر سے خالی تو ہوتا نہیں، اور ایک مہینہ کے اندر حیض کا مکرر ہونا بھی نادر ہے، لہذا حنفیہ کے مذہب پر حساب ٹھیک نہیں جیسا کہ، کیونکہ اقل طہر تو باقائے شافعیہ و حنفیہ پندرہ دن ہیں، پس اگر مکرر حیض کو دس دن مان لیں تو مہینہ کے پانچ دن مکمل رہ جائیں گے، جن کا شمار نہ حیض میں ہوگا نہ طہر میں، بخلاف شافعیہ کے کہ انہوں نے مہینہ کی تقسیم برابر کر کے آدھا حیض کو دیدیا اور آدھا طہر کو۔

جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا۔ شافعی کے اعتراض مذکور کے تین جواب ہیں: (۱) امام اعظمؒ سے اکبر حیض دس دن اور اقل طہر بیس دن کی بھی روایت ہے، جیسا کہ لہایہ میں ہے، لہذا حساب درست ہوگی (۲) حنفیہ کے یہاں اقل طہر ہمیشہ پندرہ دن نہیں ہوتے، بلکہ بعض صورتوں میں بیس دن ہوتے ہیں جیسا کہ متفہم مبتدآء میں۔ لہذا فی الجملہ یعنی بعض صورتوں کے لحاظ سے حساب درست ہوگا۔ (۳) حیض کا ہونا اگر چتا دور ہے مگر معدوم محض نہیں ہے۔ لہذا اس جانب کو بھی بالکل نظر انداز نہیں کر سکتے مہوہب لدنیہ میں پندرہویں ہے کہ جب حضرت حواری رضی اللہ عنہا کو جنت سے زمین پر اتارا گیا تو حق تعالیٰ نے ان کو خبردار کیا کہ ”ان پر حمل و وضع کی حالت تکلیف سے گزر رہی ہے، اور اس کے علاوہ مہینہ میں دوسرے خون بھی آیا کرے گا، اس روایت کی اسناد میں سنیہ ہیں، جو قداماء میں سے اور مفسر قرآن بھی ہیں اور یہ روایت ابن کثیر میں بھی ہے، مگر اس میں آخر کی مذکورہ زیادتی نہیں ہے، لہذا درستی حساب کی شکل بکھر ٹھٹ پر بھی مبنی ہو سکتی ہے، اگر چاہے اس کو نادر تو سب ہی کہیں گے۔

شافعیہ کا استدلال آیت قرآنی سے

انہوں نے درلغت مذکورہ کو آیت قرآنی ”وَاللّٰہُ یَسْمَعُ مِنَ الْمَحْیِضِ مَنْ نَّسَا لَکُمْ فَعِدَّتِہُن ثَلَاثَہٗ اَشْهُرٌ“ سے بھی قوت پہنچائی ہے، اس میں مہینہ ایک طہر اور ایک حیض ہی کا ہوتا ہے، اس لئے کہ اقل طہر بالاتفاق ۱۵ دن ہے، پس مہینہ کے ہوتی ۱۵ دن حیض کے ہو گئے، اور اس میں بکرا حیض کی صورت ماننا مستبعد ہے کیونکہ وہ نادر ہے۔

جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ہم بھی عذرت کی وجہ سے اس میں ہنگامہ جنس پر پناہ نہیں کرتے، لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اس کو اکثری عادت نسواں پر بھی محمول نہیں کر سکتے، کیونکہ ان کی اکثری عادت پر ہر مہینہ میں ایام طہر کی بہ نسبت ایام حیض کے کثرت ہے، جیسا کہ حدیث حسنہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا حیض ۶ یا ۷ روز کا شمار کیا اور ایسی ہی عادت اکثر عورتوں کی معروف و مشہور ہے کہ ان کے ایام طہر زیادہ ہوا کرتے ہیں، ایام حیض سے۔ پھر چونکہ ان کی عادت مختلف ہوتی ہیں اس لیے قرآن مجید میں حیض و طہر کو ایک ۱۰ کے اندر انداز و تہمین کے طور پر جمع کر دیا گیا ہے (اس سے زیادہ اس کی حیثیت بظاہر نہیں ہے، لہذا اس کو ایک حقیقی امر مان کر اس کی بناء پر دوسرے نزاعی امور کا فیصلہ کرنا بھی درست نہیں)

دوسرے یہ کہ عام طور سے عادت نسواں کو متوسط اور درمیانی مقدار حیض پر محمول کر سکتے ہیں، اور ایسا تو بہت ہی کم ہوگا کہ کسی کو ۱۵ دن تک حیض آئے، پس اگر آیت کو کثیر حیض پر محمول کرنا عذرت کی وجہ سے مستبعد ہوا تو اس کو ۱۵ دن پر محمول کرتا تو اور بھی زیادہ نادر و اندر ہوگا، لہذا یہ صورت استدلال مفید نہیں۔

تیسرے یہ کہ اگر شافعیہ مہینہ کی مقدار پوری کرنے کی ضرورت کو بہت ہی اہم سمجھ کر یہ گنجائش نکالتے ہیں کہ ایک جانب (حیض) کا اکثر (۱۵ دن) لے لیں اور دوسری جانب (طہر) کا اقل (۱۵ دن) لیں، تو حنفیہ کیلئے بھی گنجائش ہے کہ ایک جانب (حیض) کا اکثر (۱۰ دن) لے لیں اور دوسری جانب (طہر) کے اقل حصہ سے کچھ زیادہ کر کے ۲۰ دن لے لیں۔ اور دوسری جانب سے مطلقاً اکثر کو اس لئے نہیں لے سکتے کہ اس کی کوئی حد نہ ہمارے یہاں ہے نہ شافعیہ کے یہاں، اور اس اقل اکثر کو ہم نے اس لئے بھی لیا کہ اقل طہر (۱۵ دن) پر بھی اقتصاد نادر ہے۔ اس طرح ہم اس عذرت سے بھی بچ گئے۔

پس اگر یہ اقل اکثر کا لینا برابر برابریلئے کے سیدھے سادے حساب شافعیہ کے مقابلہ میں کچھ اچھا نہ چلتا ہو تو وہ کوئی خاص بات نہیں، کیونکہ یہ حالات واقعی و حقائق سے بحث کرنے والے کی نظر میں بہت زیادہ اہم ہے، اور واقعات و حقائق کا اتباع ہی سب سے زیادہ بہتر بھی ہے، جن کے مطابق قرآن مجید کا رد و رد و نزول ہوا ہے۔

فرض عام و اکثری حالات کے لحاظ سے شافعیہ کے مذہب پر آیت کا انطباق ہرگز نہیں ہوتا، اس لئے ان کے مسک و نظریہ کی تائید بھی اس سے نہیں ہوتی، اور شاید اسی لئے مفسرین نے شافعیہ کے مذکورہ بالا استدلال و جواب کی طرف توجہ نہیں کی، حتیٰ کہ احکام القرآن جصاص وغیرہ بھی اس سے خالی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تفسیر آیت ولاتقربواہن:

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: مراد احکام کی بحث پہلے تفصیل سے گزر چکی ہے، مختصر یہ کہ آیت قرآنی سے افہام مراتب میں ائمہ مجتہدین کے نظریات بسا اوقات مختلف ہوتے ہیں، کوئی اس کے اعلیٰ مرتبہ کو مقصود قرار دیتا ہے اور کوئی ادنیٰ مرتبہ کو، دوسرے دیکھنے والے تحمیر ہوتے ہیں اور یکطرفہ رائے قائم کر لیتے ہیں کہ اس نے آیت کی موافقت کی اور اس نے مخالفت کی، حالانکہ امر واقعی یہ ہے کہ حضرات مجتہدین سب ہی اپنی اپنی استعداد و استطاعت کے مطابق اس آیت و حکم قرآنی پر عمل پیرا ہونے کی پوری سعی کرتے ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ ان کے افکار و انظار مراتب کے بارے میں الگ الگ ہوتے ہیں۔

علماء اصول کی کوتاہی

ان حضرات نے عموم و خصوص اور اطلاق و تنقید کی بحثیں تو لکھی ہیں، مگر مراتب سے تعرض نہیں کیا حالانکہ یہ بھی ضروری تھا، انہوں نے لکھا کہ عموم و خصوص کا اجراء افراد و حادثات میں ہوتا ہے، اور اطلاق و تنقید تقادیر و اوصاف میں ہوتی ہیں، مرتب کا معاملہ چونکہ ان دونوں

سے الگ ہے اس لئے ان کا ذکر بھی ہوتا چاہئے تھا، اور اس کوتاہی کی وجہ سے ایک بڑا اور اہم باب ہماری نظروں سے اوجھل ہو گیا ہے اور لوگوں کو تا بھیجی سے ائمہ مجتہدین کے بارے میں سو غن یا غلط فہمی کا موقع ملا ہے۔

ظاہر آیت کا مفہوم اور اشکال

ظاہر آیت سے مطلقاً اور کلیۃً اعتزال و علیحدگی کا حکم بحالت حیض معلوم ہوتا ہے اور ایسا ہی یہود کرتے بھی تھے، امام احمد نے حضرت انسؓ سے روایت کی کہ جب عورت کو حیض آتا تھا تو یہودی نہ اس کے ساتھ کھاتے پیتے تھے نہ اس کے ساتھ ایک گھر میں رہتے تھے (ابن کثیر ص ۲۵۸، ج ۱) گویا پوری طرح قطع کرتے تھے اور اس کو الگ گھر میں ڈال دیتے تھے (صحابہ نے حضور اکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ ہم کیا معاملہ کریں؟ تو اس پر یہ آیت اتری: **وَيَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هِيَ نَجِسٌ وَغِيَظُهَا** (سورۃ البقرہ ص ۲۲) **وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ** (وہ لوگ آپ سے حالت حیض کے احکام پوچھتے ہیں، کہہ دیجئے! وہ گندگی ہے، لہذا اُس وقت عورتوں سے الگ رہو، اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو، پھر جب وہ پاک صاف ہو جائیں تو ان سے قربت کرو جس طرح اللہ تعالیٰ کا حکم ہے)

اعتزال و علیحدگی کا کلی الاطلاق حکم تو بظاہر یہود و مجوس کی تائید میں تھا، مگر حضور اکرم ﷺ نے اس حکم کی تفسیر میں فرمایا: **"أَصْعَوْا كِلَ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ"** (جماعت کے سوا ہر چیز درست ہے) یہ بات جب یہود کو معلوم ہوئی تو کہنے لگے، یہ شخص (رسول اللہ ﷺ) تو ہر معاملہ میں ہماری مخالفت ہی کرتے ہیں، اس پر اُمید بن حنفیہ اور عتبات بن دشر نے حضورؐ کی خدمت میں ضرر ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ! یہودی ایسا ایسا کہتے ہیں، کیا ہم جماعت بھی نہ کر لیں؟ (تا کہ یہودی کی مخالفت اور بھی مکمل ہو جائے) حضور اکرم ﷺ کو یہ سن کر غصہ آ گیا، چہرہ مبارک کا رنگ بدل گیا اور یہ دونوں صحابی مجلس سے اٹھ کر چلے گئے، اتنے میں حضورؐ کے پاس کہیں سے دو دھ کا دیہ آیا آپؐ نے ان دونوں کو واپس بلایا اور وہ دو دھ چلایا جس سے ان کا یہ تاثر جا تا رہا کہ آپؐ ان سے ناراض ہو گئے ہیں۔ (رواہ النسخۃ البخاری)

اس سے معلوم ہوا کہ شریعت محمدیہ کی بناء کسی دوسرے مذہب یا قوم کی مخالفت یا موافقت پر نہیں ہے، اس کی مخالفت یا موافقت ہی کو اصول محض کا شرعی احکام بنالیں، بلکہ اس کے احکام اپنی جگہ مستقل، مستحکم و منضبط ہیں، پھر جنسی مخالفت یا موافقت کسی قوم یا مذہب کی ان کے تحت ہوگی، وہ اسی حد تک رہے گی، ان اصول و حدود سے باہر دوسرے جذبات و نظریات کی رعایت شریعت نہیں ہے، اسی لئے حضورؐ یہ اسلام کو غصہ آ گیا کہ وہ دونوں صحابی جذبہ مخالفت یہود کے تحت حد شرعی سے تجاوز کر رہے تھے۔

مراتب اعتزال: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ظاہر تو آیت وحدیث مذکور میں تعارض معلوم ہوتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اعتزال کے مراتب ہیں، اور آیت میں حکم مجمل ہے، اسی لئے اس کی مراد میں اختلاف ہوا کہ بعض حضرات نے اس کو جماع پر محمول کیا، اور صرف موضع

سے حیض کہتے ہیں اس خون کو جو عورتوں کو باہر جاری عادت کے مطابق آیا کرتا ہے اور اس کا مطلق علاج صحت سے ہے، البتہ جب اس میں کسی وحشی ہوگی کہ وہ اس سے عالج عرض ہوتی ہے۔ اس زمانہ میں جماعت کے نا اور نماز روزہ درست نہیں، اور خلاف عادت جو خون آئے وہ بیکری ہے، جس کو استسجہ کہتے ہیں، اس میں جماعت اور نماز روزہ سب درست ہیں۔ یہود و مجوس حالت حیض میں عورت کے ساتھ کھانے پینے اور ایک گھر میں رہنے کو بھی جائز نہ سمجھتے تھے، اس کے برعکس نصاریٰ کی یہ حد تک سے بھی پرہیز نہ کرتے تھے، جن تعالیٰ نے یہود و مجوس کے افراط اور نصاریٰ کی تفریط دونوں کو غصہ فرمایا، اور حکم قرآنی کا اجمال و ابہام حدیث رسول ﷺ کے ذریعہ مکمل دیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

سے بیان مذہب: علاج حیض میں جماع کی حرمت پر سب کا اتفاق ہے بلکہ اس کو طہار کھانا کھانا قرار دیا گیا ہے، نیز ماہین ناف و سرہ کے علاوہ جسم سے نکلنے کے جزاء پر بھی ایما ہے، البتہ جماع کے بغیر ناف و سرہ کے درمیانی حصہ جسم سے نکلنے (بلا حائل) کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ، مالک و شافعی اور اکثر اہل علم اس کو بھی حرام قرار دیتے ہیں اور امام احمد رحمہ اللہ حق و لغو دھیرے اس کو جائز کہے، مگر ان کی شرح المنہج (معارف السنن ص ۴۳۹، ج ۱) (فائدہ جلیلہ در مسئلہ ہجرت)

طہمت سے احتراز ضروری قرار دیا دوسروں نے اس کو سرہ سے رکھ دیا۔ کتب کا حکم سمجھا، کیونکہ حریم شئی بھی اسی شئی کے حکم میں ہوا کرتی ہے، لہذا موعظ نجاست اور اس کے ملحقات ایک ہی حکم میں ہوئے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں اعتزال کے تحت آسکتی ہیں، پھر نص میں مراد ان میں سے کون سا مرتبہ یا قسم ہے، اس کی تعیین مجتہد کا کام ہے۔

آیت قرآنی کا مقصد تو جماع و ملاحق جماع پر پابندی لگانا ہے، اس لئے اذی کے لفظ سے اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور طہارت کے بعد اجازت جماع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ پہلے جس چیز سے روکا گیا تھا اب اسی کی اجازت دی جا رہی ہے مگر پہلے اعتزال اور عدم قرب کے عام لفظ اس لئے استعمال کئے گئے کہ اعلیٰ مرتبہ ہی اجتنب و احتراز کا حضرت حق جل و ذکر کو مطلوب و پسندیدہ ہے، اس کے بعد جو کچھ رخصت و سہولت ملے گی، وہ ثانوی درجہ میں اور اسوۂ رسول اکرم ﷺ کی وساطت سے ملے گی۔ جس طرح دار الحرب سے ہجرت حق تعالیٰ کو نہایت درجہ محبوب پسندیدہ ہے، اور حضرت حق نے اسی کی تاکیدات فرمائی ہیں، جن سے بادی النظر میں یہی خیال ہوتا ہے کہ اس کے بارے میں کوئی رخصت و سہولت پسندیدہ نہ ہوگی مگر حدیث رسول اکرم ﷺ کی روشنی میں عدم ہجرت کے لئے بھی گنجائش ملتی ہے۔ اس لئے جب تک حالات بدینی و دنیوی لحاظ سے قابل برداشت ہوں اور دارالاسلام ٹھکانہ نہ ملے دار الحرب میں اقامت جائز ہے۔

حدیث مراتب احکام کھول دیتی ہے

جیسا کہ حاشیہ میں قدرے تفصیل سے بیان ہوا کہ حدیث کا صف مراتب ہے لیکن ان مراتب کی تعیین بھی بڑی دقت نظر کی محتاج ہے۔ اور اس متنی کو صرف ائمہ مجتہدین و فقہاء محدثین ہی سلجھا سکتے ہیں، ان کی ہی وسعت نظر و دقیق فہم اور علمی تجرد دوسروں کو حاصل نہیں ہوا، مثلاً دوام ذکر و دوام طہارت کو قرآن مجید و حدیث رسول و دونوں ہی نے نہایت اہم مطلوب و مقصود شرعی قرار دیا ہے۔ اور حدیث میں الطہور و شطر الایمان فرمایا، بحوالہ جنابت مرنے پر عدم حضور ملائکہ کی خبر دی، خود حضور اکرم ﷺ کی ساری زندگی دوام ذکر اور دوام طہارت سے محروم نہ رہے مگر مجتہدین نے عام امت کیلئے مراتب کی تعیین کی، اور اوقات و وجوب و احتیاج کی پوری طرح وضاحتیں کر دی ہیں۔

کان خلقہ القرآن کی مراد

حضرت شاہ صاحبؒ نے مذکورہ بالا ارشاد کی روشنی میں حضرت عائشہؓ کے ارشاد مذکور کی مراد بھی زیادہ واضح ہو جاتی ہیں کہ قرآن مجید میں جو احکام الہیہ کے مراتب عالیہ بیان ہوئے ہیں، حضورؐ خاص طہر ان کا تتبع و اتباع فرماتے تھے، جو آپؐ کی عظیم ترین شخصیت کیسے مسطور ممکن تھا، دوسروں کے بس کی بات نہ تھی، اس کے بعد جیسے میراثہ احکام میں نزول و درجات، ہر ایک کے مطابق عمل کرنے والوں کے بھی درجات کا نزول ہے واللہ اعلم بالصواب۔

مراتب احکام کی بحث کب سے پیدا ہوئی

حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ تحقیق آپؐ زہر سے لکھنے کے لائق ہے کہ مراتب کے دور میں مراتب کی بحث بے ضرورت تھی کیونکہ ان کو جس چیز کا

ان حضرت شاہ صاحبؒ نے وقت درجہ بخاری شریف بابۃ حدیث شان اعرابیا سال رسول اللہ ﷺ عن الهجرة فقال وبہک ان شانہا شدید الخ (بخاری باب ذکر الوضوء الاصل ص ۱۹۵)، تاریخ ۱۳ اکتوبر ۱۳۲۲ھ فرمایا: اگر دارالسلام کہیں ٹھکانا نہ ہو تو ہجرت دار الحرب سے دارالاسلام کی طرف عزیمت تو ہر وقت ہی ہے، لیکن وہ مطلقاً فرض و واجب نہیں ہے، یہ گنجائش میرے نزدیک حدیث مذکور کے تحت حاصل ہوئی، ورنہ قرآن مجید نے تو تائب ہجرت پر ہر بار جگہ خدمت ہی کی ہے، اس لئے قرآن مجید کا طریق و اسلوب یہی ہے کہ وہ جس امر کو محبوب سمجھتا ہے اس کی برابر تعریف کرتا ہے اور اس کے ترک کی ہجو و مذمت ہی کرتا رہتا ہے، ایسے کہیں پر ضحاک و التمر لہا اس کے جواز کا اشارہ بھی دے دیتا ہے، جیسے ترک ہجرت کے جواز کی طرف آیت شان کان من قوم عدو لکم و هو مؤمن الخ (سورۃ نساء) میں عرض کرنا کہ وہ اتنے ہی نفی مقصوداً تو ہے ذکر کفارہ ہے اور اشارۃ دار الحرب میں اقامت مؤمن کا جائز لگتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ”حدیث مراتب احکام کو کھول دیتی ہے“۔ اسی آیت مذکورہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ معاہدہ و لا دار الحرب، غیر معاہدہ والے سے بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔

حکم حاصل کو تمام مراتب کے ساتھ ادا کرتے تھے نہ کچھ کی کرتے تھے اور نہ رخصتوں کی فکر کرتے تھے، کہ یہ سب باتیں کوتاہی، ذوقِ عمل سے تعلق رکھتی ہیں، وہ سرِ پاپِ عالمِ عمل کے پیکر تھے، اسی طرح جس امر سے ان کو روکا گیا اس کو بالکلیہ ترک کر دیتے تھے، گو یہ وہ آیت قرآنی "وَأَتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا" پر بالکل معنی الگ نہ مال تھے، دوسرے ان کی نظر خود بخود اور کرمِ مطلق کی مکمل زندگی اسوۂ حسنہ اور معمولاتِ مبارکہ پر گزری ہوئی تھی کہ وہ جو اس کے مطابق زندگی گزارنا ہی ان کا کلِ نظر بلکہ طبیعتِ حانیہ بن چکا تھا، اسی نے ان سے یہاں مراتبِ احکام کی بحث نہ کی، لیکن دوسرے معاملے کے بعد جب حالات و مزاج میں تبدیلی شروع ہوئی، اور لوگوں کے عمل میں تہاؤں و سستی کے آثار رونما ہونے لگے تو مراتبِ احکام کی بحث سے چارہ نہ رہا تا کہ فرائض و واجبات اور سننِ مؤکدہ میں تو کوتاہی نہ ہو اور منہیاتِ شرعیہ سے احتراز ضروری و لازمی ہو، مگر سختی و کمزوری تہذیب کے بارے میں کچھ مسائل ہو جائے، آپ نے مزید فرمایا: جس مسئلہ میں بحث و تکرار جاتی ہے، اگر کی عملی اہمیت گر جاتی ہے، اسی لئے حق تعالیٰ نے احکام میں اطلاق و عموم کو پسند فرمایا، مثلاً اگر مطلق اعتزال کا حکم نہ فرماتے، بلکہ صرف مؤقت طے سے اعتزال کا حکم ہوتا تو لوگ باقی اعضاء سے تمتع حاصل کرنے میں پوری طرح آزاد ہو جاتے، اور حرام میں مبتلا ہوتے کیونکہ مثل ہے "مَنْ بَرَعَ حَوْلَ الْحِمَى يَوَشُوكَ أَنْ يَفْعَ قَبْلَهُ" (جو انوارِ شاہی چراگاہ کے آس پاس چتا ہے قریب ہے کہ اس چراگاہ کے اندر بھی گھس جائے گا) لہذا مطلق اعتزال کی تعبیر اختیار فرمائی تا کہ لوگوں کو عمل میں سہولیت و امتیاز حاصل ہو اور مصعب خداوندی میں مبتلا نہ ہوں۔

اسی طرح جب حق تعالیٰ کسی چیز کو محبوب رکھتے ہیں تو اس کیسے بھی اطلاق ادا مرصود فرماتے ہیں تا کہ لوگ مامور بہ کے تمام مراتب پر عمل کریں، اور مرصیاتِ خداوندی کے اعلیٰ مراتب حاصل کریں، مثلاً حدیث میں ہے "مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ" (جو شخص جان بوجھ کر نماز ترک کر دے وہ کافر ہو گیا) یہاں کوئی قید نہیں لگائی کہ اس نے کفر کی بات کی یا حلال کچھ ترک کی تو کافر ہو یا کفر سے قریب ہو گیا، وغیرہ جس طرح کی تاویلات مجتہدین امت نے کی ہیں، بظاہر اگر شارع علیہ السلام ہی سے ایسی قید و شرائط لگائیں جاتیں تو نوعِ مرصعہ حکم کھینچنے میں بڑی سہولت ہوتی، مگر شارع کی غرض و نعت فوت ہو جاتی، جو نماز کے حکم میں شدت و سختی پڑتی تھی، اور نماز کی عمومی اہمیت کچھ خارج نہ ہوتی، جس کے نتیجہ میں عمل نماز سے بڑی غفلت پیدا ہو جاتی، اسی لئے سلف ان مذکورہ بالا تاویلات کو کبھی پسند نہ کرتے تھے، غرض اجمالِ کلام، عوام و اکثر علماء کے حق میں بھی تحریکِ عمل کیلئے زیادہ افغ و کارگر ہے، اور تفصیل سے تہاؤں و سستی پیدا ہوتی ہے، اہل جن و جاہل عند اللہ کا درجہ حاصل ہے ان کی شان "أَفَلَمْ يَهْمُ تَجَارَةً وَلَا يَهْمُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ" کی ہوتی ہے کہ ان کو تجارت و بیع و شراء وغیرہ دنیوی معاملات (کوئی بھی ذکر اللہ سے غافل نہیں کرتے، حضرت شاہ صاحب نے تفاوتِ مراتبِ احکام کو سمجھانے کیلئے اور بھی بہت کچھ مثالیں بیان کیں، اور ہم اس بحث کو زیادہ تفصیل سے انوارِ اساری ص ۱۶۹، ج ۳ ص ۱۷۲، ج ۴، میں بھی لکھ آئے ہیں، اس کا اور فیض اس بار ص ۲۷۹، ج ۴ ص ۱۳، ج ۲، کا بھی مطالعہ کیا جائے، مانہ بحث علمی نافع مہم جدا واللہ الموفق،

تعارضِ اولیہ کی بحث

بحثِ مذکور پر تفریر فرماتے ہوئے حضرت شاہ صاحب نے یہ تحقیق بھی فرمائی کہ بعض اوقات خود شارع علیہ السلام ہی کی طرف سے قصا اور بعض مختلف صادر ہوتے ہیں، جن کو رواۃ کا اختلاف قرار دینا خلافِ تحقیق ہے اور ایسا ان ہی مسائل میں ہوا ہے جن میں مراتبِ احکام کا خفت شدت کے لحاظ سے اختلاف تھا، امامِ اعظم کی نہایت دقتِ نظر تھی کہ انہوں نے تعارضِ اولیہ و خصوص کی وجہ سے قطعیت دلیل کو بجز و مرجوح سمجھا اور اس کی وجہ سے خفتِ حکم کا فیصلہ کیا اور اسی کو میں کہتا ہوں کہ نظرِ شارع میں چونکہ خفتِ حکم تھی، اس لئے تعارضِ اولیہ کا رد ہوا ہے، صاحبِ ہدایہ نے بھی خفت و غلطی نجاست کے بارے میں تعارضِ اولیہ ہی کے اصول سے خفت مانی ہے، بخلاف صاحبین کے کہ انہوں نے اختلاف صحیح و تابعین

تھا۔ اسی طرح آخر کی حیثیت رکھتا ہے اور اس کی غیر معمولی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ گواس کا درجہ ترقی رض اولہ جیسا ہوا۔

بعض نواقض وضو میں حنفیہ کی شدت

حضرتؒ نے بحسب مذکور کی تحلیل پر یہ بھی فرمایا کہ جس طرح استقبال و استہارہ قید کے مسائل میں حکم کہ اہت کی شدت و سخت ہے اسی طرح بعض نواقض وضو کے مسائل میں بھی احادیث و اولہ کے تحت شدت و سخت مانتی پڑے گی، مثلاً خارج من السبیلین کے بارے میں شدت اور خارج من غیر السبیلین کے بارے میں نسبت تخفیف ہوگی، لہذا ان کا معاملہ ہلکا ہونا چاہئے، یہ نسبت اس کے جو حنفیہ نے اختیار کیا ہے نظر انصاف اور وقت نظر کا تقاضہ یہی ہے، اور یہ تحقیق بہت سے مواقع میں نفع بخش ہوگی، ان شاء اللہ تعالیٰ، حضرتؒ کی اس تحقیق کو فیض الباری ص ۱۴، ج ۲ ص ۲۲۴، ج ۱۵، ج ۲، میں بھی دیکھا جائے، لہذا نہ بفتح علیک ابواب العلم و دقة النظر

تفسیر قولہ تعالیٰ حتی یطہروں

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس میں قراءت تخفیف کی بھی ہے یعنی یطہروں جو ہم پڑھتے ہیں اور تہدید کی بھی یعنی یطہروں، اور حنفیہ کا اصول ہے کہ وہ متعدد مستقل آیات کے حکم میں سمجھتے ہیں، اور ان سے الگ الگ احکام نکالتے ہیں، لہذا یہاں انہوں نے قراءت تہدید کو دوسرے سے کم میں انقطاع حیض والی صورت پر محمول کیا ہے کہ تَطْهَرُ باب فاعل سے ہے، اس میں بہ نسبت فعل لازم و مجرد کے یاد دہانی چاہئے، یعنی علاوہ قدرتی وحی طہارت کے اپنے کسب فعل سے بھی طہارت حاصل کرنا ضروری ہوا جو غسل ہے، اس لئے حنفیہ کا مسئلہ ہے کہ صورت مذکورہ میں بعد اعتسالی کا نصف ہی اس کا زوج طہی کر سکتا ہے اور اس کی مقول وجہ درایہ بھی ہے کہ خون کا کبھی اور در ہوتا ہے، کبھی انقطاع، اس لئے کم مدت میں ختم ہونے والے خون کے پھر بھی آجانے کا احتمال موجود ہوتا ہے اسی لئے عموماً عورتوں کی عادت بھی یہی ہے کہ ان کو پھر سے خون آجانے کا خیال رہتا ہے اگرچہ معمول و عادت کے موافق خون بند بھی ہو گیا ہو، البتہ غسل کر لینے کے بعد وہ مطمئن ہو جایا کرتی ہیں، پس جس طرح ان کو قلبی اطمینان بغیر قدرتی و اختیاری دونوں قسم کی طہارت کے حاصل نہیں ہوتا، اسی طرح قرآن مجید میں بھی ان خارجی و واقعی امور کا لحاظ کر کے دونوں طہارتوں کے حصول پر احکام دے دیئے ہیں۔ بخلاف دوسری صورت کے کہ خون آجانے کا خیال رہتا ہے اگرچہ معمول و عادت کے موافق خون بند بھی ہو گیا ہو، البتہ غسل کر لینے کے بعد وہ مطمئن ہو جایا کرتی ہیں، پس جس طرح ان کو قلبی اطمینان بغیر قدرتی و اختیاری دونوں قسم کی طہارت کے حاصل نہیں ہوتا، اسی طرح قرآن مجید میں بھی ان خارجی و واقعی امور کا لحاظ کر کے دونوں طہارتوں کے حصول پر احکام دے دیئے ہیں۔ بخلاف دوسری صورت کے کہ خون کا انقطاع حیض کی اکثر مدت پر ہو تو چونکہ اس کے بعد یاد دہانی کا احتمال ہی نہیں رہا اس لئے وہاں تخفیف والی قراءت (یَطْهَرُونَ) کا حکم چلے گا، یعنی صرف قدرتی و مساوی طہارت کافی ہوگی۔ کیونکہ طہارہ لازم ہے حیض کا زمانہ ختم ہو چکا، طہارت خسی حاصل ہو چکی، اس لئے بغیر غسل کے بھی جماع کا جواز آچکا جو صرف حیض اور اس کی گندگی کی وجہ سے ممنوع ہوا تھا (اگرچہ غسل کا احتیاب اس صورت میں بھی حنفیہ کے یہاں ہے) اور نماز کی فرضیت بھی متوجہ ہوگی، گواس کی ادائیگی بغیر کسی طہارت (غسل) کے جائز نہیں اس لئے غسل ضروری ہوا۔

اعتراض و جواب

(۱) ام عظم ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ صرف انھوں نے بغیر غسل کے جماع کی اجازت دی ہے، اور یہ فساداً تطہروں کے

لئے ہر قدر اہمیت کی تفصیل فقیر مظہری ص ۲۷۸، ج ۱، میں درج ہے اور حضرت قاضی صاحبؒ نے وسر علیہ الخ سے جو اعتراض امام صاحب پر منطوق و مفہوم کا بغیر جواب کے نقل کیا ہے، وہ بھی حضرت شاہ صاحب کے جواب سے ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ قراءت تخفیف سے اجابت کا مفہوم نہیں بلکہ بالسطوح ثابت ہے اور قراءت تہدید میں غسل (جو بی احتیابی دونوں داخل ہیں لہذا منطوق صرف (جو بی نہیں ہے) واللہ تعالیٰ اعلم۔

خلاف ہے کیونکہ اس میں جو از حمل پر موقوف کیا گیا ہے، جواب یہ ہے کہ خلیفہ بھی فصل کو مستحب کہتے ہیں، اور تطہیر کے تحت فصل و جوب و اجنبی دونوں ہو سکتے ہیں، یعنی اجنبی جمار کیلئے اور جوبی نماز کیلئے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس بارے میں لغزہ بھی وسعت و مجاباںش ہے اور یوں بھی کوئی حرج نہیں کہ ایک ہی لفظ کے تحت ایک مسکئی اور ایک ہی حقیقت مراد ہو جس کی صفات خارج میں متعدد ہوں، جیسے اجتناب و وجوب کہ یہ دونوں صفات خارج میں ایک حقیقت سے متعلق ہوتی ہیں، اور وہ حقیقت دونوں صورتوں میں موجود رہتی ہے مثلاً نماز ایک حقیقت ہے اور اس کی دو متضاد فریضت و غلیبہ کی عارضی ہوتی ہیں، امر و جوبی کے تحت فرض کی صفت اور بغیر اس کے کمال کی، لہذا دو نوع کو ایک لفظ کے تحت داخل کرنے میں کوئی بھی قباحہ نہیں ہے، اور یہاں تطہیر کے تحت بھی دونوں قسمیں طہارت و جوبی و اجنبی کی لے سکتے ہیں، پھر امام صاحب پر خلاف قرآن مجید فیصلہ کا اعتراض کیسے ہو سکتا ہے؟

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ میں نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث اپنے رسالہ فصل الخطاب میں کر دی ہے واقعی! حضرت نے اس بحث کو والدہ ماجدہ کے ساتھ مستقل فصل قائم کر کے ص ۴۳، وغیرہ میں خوب مدلل و مکمل لکھا ہے، جو اہل علم کے پڑھنے اور سمجھنے کی چیز ہے، اور والدہ المرحومہ، دوسرا جواب: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ جب قرآن مجید نے اہل و اکابر حیض کی عینیں سے کوئی تعرض نہیں کیا، اور جس طرح خارج میں یہ بات غیر متعین تھی، اسی طرح اس کو رہنے دیا تو ظاہر ہے اب احکام شریعہ بھی اہل و اکابر کی بنیاد پر قائم نہ ہوں گے، اور اس صورت میں اگر غسل کی شرط جماع کیلئے مان لی جائے تو کوئی حرج نہیں بلکہ ہونی چاہئے، کیونکہ قرآن مجید کیلئے مستحسن اطلاق یہی ہے کہ اس کا نزول مواضع مطلوب بات، و مرئیات خداوندی ہوا ہے، اور مطلوب اہل الاطلاق غسل ہے یہ دوسری بات ہے کہ مجتہد کی نظر چونکہ فرد و وجز نیات پر ہوتی ہے اور اس کو کوئی دلیل خارج سے اس امر کی اگر عمل کی کہ دم حیض دس روز سے تنجواؤں نہیں ہو جاتا تو اس بنا پر وہ قبل بغسل بھی جماع کی اجازت دے سکتا ہے کیونکہ حالت حیض ختم ہو کر کسی طہارت کا حصول ہو چکا ہے۔

غرض قرآن مجید کے اطلاق کو تو صورت اطلاق میں ہی (بطور اصول کلیہ) رکھیں گے، اور جزییات کی تفصیل کو اجتہاد و مجتہد کے سپرد کر دیں گے، قرآن مجید نے اطلاق کی طور سے حکم حاصل دیا کیونکہ اس نے خارج میں اقل و اکثر کی عدم تعین یا اس کی دشواری کے سبب سے، اقل و اکثر کی خود بھی تحدید و تعین نہیں کی اور مجتہد نے اپنے منصب و فرائض کے تحت معلوم کر لیا کہ کدم کا تہجد دس دن سے آگے نہیں ہوتا تو اس کو اس جزیئی کے مخصوص و معینی کرنے کا اجتہاد کے ذریعہ حل کیا، اہل مذکور کی وجہ سے نہیں، لہذا یہ بات ہر طرح درست ہے اور اس کو مخالفت نفس نہیں کہہ سکتے، البتہ اگر قرآن مجید انتظام و عمل اکثر کی جزیئی صورت میں حاصل کو ضروری قرار دیتا، تب ضرور اس کی مخالفت کہی جاسکتی تھی، قرآن مجید نے اس خاص چیز کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا، بلکہ صورتوں کی اکثر کیلئے مختلف خارجی عادات پر مسئلہ کا فیصلہ اجمالی طور سے کر دیا ہے، نہ اقل و اکثر کی تفصیل کی، نہ ان پر مسئلہ کی بنا ظاہر کی، مجتہد نے آکر جزییات کی چھان بین کی، اور یہ فیصلہ کیا کہ کدم کا انتظام اکثر مدت پر ہوتا جو ازامر جماع کا مدار فقط قدرتی و طبی لطہارت پر ہے لہذا جماع و انتظام جماع کی اجازت دی، اور کم مدت پر انتظام و کم صورت میں مدار لطہارت اختیار کیا، اور بغیر حاصل جماع کی اجازت نہ دی، اس کے بعد ہم مزید استدلال پیش کرتے ہیں۔

قرآن مجید سے طہارت حسی و حکمی کا ثبوت

آیت مبارکہ میں اتیان (جماع) کے جواز کو دوا مرہ معلق کیا ہے اول طہارت حیہ جس کو حی یطہرون سے ظاہر کیا ہے، دوم طہارت حکمیہ یعنی غسل جس کا ذکر فضاء الطہرون میں کیا ہے اور دراصل کام اس طرح تھا و لا تقربوہن حی یطہرون و یطہرون، فاذا تطہروا فلتقربوہن من حیث امرکم اللہ۔ ان دونوں جملوں میں سے ایک ایک فعل اختصار کیلئے حذف کر دیا گیا ہے، پہلے جملہ کے "طوف علیہ معظوف میں سے پہلے

فصل کو لے کر دوسرے کو حذف کیا اور دوسرے جملہ کے دوسرے فصل کو لے لیا پہلے کو حذف کر دیا کیونکہ ایک کا ذکر دوسرے کے مقابل کے حذف و تقدیر پر مقرر ہے (اس تفصیل سے واضح ہوا کہ امام صاحب کا مسلک نہ صرف یہ کہ نص قرآنی کے خلاف نہیں بلکہ وہ اس کی صحیح ترین تفسیر ہے)

محدث ابن رشد کا اشکال اور اس کا حل

حضرت نے فرمایا کہ تشریح مذکور سے ابن رشد کے اس اشکال کا بھی حل ہو گیا کہ آیت قرآنی کے اندر غایہ و استیناف میں ارتباط نہیں ہے، کیونکہ غایہ حتی بطہرن تھی اور اس پر جو استیناف مرتب کیا گیا وہ فاذا تطہرون ہے، اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کوئی کہے: میں تمہیں روپے نہ دوں گا تا آنکہ تم میرے گھر میں نہ آؤ پس اگر تم مسجد میں داخل ہو گئے تو تمہیں روپے ملیں گے، یہ غایہ و استیناف میں بے ربطی کی مثال ہے اور صحیح صورت یہ ہے: پس اگر تم میرے گھر میں آئے تو تمہیں روپے ملیں گے، جب ہم نے اصل کلام مع مقدمات کے پیش کر دیا تو عدم ارتباط کا اشکال مذکور کا یہ ہے، کہ فاذا تطہرون کا غایہ بھی مستطہر موجود ہے اور اسی سے استیناف مربوط ہے، دوسرا حل میرے نزدیک اشکال مذکور کا یہ ہے کہ فاذا تطہرون کا غایہ کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق صدر کلام لا فقر بھون ہے۔ بے کہ حالت جنس میں عورتوں سے مقاربت مت کرو، پھر جب وہ پاک ہو جائیں تو مقاربت کرو، اس کو اصطلاح میں طرد و عکس کہا جاتا ہے۔

تیسرا جواب: امام اعظمؒ کی طرف سے تیسرا جواب یہ ہے کہ ان کے نزدیک دس دن اور کم کا فرق صرف رجعت کے بارے میں ہے دوسرے مسائل میں نہیں ہے یعنی اگر مطلقہ رجعیہ کا تیسرا دم جنس دس دن پر منقطع ہو تو رجعت کا حق ختم ہو جاتا ہے اور اگر دس دن سے کم میں منقطع ہو تو جب تک وہ غسل نہ کرے یا غسل و تحریم کا وقت نہ گذرے رجعت کا حق باقی رہے گا۔ یہ روایت امام اعظمؒ سے ابو جعفر انہاس شافعیؒ نے اپنی کتاب ”الناخ و المنوخ“ میں اپنے استاد امام محمدؒ کی سختی کے واسطے سے نقل کی ہے یہ نحاس محدث ابن جریر طبریؒ کی مشہور مفسر کے معاصر تھے، اگر یہ روایت امام محمدؒ کی صحیح ہے تو بہت اہم اور قابل اعتماد ہے کیونکہ امام محمدؒ کی روایت میں مذہب امام اعظمؒ کے سب سے بڑے عالم تھے انھوں نے صرف حین واسطوں سے امام کی فتوح حاصل کی ہے مگر میں اس روایت پر اس لئے زیادہ اعتماد نہیں کرتا کہ امام کا

ابن جریر طبری شافعیؒ ۳۲۰ھ نہایت مشہور و معروف محدث و مفسر تھے، محدث ابوشور م ۳۳۰ھ اور داؤد ہریری م ۳۵۰ھ کی طرح آپ بھی بغداد کے تھے، وراثت ۳۲۳ھ میں ہوئی، پورا امام محمد بن جریرؒ بن کثیرؒ ہے، آپ نے تفسیر و تاریخ میں نہایت مفصل مفید و بے نظیر یادگاریں چھوڑیں اور حدیث میں تہذیب الآثار کے مثال کشی مگر اس کو پورا نہ کر سکے، کہا گیا ہے کہ وہ ان کی عجیب کتب میں سے ہے جو حدیث پر اس کے طرق، صحت، نفع، فقہی مسائل، اختلاف علم و دوا کیل ذکر کے ہیں، مسند مشہورہ والی بیت وحوالی اور مسند ابی حسانؒ پر سے کئے گئے کہانیاں ہوتی، قدس کتاب البیہ لکھی، جس کی صرف کتاب الطہارۃ تقریباً ۱۷۰۰ ہزار ورق میں تھی، آپ نے ایک روایت مرفوعہ نقل کی ہے کہ جس مسلمان کے لئے اس کی موت کے وقت لا الہ الا اللہ کا شہم کر لیا جائے گا وہ جنت میں داخل ہو جائے گا (تذکرۃ النحطاء ص ۱۰۷/۲)

ہمارے ہاں حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ کوئی کتاب دوسری کتاب سے بے نی زکر نے والی نہیں ہے، مگر تفسیر ابن کثیرؒ بڑی حد تک تفسیر ابن جریرؒ سے مستثنیٰ کر سکتی ہے، نیز آپ نے آٹھ راسخ م ۱۸۸۰ پر اپنے علمی حاشیہ میں لکھا کہ محدث ابن جریر طبریؒ نے بھی حدیث کی روایت امام اعظمؒ سے کی ہے، اور ایک روایت کا حوالہ تہذیب میں موجود ہے، رقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس روایت کا ذکر تہذیب م ۹۱۳/۱ میں ہے، اور محدث ابن کثیر شافعیؒ نے بھی امام اعظمؒ سے روایت حدیث کی ہے ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیرؒ م ۲۶۱/۱ تحت قول قرآنی نساء کم حوث لکم آیات یہاں بخاری و ترمذی کے بعد کے کہ محدث شافعیہ کی امام اعظمؒ سے روایت حدیث کرنا ان کی حدیثی جلالت قدر پر روشن دلیل ہے، نیز محدث شہب علیہا من عبدہا کی (صحابہ تہذیب و استدکاد وغیرہ) سے بھی اپنی، یہ تازہ تصنیف جامع بیان العلم و فضلہ میں فضیلت علم پر بہت ہی اودید امام اعظمؒ کے واسطے سے نقل کی ہیں، بلکہ ایک جگہ ان روایت میں شہب ہوا کہ امام صاحب سے اس کی روایت پختہ ہے انہیں تو اس کی تلاش و تحقیق کی اور جب معلوم ہوا کہ اس کو امام صاحب سے روایت کرنے والے قبلی و فوقی اور بہت سے حضرات بھی ہیں تو اپنے اطمینان کا اظہار کیا کہ گویا امام صاحب سے روایت کا وہی طریقہ سے مل جاتا ان کا محدثین کی نظر میں نہایت وقیع و اہم تھا۔ و الحمد للہ علی ذلک۔ (مؤلف)

(نوٹ) مقدمہ انوارالباری ص ۲۱۸ میں محدث ابن جریر طبریؒ کا ذکر درج کیا تھا، اس لئے یہاں استدراک کیا گیا ہے۔

مذہب مشہور اس کے خلاف نقل ہوا ہے۔

فائدہ علمیہ مہمہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے اختتام بحث پر ایک اہم علمی افادہ فرمایا کہ یہ جو فقہاء نے باب النہض میں لکھا ہے کہ انقطاع دم اقل عشرہ پر ہو تو جماع حلال نہیں تا آنکہ صورت غسل کر لے یا غسل تحریمہ کا وقت گزر جائے اور ایسی ہی باب الرجاء میں لکھا کہ انقطاع دم دس دن سے کم پر ہو تو رجعت کا حق باقی ہے تا آنکہ وہ غسل کر لے یا ایک کال نماز کا وقت گزر جائے، یہ مسئلہ فقہاء نے آیت فاذا تطهرون سے اخذ کیا ہے کیونکہ اس میں مدت تطہیر کو زمانہ حیض میں شامل کیا ہے مگر چونکہ ان حضرات نے اس امر کی صراحت نہیں کی کہ یہ مسائل قرآن مجید سے ماخوذ ہیں، اس لئے یہ بات نظروں سے اوجھل رہی واللہ تعالیٰ اعلم۔

فقہاء کی تعلیمات اور مقام رفیع امام حمادی

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ہر ایسے میں انقطاع دم بصورت اقل عشرہ ایام میں غسل کو ضروری کہا ہے اور اس کی وجہ ترجیح جانب انقطاع لکھی ہے، حالانکہ درحقیقت وہ مناویہ حکم نہیں ہے، اور وجہ تحقیق وہی ہے جو فاذا تطهرون سے بیان ہوئی ہے، صرف امام حمادیؒ نے کچھ اشارات کئے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم کو قرآن مجید سے اخذ کیا ہے مگر میں امام حمادیؒ کی پوری مراد نہ سمجھ سکا، کیونکہ فقہاء کا علم جس قدر ان کے سینہ میں ہے، مجھ کو اس کا ہزارواں بھی حاصل نہیں ہے، اس لئے پوری بات کیسے سمجھتا؟ اگر فقہاء یہ پتہ دے دیتے کہ اس کو قرآن مجید سے لیا ہوا ہے تو بات واضح ہو جاتی، غرض حکم تو درست ہے، مگر مناویہ غیر صحیح ہے۔ پھر فرمایا: کہ اگر علائقہ (امام اعظم ابوحنیفہ، امام ابو یوسف و امام محمدؒ) کے بعد امام حمادیؒ سے زیادہ فقیہ میرے نزدیک کوئی نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے اوپر کے کلمات مبارکہ کو پڑھ کر سوچنے کے ہم لوگوں نے امام حمادیؒ کی کیا قدر پہچانی، اگر ہم لوگ مؤلفات امام حمادیؒ کو پڑھنے پڑھانے سے بھی کتراتے ہیں اور ان کو سمجھنے کی برائے نام بھی سمجھ نہیں کر سکتے، تو ہماری حضیت کی کیا قیمت ہے؟ نہایت ضرورت ہے کہ درس بخاری و ترمذی کے ساتھ علوم حمادیؒ سے بھی پوری طرح روشناس کرایا جائے اور اس کے لئے جتنے وسیع و عمیق مطالعہ کی ضرورت ہے، اس کا وقت نکالا جائے، نیز درس معانی الآثار و مشکل الآثار کے لئے بھی بلند پایہ محدث مستقل طور سے رکھے جائیں، یہ نہیں کہ درس بخاری و ترمذی کے لئے قواعد اس میں بڑے بڑے شیوخ حدیث رکھے جائیں اور معانی الآثار کا درس کم درجہ کے اساتذہ کے سپرد ہو، اور وہ بھی خارج وزائد اوقات میں اور صرف تھوڑے اور اقلی (غالباً محض بدعت کے لئے) پڑھانے پر اکتفا ہو۔ فیالہاسف!

یہ نہ کہا جائے کہ خود حضرت شاہ صاحبؒ نے حمادی شریف کیوں نہیں پڑھائی؟ اول تو حضرت نے اس کا بھی مستقل درس دیا ہے، دوسرے آپ کا درس ترمذی و بخاری ہی تمام کتب حدیث کے علوم و ابحاث پر حاوی ہوتا تھا۔

اب کہ معانی الآثار کی بہترین شرح ابائی الاحبار بھی چھپ گئی ہے، اور علامہ عینی کی شرح کی وجہ سے اس کے افادات و علمی ابحاث میں بھی اگر اندر اضافات ہو گئے ہیں، اس کو باقاعدہ داخل درس دورہ حدیث کر دینا چاہئے، واللہ الوفی۔

لفظ حیض کی لغوی تحقیق

محض۔ جیسا کہ زبان اور اکثری رائے ہے حاضہ امر آذ حیضہ و حاضا سے مصدر ہے نجی و مسیت کی طرح بمعنی سیلان آتا ہے۔ حاض السبیل و فاض یولاجاتا ہے، ازہری نے کہا کہ اسی سے حوض کو حوض کہتے ہیں کہ اس کی طرف پانی بہتا ہے بعض لوگوں نے نجی کو آیت میں اس مکان قرار دیا ہے۔ (روح المعانی ص ۱۱۳/۲)

معارف السنن للہواری ص ۱۱۳/۸ میں ہے: نہ حائض بغیر تاء فصیح لغت ہے، اور جوہری نے فراء سے حائضہ بھی نقل کیا ہے، علماء

ترجمان القرآن ص ۳۱۱/۱ میں ہے "ان سے کہہ دو، وہ معذرت (کا وقت) ہے (ترجمہ) (نوٹ) علیحدگی کا حکم اس لئے نہیں ہے کہ عورتیں ناپاک ہو جاتی ہیں۔۔۔۔۔ بلکہ صرف یہ بات ہے کہ ان ایام میں زنا شکی کا قلعق مضر ہے اور صفائی و طہارت کے خلاف ہے "اذی" کا ترجمہ معذرت کا وقت کہنا کلیتہاً عربیت پر دلال ہے، جس طرح ترجمان القرآن ص ۱۴۲/۱ میں الدین کے تحت مستعلم لیلیٰ والا شعر پیش کرنا، اور ص ۲۱۳/۲ میں "فہم فیہ سوا" کا ترجمہ حالانکہ سب اس میں برابر کے حقدار ہیں "اور ص ۲۱۵/۲ میں "فقبضت قبضۃ من اثر الموصول" کا ترجمہ اتباع و پیروی کرنا وغیرہ وغیرہ بھی کلیتہاً عربیت کے نمونے ہیں۔ واللہ بقول الحق وهو یہدی السبیل۔

حیض کے بارے میں اطباء کی رائے

شرع میں ہم نے ذکر کیا تھا کہ حضرت شاہ صاحب حیض کے مسائل میں اطباء کی تحقیقات کو بھی اہمیت دیتے تھے اور جدید تحقیق و ریسرچ پر بھی توجہ دینے کی تلقین فرماتے تھے اس لئے آخر بحث میں ہم ان کے اقوال بھی درج کرتے ہیں:-

شمس الاطباء حکیم وڈاکٹر غلام جیلانی نے لکھا:- حیض وہ خون ہے جو عورت کی حالتِ صحت میں ماہِ بمارہ رحم سے خارج ہوتا ہے، اس خون کا رنگ سرخ یا سرخ سیاحی مائل ہوتا ہے جو ٹھنڈ نہیں ہوتا، اور رحم و اندامِ نہانی کی دیگر مروطات ملتے سے اس میں تغیر اور بدبو پیدا ہو جانا کرتی ہے۔ حیض آٹا لڑکیوں میں بلوغ کی علامت قرار پایا، ایامِ حمل میں خونِ حیض جنین کی غذا اور ساجدِ لحم و عظم میں کام آتا ہے، جو خونِ زائد ہو وہ بعد و مضعِ حمل بطور نفاس خارج ہو جاتا ہے، نیز ایامِ رضاعت میں خونِ حیض مستقل پشیر مادہ ہو جاتا ہے، معتدل سالک میں ۱۲ سے ۱۶ برس تک کی عمر میں حیض آنے لگتا ہے، مگر مہر سالک میں ۱۰ یا ۹ برس کی عمر میں اور سرد سالک میں ۱۶ یا ۱۷ برس کی عمر میں شروع ہوتا ہے۔

دو کورس کا فاصلہ

خونِ حیض ہر چار ہفتہ (۲۸ دن) کے بعد آیا کرتا ہے، لیکن بعض عورتوں کو ۲۴ روز بعد اور بعض کو ۳۲ روز بعد بھی آتا ہے، جو داخلِ مرض نہیں بشرطیکہ درمیانِ وقفہ ہمیشہ یکساں ہو، اور اگر کبھی کم اور کبھی زیادہ ہو تو وہ حالتِ مرض اور بے قاعدگی حیض ہے، جس کا علاج کرنا چاہئے۔

زمانہ حیض: حیض آنے کے تین دن سے پانچ دن تک اور بالعموم چار دن تک ہوتی ہے لیکن شاذ و نادر ایسی عورتیں بھی ہوتی ہیں جن کو سات دن تک یہ حالت رہتی ہے بالعموم ۳۹، ۴۰ برس کی عمر تک حیض آتا رہتا ہے اور شاذ و نادر ۵۰ یا ۶۰ برس کی عمر تک، (تین دن سے کم اور ۱۰ دن سے زیادہ حیض آنا خرابیِ صحت کی دلیل ہے، مصباحِ الحکمت ص ۳۲۹)

خاص ہدایات: حیض کا باقاعدہ آنا عورت کی تندرستی اور خوش قسمتی کی دلیل ہے کیونکہ اس کے ٹور سے طرح طرح کی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں اس لئے (۱) حاضرہ کو جماعت سے قطعی پرہیز کرنا چاہئے، ورنہ خون زیادہ آنے لگے گا، جو ایک خطرناک مرض بن جائے گا، اسلام نے اس حالت میں جماعت کو سخت ممنوع اور حرام قرار دیا ہے، (۲) یہ حالت حیض ٹھنڈا اور سردی اور سرد چیزوں کے استعمال سے احتراز ضروری ہے حتیٰ کہ سرد پانی سے ہاتھ نہ بھی نہ دھونا چاہئے، شربت، چھاپچھ، دہی، برف، اور سرد و ترش پھلوں سے پرہیز ضروری ہے، (۳) اس زمانہ میں قیض کا ہونا بھی بہت مضر ہے نیز جسمانی صفائی کا خیال نہایت ضروری ہے، کپڑے بھی صاف عمدہ استعمال کئے جائیں (۴) اچھلتا کودنا، دوڑنا، زینہ پر چل دی جلدی چڑھنا، اعراضِ انسانیہ، رنج و غم، غصہ و خوف وغیرہ بھی ٹور حیض کا باعث ہوتے ہیں۔ (خزانہِ صحت کا گمراہ ڈاکٹر و حکیم ص ۹۵ ج ۲)

ایامِ حیض میں غسل کرنا بھی مضر ہے، اور جس طرح سرد غذائیں ممنوع ہیں، زیادہ گرم اور محرک و تیز غذائیں بھی قابلِ احتراز ہیں مثلاً گوشت، چائے، شراب، تیز و گرم سالے، لہذا غذا معتدل، گرم تر، اور سر بلعہم ہونی چاہئے۔

طب قدیم و جدید کا اختلاف

(۱) محمد طب حکیم محمد فیروز الدین صاحب (ایچ بی ایل ایل) الاذی رئیس الاطباء لاہور نے لکھا:۔ قدیم اطباء کا خیال ہے کہ عورت کے مزاج میں غلبہ برودت کے باعث اس کی رطوبات فصلیہ بخوبی تحلیل نہیں ہوتیں، اور کچھ نہ کچھ بدن میں جمع ہوتی رہتی ہیں، جن کو طبیعت ہر مہینے وقت مقررہ پر خارج کرتی ہے اور یہی حیض ہے لیکن ڈاکٹروں کو اس نظریہ سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک اور ایض کا تعلق اندرون جسم کے غیر رقائی عدد کے افرازات (برسائی) سے ہے، چنانچہ جب بیٹھیں میں بیضہ ابھی تیار ہونے لگتے ہیں تو بعض عدد کے افرازات بڑھ جاتے ہیں، جس سے عورت میں بلوغ کے آثار نمایاں ہونے لگتے ہیں اور چونکہ نصیۃ الرحم سے بیضہ ابھی تیار اور پختہ ہو کر ہر ماہ رحم کی طرف آتے ہیں اس لئے ان ایام میں رحم کی اندرونی حشا میں اجتماع خون ہو کہ حیض آنا شروع ہو جاتا ہے (۳) قدیم اطباء کا خیال ہے کہ ایام حمل میں خون حیض ہی جنین کی غذا اور اس کے گوشت و پوست بنانے کے کام آتا ہے اس کے مخالف حال کے ڈاکٹروں کی رائے ہے کہ استقرار حمل کے بعد رحم کی اندرونی حشا وہ چیز ہو جاتی اور جنین کی حفاظت کرتی ہے اور خون حیض طبعاً بند ہو جاتا ہے، چنانچہ حاملت حمل میں حیض کا آنا طبعی فعل نہیں ہے بلکہ مرض شمار ہوتا ہے، جنین کا خون اور گوشت و پوست خود اس کے اعضاء میں پیدا ہوتا ہے اور ماں کے طبعی خون سے وہ صرف اپنی غذا اور ہوا کو حاصل کرتا ہے، گویا جنین کی نشوونما میں بھی خون حیض کا کچھ دخل نہیں، پستانوں میں دودھ کی پیداوار بھی طبعی اور صالح خون سے ہوتی ہے نہ کہ خون حیض سے خون حیض کا اور اترو ماہوار ہوا کرتا ہے لیکن دودھ کی پیداوار تو ہر وقت ہوتی رہتی ہے، لہذا دودھ صالح طبعی خون سے پستانوں کی ساخت کے اندر ہی تیار ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ سل ووق اور آنکھ و ہڈیاں کی مریض عورتوں کا دودھ بھی ان جراثیمی عددی سے بالکل صاف و پاک ہوتا ہے، اور بچہ کو ان امراض کی چھوت ماں کے دودھ سے ہرگز نہیں لگتی، البتہ بیماریاں کا قرب اور اس کے بدن و لباس کی حفاظت وغیرہ اسے بیمار کرتی ہیں۔

حیض کی مدت: حیض کے ایام کی مدت کم سے کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن بھی جاتی ہے، اس سے کہی اور زیادتی خرابی صحت کی دلیل ہے، (مصباح الحکمت ص ۳۹۹)

بَابُ غَسْلِ الْحَائِضِ رَأْسَ زَوْجِهَا وَتَرْجِيلِهِ

(حائضہ عورت کا اپنے شوہر کے سر کو دھونا اور کنگھا کرنا)

(۲۸۸) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُونُسَ قَالَ أَخْبَرَنَا خَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ غُرُوفَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أَرْجِلُ رَأْسَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا حَائِضٌ

(۲۸۹) حَدَّثَنَا إِسْرَافِيلُ بْنُ مَوْسَى قَالَ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ يُونُسَ أَنَّ ابْنَ جُرَيْجٍ أَخْبَرَهُمْ قَالَ أَخْبَرَنِي هِشَامُ بْنُ غُرُوفَةَ أَنَّهُ سَمِعَ خَالِدَ بْنَ الْمُنْذَرِ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَنْ رَجَلَ رَأْسَ زَوْجَتِهِ حَائِضَةٍ وَكُلَّ ذَلِكَ عَلَى هَيْئَةٍ وَكُلَّ ذَلِكَ تَحْدِيدِيٍّ وَلَيْسَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ ذَلِكَ مَا سَأَلْتُ عَنْهُ إِلَّا أَنَّهُ كَانَ تَرْجُلُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهِيَ حَائِضٌ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَنِبَهُ مُجَاوِزٌ فِي الْمَسْجِدِ يَلْبِسُ لَهَا رَأْسَهُ وَهِيَ فِي حُجْرَتِهَا فَتَرْجِلُهُ وَهِيَ حَائِضٌ

ترجمہ (۲۸۸) حضرت عائشہؓ نے فرمایا میں رسول اللہ ﷺ کے سر مبارک کو حائضہ ہونے کی حالت میں بھی کنگھا کرتی تھی۔

ترجمہ (۲۸۹) حضرت عروہؓ سے کسی نے سوال کیا، کیا حائضہ میری خدمت کر سکتی ہے یا ناپاکی کی حالت میں عورت مجھ سے قریب ہو سکتی ہے؟

عروہ نے فرمایا میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں، اس طرح کی عورتیں میری بھی خدمت کرتی ہیں اور اس میں کسی کیلئے بھی کوئی حرج نہیں مجھے حضرت عائشہؓ نے بتایا کہ وہ حائضہ ہونے کی حالت میں رسول ﷺ کے سر مبارک میں کٹکھا کیا کرتی تھیں حالانکہ رسول ﷺ اس وقت مسجد میں مشغول ہوتے، آپ ﷺ اپنا سر مبارک قریب کر دیتے اور حضرت عائشہؓ حائضہ کے باوجود اپنے جگرہ ہی سے کٹکھا کر دیتی تھیں۔

تشریح: حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا: یہ باب اس لئے لائے ہیں تاکہ کسی کو یہ وہم و خیال نہ ہو کہ مباشرت و جماع کی طرح حائضہ عورت کا قرب و مس وغیرہ بھی ممنوع ہوگا، اور اس سے یہودی فعلی بتلاتا ہے، جو بحال فیض عورت کے ساتھ کھانے پینے اور ایک مکان میں ساتھ رہنے کو بھی ممنوع سمجھتے تھے۔ (لامع ۱/۱۱۶)

بحث مطابقت ترجمہ

حافظ نے لکھا:۔ حدیث کی مطابقت ترجمہ الباب سے ترجیح (کٹکھا کرنے) کے لحاظ سے تو ظاہر ہے کہ باب کی دونوں حدیثوں میں ترجیح کا ذکر موجود ہے، البتہ غسل اس کا ذکر نہیں ہے، مگر اس کو یا تو ترجیح پر قیاس کر لیا گیا ہے۔ یا امام بخاریؒ نے اس طریق حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے جو باب مباشرۃ الحائض میں آئے والی ہے کیونکہ اس میں غسل اس کی صراحت ہے اور اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حائضہ عورت کی ذات ظاہر ہے، نجس نہیں ہے، اور یہ کہ اس کا حیض اس کی ملاست سے مانع نہیں ہے (فتح الباری ۶/۱۰۲۷)۔

حضرت شیخ الحدیث کی تائید

آپ نے حافظ کی توجیہ مذکور نقل کر کے لکھا کہ میرے نزدیک دوسری صورت (اشارہ والی) متعین ہے، کیونکہ وہ اصول تراجم بخاری میں سے ایک اصل مطرہ ہے، یعنی کیا رمویں۔ (لامع ۱/۱۱۶)، حضرت شیخ الحدیث دامت فیضہم نے مقدمہ لامع ص ۸۹ میں اس اصل پر خوب تفصیل سے کلام کیا ہے۔ اور اس سلسلہ میں حافظ امام حجر کے طریقہ کی تصویب بھی کی کہ وہ جو ہر جگہ امام بخاری کے ترجمہ الباب کی حدیث الباب سے مطابقت نکال دیتے ہیں خواہ وہ ترجمہ اس جگہ حدیث الباب سے ثابت نہ ہوتا ہو کیونکہ دوسری کسی جگہ امام بخاری اپنی تصحیح میں ایسی حدیث ضرور لائے ہیں، جس سے اس ترجمہ کی مطابقت نکل سکتی ہے، اور محقق عینی نے جو اکثر جگہ حافظ کے اس طریقہ پر نقد و برن کی ہے، اس پر تعجب و نکارت کا اظہار کیا ہے، مگر اس سلسلہ کی نوک جھونک کا ایک خاص نمونہ دکھا کر حضرت دامت غمہم نے حافظ عینی کو انرا مزید ہے کہ وہ حافظ پر تو تنقید کرتے ہیں، مگر خود بھی انھوں نے کئی جگہ حافظ ہی کی طرح تاویل کی ہے، اور اس کی تین مثالیں دی ہیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس بارے میں محقق عینی کا نقد ہی صحیح و صواب ہے اور چونکہ ہم حافظ سے مرعوب ہیں اور محقق عینی وغیرہ کا بلند ترین علمی و تحقیقی مقام پیش نظر نہیں، اس لئے حافظ کی تصویب اور مقابل کی تنقیص آسانی سے کر دی جاتی ہے، ہم نے پہلے بھی عرض کیا تھا کہ ہمیں بے وجہ حافظ عینی کی تنقیص سے بڑی تکلیف ہوتی ہے، کیونکہ یہ بات علمی و تحقیقی شان سے بعید ہے۔ اس کے بعد ہماری گزارش مذکور کے دلائل بھی ملاحظہ فرمائیے اور کوئی غلطی ہو تو متنبہ ہونے پر پھر نظر ثانی بھی کی جائے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حافظ کی تاویلات اور معنی کی توجیہات مذکورہ میں بہت بڑا فرق ہے، اس لئے اہرام مذکور کا موقع نہیں، پہلی مثال باب من حمل جارية صغيرة علی علقہ کی دی گئی ہے، جس کے تحت امام بخاری وہ حدیث لائے، جس میں حمل جاری تو ہے مگر علی علقہ نہیں ہے، لہذا عدم مطابقت کا اعتراض متنبہ ہو گیا، محقق عینی نے فرمایا کہ یہی حدیث اور بعد اسی واقعہ سے متعلق دوسرے طرق روایت سے مسلم، ابوداؤد و مسند احمد میں ہے، جن میں علی علقہ کی صراحت ہے، لہذا امام بخاری کا پورے واقعہ کی طرف اشارہ درست اور ای حیثیت سے مطابقت بھی صحیح ہے، دوسرے اعتراض کلیتہً عدم مطابقت کا نہ تھا، کیونکہ حمل جاری یہ تو تھا مگر صرف اس کے وصف کا ذکر نہ تھا، اس لئے مطابقت ناقص تھی، جس کو رفع کر دیا گیا۔

چھٹوں اور خانوں تک کی بھی حق بات پر دایا بنا انہیں سمجھتے ہیں، اسی طرح وہ بڑوں کی غلطیوں پر زیادہ کڑی گرفت کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں، اس لئے کہ بڑوں کی غلطی یا غلط روی سے بہت بڑی بڑی گمراہیاں پھیلتی ہیں، آج اگر ہم حافظ ابن حجر و حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کے تفرد کو محض ان کی جلالت قدر سے مرعوب ہو کر قبول کر لیں تو اس کے نتائج معلوم!!! اسی لئے ہمارے حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ حافظ ابن حجر حافظ الدین ہیں، حافظ ابن تیمیہ پہاڑ ہیں علم کے، مگر جن مسائل میں ان حضرات سے غلطیاں ہوئی ہیں، وہ بھی پہاڑ کے برابر ہیں، فرماتے تھے ان حضرات کی جلالت قدر اتنی ہے کہ ہم ان کا مرتبہ آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنا چاہیں تو ہمارے سروں کی ٹوپیاں گر جائیں، مگر علمی و دینی مسائل کی تحقیق اور احقاق حق کی بات بالکل الگ ہے، اس بارے میں کسی اپنے پرانے یا چھوٹے بڑے کی رعایت نہ ہونی چاہئے۔

بات یہاں سے چلی تھی کہ ہمارے نزدیک محقق یعنی کہ رویہ میں کوئی تضاد نہیں ہے، ان کی نظر امام بخاری کے تمام تراجم پر نہایت گہری ہے، نیز انھوں نے خود امام بخاری کے بارے میں کوئی ریمارک نہیں کیا، جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ امام بخاری نے اپنے تراجم میں صرف اپنے فقہی اجتہادی مسائل کی ترجمانی کی ہے، اور ان کے اختیار کردہ جو مسائل جس طرح بھی ہیں، ان کو اپنے تراجم کے اندر سونے کی سٹی فرمائی ہے، اسی سٹی میں وہ بہت سی جگہوں میں اعتدال سے بھی ہٹ گئے ہیں، لیکن جہاں تک ان تراجم کے تحت احادیث جمع کرنے کا سوال ہے وہ انھوں نے غیر معمولی احتیاط کے ساتھ انجام دیا ہے، وہ سب صحاح ہیں، بلکہ ان کی صحت میں شک و شبہ کی بھی گنجائش نہیں ہے، جس طرح یہ بات بھی بے شبہ ہے کہ صحاح کا انحصار صحیح بخاری پر نہیں ہے، اور بہت بڑا ذخیرہ صحاح کا دوسری کتب حدیث میں بھی موجود ہے۔ جہاں حافظ یعنی نے بوجہ تذکرہ یا جلالت قدر کا لحاظ کر کے امام بخاری پر تعصب نہیں کیا، اور صرف مطابقت و عدم مطابقت کا فیصلہ کر کے آگے بڑھ گئے ہیں، وہاں وہ حافظ کی بے جایا غیر موجب تاویلات پر کڑی تنقید کرنے سے بھی نہیں چوڑے اور ہم حافظ یعنی کی حق گوئی، انصاف، اور بے لاگ تنقید کی نہایت قدر کرتے ہیں۔ والحق اسحق ان یقال۔

احکام و مسائل: محقق یعنی نے لکھا۔ (پہلے) حدیث الباب سے ثابت ہوا کہ بیوی، بھویہ، حیض شوہر کے سر میں نکلتا کر سکتی ہے اور سر دھونے کے جواز میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے، بجز حضرت ابن عباسؓ کے کہ ان کا اسے تاپہن کرنا منقول ہوا ہے (ممکن ہے بعد کو ان کی رائے بھی بدل گئی ہو) نیز معلوم ہوا کہ شوہر اپنی بیوی سے خدمت لے سکتا ہے جبکہ وہ راضی ہو اور یہ ایسا ہی مسئلہ ہے۔ (عمدہ ص ۲/۸۲)

دوسری حدیث الباب کے تحت لکھا کہ اگر مختلف اپنا سر یا تھ یا پاؤں مسجد سے باہر نکال دے تو اعتکاف باطل نہ ہوگا اور اس سے غسل وغیرہ میں بھی بیوی سے بصورت رضا خدمت لینے کا جواز نکلا ہے لیکن بغیر مرضی کے جائز نہیں ہے کیونکہ اس پر ضروری ولاز تو صرف ازدواجی تعلق میں اتباع اور شوہر کے حکم میں ہر وقت رہائش کرنا ہے (کہ بغیر اس کی اجازت کے باہر نکلنا جائز نہیں) نیز معلوم ہوا کہ حاضر عورت مسجد میں داخل نہیں ہو سکتی الخ (عمدہ ص ۲/۸۳)

نَسَابُ قِبْرَةِ الْوُجْهِ فِي خَجَرٍ أَوْ زَبَدٍ وَهِيَ خَائِضٌ. وَكَانَ أَبُو وَابِلٍ يُوسِلُ خَادِمَةً وَهِيَ خَائِضٌ إِلَى أَبِي زَيْدٍ فَتَأْتِيهِ بِالنَّصْفِ خَفِيفٌ فَتُجْلِبِقُ بِهِ عِلَاقَةً.

(مرد کا اپنی بیوی کی گود میں حاضر ہونے کے باوجود قرآن پڑھنا۔ ابو وائل اپنی خادمہ کو حیض کی حالت میں ابو زین کے پاس بھیجتے تھے اور خادمہ قرآن مجید ان کے یہاں سے جزدان میں لپٹا ہوا اپنے ہاتھ سے پکڑ کر لاتی تھی)

(۲۹۰) خَلَقْنَا أَبَوَيْ نَعِيمٍ الْفَضْلَ بَيْنَ ذُنُوبَيْنِ سَجْعَ زُهَيْرًا عَنْ شَصُورٍ بَنِي صَفِيَّةَ أَنَّ أُمَّهُ خَلَقَتْهُ أَنَّ غَابِئَةَ خَلَقَهَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَتَكَبَّى فِي غَجْرِي وَأَنَا خَائِضٌ لَمْ يَقْرَأَ الْفَرَانَ:

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ میری گود میں سر مبارک رکھ کر قرآن مجید پڑھتے تھے۔ حالانکہ میں اس وقت حاضر ہوئی تھی۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حائضہ عورت کی گود میں سر رکھ کر قرآن مجید کی تلاوت کرنا جائز ہے اور اسی طرح مسئلہ حنفیہ کے یہاں بھی ہے، اور قنادی قاضی خاں میں جو یہ مسئلہ ہے کہ مردہ کو غسل دینے سے قبل اس کے جنازہ کے قریب بیٹھ کر یا دوسری کسی نجس چیز کے پاس تلاوت قرآن مجید مکروہ ہے۔ اس بارے میں وجہ فرق یہ ہے کہ حائضہ عورت کی نجاست کپڑوں کے نیچے مستور ہے پس اگر اس کا لباس پاک ہو تو کراہت بھی نہ ہوگی (افادہ الشیخ الاوز)

امام بخاری نے مشہور تابعی ابو داؤد کا اثر ذکر کیا کہ وہ اپنی باندی کو دوسرے مشہور تابعی ابو زین کے پاس بھیجتے تھے اور وہ بحالت حیض ان کے پاس سے قرآن مجید کو علاقہ سے بکڑ کر لے آیا کرتی تھیں۔

خبرجو وجہو بالفصح و بالکسر گود کے معنی میں آتا ہے (کنانی فتح الباری والحمد للہ) اور مجمع البحار ص ۲۳/۱ میں ہے کہ یہ تہلیل حاد بھی ہے۔ یعنی جرح بھی بولا جاتا ہے، علاقہ بالکسر کے معنی وہ ڈورا جس سے قرآن مجید کے جزدوان کو باندھا جائے (کنذلی للتح ۶/۲۷۱) اور مجمع البحار ص ۲۳/۱ عمدة القاری ص ۸۲/۲ میں ہے کہ علاقہ وہ ہے جس کے ساتھ مصحف کو لٹکا یا جائے، اور ایسی ہی علاقہ السیف وغیرہ ہوتا ہے دونوں ترجمے صحیح ہو سکتے ہیں، مگر یہاں زیادہ موزوں دوسرا معلوم ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن حجر نے لکھا: ان دونوں تابعین کے اثر ذکر سے معلوم ہوا کہ وہ بغیر مس کے حمل مصحف کو حائضہ کیلئے جائز سمجھتے تھے اور اس ترجمہ الباب کی مناسبت حدیث عائشہ سے اس طرح ہے کہ امام بخاری نے علاقہ کے ساتھ حائضہ کے حمل مصحف کو حائضہ کے مومن کو گود میں لینے کی طرح قرار دیا کہ اس کے سینہ میں بھی قرآن مجید ہے پھر حافظ نے لکھا کہ امام بخاری نے یہ مسئلہ مذہب امام ابوحنیفہ کے موافق لکھا ہے کیونکہ جہور اس کو (یعنی حائضہ کے حمل مصحف بطریق مذکور کو بھی ناجائز کہتے ہیں) وہ دونوں مذکورہ صورتوں میں یہ فرق کرتے ہیں کہ حمل مصحف منافی قتل تعظیم ہے اور حائضہ کی گود میں لینا یا اس سے ٹکیر لگانا عرف میں محل نہیں کہلاتا۔ (فتح الباری ص ۲۷/۱)

بحث و نظر: محقق عینی نے لکھا: سابق باب سے اس باب کی مناسبت تو اتنی ہے کہ دونوں میں حائضہ کے متعلق ایک ایک حکم بتلایا گیا ہے پھر وجہ مطابقت ترجمہ صرف یہ ہے کہ ترجمہ وحدیث دونوں میں حائضہ کیلئے دو جائز باتوں کا ذکر ہوا ہے، یعنی جیسے حائضہ کی گود میں ایک شخص تلاوت کلام اللہ کر سکتا ہے، اسی طرح حائضہ مصحف کو بھی علاقہ کے ذریعہ اٹھا سکتی ہے، اس سے زیادہ مطابقت کی توجیہات نکالنا تکلف سے خالی نہیں، مثلاً صاحب کنوز اور ان کی متابعت میں صاحب توضیح نے جو توجیہ کی کہ امام بخاری نے حائضہ کے حمل مصحف بالعلاقہ کو حافظ قرآن کی نظیر و مثیل قرار دیا اور شباب حائضہ کو بمنزلہ علاقہ اور قراءۃ الرمل کو بمنزلہ مصحف مانا کیونکہ وہ اس کے سینہ میں ہے تو یہ توجیہ میرے نزدیک بہت مستعد ہے کہ دونوں صورتوں میں بڑا فرق ہے اور نظیر قرار دینے سے مراد اگر تشبیہ ہے تو صحیح نہیں کہ تشبیہ محض بالمعقول ہے۔ اور اگر مراد قیاس ہے تو شرط قیاس اس میں موجود نہیں ہیں۔

اس کے بعد محقق عینی نے حدیث الباب ذکر کر کے لکھا: صاحب توضیح نے اس باب میں حدیث عائشہ لانے کی وجہ مناسبت یہ لکھی کہ حضرت عائشہ کے شباب بمنزلہ علاقہ تھے، اور شارح یعنی حضور اکرم بمنزلہ مصحف تھے کہ وہ آپ کے سینہ میں تھا اور آپ اس کے حامل تھے، کیونکہ غرض بخاری اس باب سے حائضہ کے لئے مصحف کو اٹھانا اور قراءۃ قرآن مجید کرنے کا جواز بتلاتا ہے، کہ مومن حافظ قرآن، اس کی حفاظت کرنے والی چیزوں میں سے سب سے بڑی چیز ہے میں کہتا ہوں کہ حدیث الباب میں کوئی اشارہ حمل مذکور کی طرف نہیں ہے، اس میں تو انکاء ہے جو غیر حمل ہے اور کسی شخص کے حجر حائضہ میں ہونے سے حمل کا جواز نہیں نکل سکتا، لہذا امام بخاری کی اس حدیث سے غرض صرف جواز قراءت نزدیک موضع نجاست بن سکتی ہے، جواز حمل حائضہ لمصحف نہیں وادرا سی سے کہانی نے بھی ابن بطار کا روکیا ہے کہ انہوں نے بھی اس باب سے غرض بخاری بیان جواز حمل حائضہ لمصحف اور جواز قراءت قرآن لمصحف بتلایا تھا۔

وامام مالک کے ساتھ اوزاعی، ثوری، احنف، ابو ثور، شعبی وقاسم بن محمد ہیں۔ (کتاب الفہم ص ۲۸۵)

دوسری بات بطور استدلال حافظ نے یہ لکھی کہ حمل محل تقسیم ہے اور انکا کوئل نہیں کہتے، دیکھنا ہے کہ گوانکا اور حمل الگ الگ چیزیں ہیں، مگر محل تقسیم ہونے میں تو دونوں یکساں ہیں، پھر اگر صرف ہاتھ سے کسی دوسری چیز کے ذریعہ مصحف کو اٹھانا تقسیم کے خلاف ہے، تو ہاتھ عورت کی گود سے نکالے گا اور محل نجاست سے نسبت زیادہ قریب ہو کر قرآن مجید کی تلاوت کرنا کیوں تقسیم کے خلاف نہیں؟ حافظ نے اگرچہ جمہور کا قول ممانعت کا لکھا ہے، مگر امام مالک و شافعی کے مذہب میں بھی بڑا فرق ہے۔

بیان مذاہب: بالکلیہ کا مذہب کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ ص ۱۷۶/۱، میں اس طرح نقل ہوا ہے مس مصحف بلا طہارت جائز نہیں اگر وہ خط عربی یا کوئی میں لکھا ہوا ہو، اور ایسے ہی اس کا اٹھانا بھی درست نہ ہوگا خواہ علاقہ سے ہو یا جبکہ کسی گدے و بستر پر ہو یا سامان میں ہو بشرطیکہ اس کے اٹھانے کا مستقل ارادہ ہو، اگر دوسرے سامان کے اٹھانے کا ارادہ ہو تو بیجا مصحف کا اٹھانا درست ہوگا اگرچہ اٹھانے والا کافر ہی ہو۔

ایسے ہی کتبہ قرآن مجید بھی بغیر طہارت ممنوع ہے، البتہ درہم و دینار کا مس حمل جائز ہے، جس میں قرآن مجید لکھا ہو، اور ایسے بالغ بے وضو اور حائض کیلئے جواز ہے جو کہ معلم یا محترم ہوں، بطور تعویذ کے حمل و استعمال میں اختلاف ہے، اگرچہ انہوں نے جو بلکہ کچھ حصہ ہو تو اس کا صل بالاتفاق درست ہے بشرطیکہ حامل مسلمان ہو اور تعویذ مستور و محفوظ ہو کہ کوئی نجاست اس تک نہ پہنچ سکے۔

شافعیہ کا مسلک: بغیر طہارت مس مصحف کل یا بعض جگہ ایک آیت کا بھی درست نہیں، اگرچہ کسی الگ چیز کے ذریعہ ہو، جیسے وہ اپنے خرید (تحلیل) یا صندوق میں ہو، جو اسی کیلئے تیار کئے جاتے ہیں، یا عرفہ اسی کیلئے لائق و موزوں ہوں، اگر بڑے جھیلے یا صندوق میں ہو جو اس کیلئے تیار یا موزوں نہ ہوتا ہو تو اس کا چھونا حرام نہیں۔ بجز اس جگہ کے جو مصحف کے مقابلے سے، اسی طرح مصحف شریف کا چھونے کا بزدان بھی چھونا جائز نہیں اگرچہ وہ اس سے الگ ہی رکھ ہو جب تک کہ اس کی نسبت مصحف سے منقطع نہ ہو جائے، مثلاً یہ کہ وہ کسی دوسری کتاب کا جزو ان بن جائے ایسے ہی مصحف کو لٹکانے کا ذرا بھی بلا طہارت نہیں چھو سکتے، جب تک وہ اس کے ساتھ ملحق ہو، اور رائج یہ ہے کہ جس کاغذ تختی وغیرہ پر درس و تعلیم کیلئے قرآن مجید لکھا ہوا ہو، اس کا مس بھی حرام ہے اور اس کا کوئی حصہ نہیں چھو سکتے اگرچہ وہ کتبہ سے خالی بھی ہو، پھر مذکورہ چیزوں کی حرمت معلم و محترم کیلئے بھی اسی طرح ہے جس طرح دوسروں کے واسطے ہے، اگرچہ ان پر ہر وقت طہارت سے رہنا سخت و دشوار ہی کیوں نہ ہو، ایسے ہی مصحف کو اٹھانا بے طہارت حرام ہے خواہ وہ سامان ہی کے اندر ہو، جبکہ مقصود صرف مصحف اٹھانا ہو اور اگر مصحف و سامان دونوں کا ارادہ ہو تب بھی حرمت ہی رائج ہے، البتہ اگر کسی چیز کا ارادہ نہ ہو یا صرف سامان کا قصد ہو تو حرام نہیں، بے وضو بد و ن مس کے کتبہ قرآن کر سکتا ہے۔ اور تعویذ کے طور پر حمل بھی کر سکتا ہے درہم و دینار میں قرآن مجید مکتوب ہو ان کا مس بھی جائز ہے علوم شرعیہ قرآنیہ کی کتابوں کا مس بھی درست ہے اور سوا کتب تفسیر کے دوسری کتابوں کو بے طہارت اٹھا بھی سکتا ہے اگرچہ ان میں کثرت آیات قرآنیہ ہوں، کیونکہ ان میں لانے سے مقصود ان کی قراءت نہیں ہے۔

کتاب تفسیر کا مس حمل جائز ہے اگر تفسیر کا حصہ قرآن مجید سے زیادہ ہو خواہ صرف ایک حرف ہی زیادہ ہو، جن کپڑوں کو آیات قرآنیہ سے مزین کیا جاتا ہے جیسے خلاف کعبہ ان کا چھونا بھی درست ہے قرآن پاک کے اوراق پاک مکتبی کے ذریعہ الٹ کتے ہیں اور نابالغوں کیلئے پڑھنے پڑھانے کی ضرورت سے مس و حمل مصحف درست ہے اگرچہ وہ حافظ بھی ہوں۔

حنفیہ کا مذہب: بغیر طہارت مس قرآن مجید و کتبہ کل یا بعض ایک آیت کی بھی جائز نہیں، خواہ وہ عربی زبان میں ہو یا فارسی میں یا کسی اور لغت میں، سب کی عظمت برابر ہے، البتہ ضرورت میں جواز ہے، مثلاً یہ کہ اس کے فرق و حرق کا خوف ہو کہ اس کی فوری حفاظت ضروری ہے، نیز بلا ضرورت کے خلاف منقطع کے ذریعہ بھی مس جائز ہے مثلاً وہ کسی جھیلے وغیرہ میں ہو تو ان کا مس کر سکتے ہیں، لیکن اس کی جلد متصل

اور ہر اس چیز کا جو اس کی بیچ میں ہندوں کے شامل ہو، مس کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی مفتی بد قول ہے۔ مس معصف لکڑی و قلم کے واسطے سے جائز ہے، اور مس جس طرح ہاتھ سے ہوتا ہے اور اعضاء جسم سے بھی تحقیق ہوتا ہے۔ معصف بغیر بالغ قرآن مجید کو یاد کرنے کے لئے چھو سکتا ہے تاکہ مشقت میں نہ پڑے، غیر مسلم کے لئے مس معصف شریف جائز نہیں، البتہ وہ اس کا علم رکھ سکتا ہے اور علم نقد بھی حاصل کر سکتا ہے کیونکہ ممکن ہے اس سے وہ ہدایت پالے، امام محمدؒ نے فرمایا کہ کا فر غسل کر کے مس کر سکتا ہے۔ مس کتب تفسیر بغیر وضو و طہارت مکروہ ہے، البتہ دوسری کتابیں حدیث و فقہ وغیرہ شریعت کی مس کر سکتا ہے (کتاب الفقہ ص ۷۷۷)

حتا بلکہ کا مذہب: بغیر طہارت مکلف آدمی کو مس معصف کل یا بعض بلکہ ایک آیت کا بھی جائز نہیں، البتہ کسی پاک عامل یا لکڑی کے ذریعہ جائز ہے اور علاقہ کے ذریعہ اٹھانا یا تیلی یا سامان کے اندر اٹھانا بھی درست ہے اگرچہ مقصود اس معصف ہی کا اٹھانا ہے، معصف کی کتابت اور توثیق کے طریقہ پر اس کا حمل و استعمال بھی جائز ہے، جبکہ وہ پاک کپڑے وغیرہ میں مستور و پوشیدہ ہو، بچے کے ولی کو جائز نہیں کہ وہ بے وضو بچے کو مس معصف یا مس کتابت لوح کا موقع دے اگرچہ وہ حفظ و تعلم ہی کے لئے ہو (کتاب الفقہ ص ۷۷۶)

مذہب اربوہ کی مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ مس معصف بغیر طہارت کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں، البتہ جو کچھ اختلاف ہے وہ کسی دوسری منقطع چیز کے ذریعہ حمل وغیرہ میں ہے، حافظ ابن تیمیہؒ نے بھی لکھا کہ اگر اربوہ کا مذہب عدم جواز مس بغیر طہارت ہی ہے جیسا کہ حضور علیہ السلام کے اس کتبہ مبارک میں ہے جو آپؐ نے عمرو بن حزم کو لکھوایا تھا "انہ لا یمس القرآن الا طاهر" امام احمدؒ نے فرمایا: بیٹک حضور اکرم ﷺ نے یہ ارشاد عمرو بن حزم کے لئے لکھا تھا، اور یہی قول سلمان فارسی و عبداللہ بن عمرو وغیرہما کا بھی ہے اور صحابہ کرامؓ میں سے ان کا مخالف کوئی نہیں معلوم ہوتا۔ (لادنی الحافظ ابن تیمیہ ص ۱۴۷)

حافظ ابن حزم ظاہری کا مذہب

ائمہ اربعہ کے متفقہ فیصلہ کے خلاف حافظ ابن حزم کا مذہب یہ ہے کہ نہ صرف مس معصف بلا طہارت جائز ہے بلکہ قرامت و سجدہ تلاوت بھی جنبی و حائضہ عورت تک کیلئے بھی درست ہے۔ انہوں نے لکھا: ایک جماعت حائضہ و جنبی کے لئے قرامت قرآن مجید کو مصنوع کہتی ہے اور یہ قول حضرت عمرو بن ولیدؓ وغیرہما اور حسن بصریؒ قنادی و غیرہم سے مروی ہے، دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ حائضہ تو جھٹتا چاہے قرآن مجید پڑھ سکتی ہے اور جنبی صرف ایک روایت پڑھ سکتا ہے، یہ قول امام مالکؒ کا ہے، بعض کہتے ہیں کہ ایک آیت بھی پوری نہیں پڑھ سکتا، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے (اکھلی ص ۷۷۷)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جنبی و حائضہ کا ایک ہی حکم ہے، اس لئے یہاں بیان مذہب میں ابن حزم سے کوتاہی ہوئی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن حزم کا جواب

محقق یحییٰ نے اس موقع پر محلی ص ۱۸۱ میں ابن حزم کے استدلال و اعتراض کو بھی تفصیل سے ذکر کیا اور پھر اس کا جواب دیا ہے (حافظ ابن حجر نے اس سے کچھ تعرض نہیں کیا، حالانکہ مس معصف کے مسئلہ میں ابن حزم نے جمہور کی مخالفت کی ہے) حافظ ابن حزم نے لکھا کہ جن آثار سے جنبی و حائض کیلئے مس معصف کے عدم جواز کا استدلال کیا گیا ہے، ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ یا تو مرسل ہیں یا

۱۔ حدیث الجہد لابن رشد المالکی ص ۱۴۴ میں ہے کہ "مذہب امام مالکؒ میں حائضہ کیلئے استسنا قرامت علیہ کی اجازت دی گئی ہے، کیونکہ وہ کافی وقت حائض حیض میں گزارتی ہے" (بالکل نہ پڑھے گی تو بھولنے کا خطرہ ہے) اور جنبی کے لئے قرامت کی مطلقاً ممانعت کسی ہے قضا یہاں بھی ابن حزم نے بیان مذہب میں ظلم کی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مؤلف)

غیر مستند صحیفوں سے ماخوذ ہیں، یا کسی بھول و ضعیف راوی سے مروی ہیں اور ہمارے پاس دلیل مکتوب پر قائل ہے کہ حضور علیہ السلام نے اس میں آیت تعالوا الی کلمۃ سواء لکسی، یہ مکتوب مع آیت مذکورہ کی نصاریٰ کی طرف بھیجا گیا اور یقینی بات تھی کہ وہ اس کو س کر میں گئے اگر کہا جائے کہ وہ تو صرف ایک آیت تھی تو کہا جائے گا کہ حضور علیہ السلام نے اس کے سواء لکسنے سے منع بھی نہیں فرمایا (پھر اس کی ممانعت کہاں سے ہوئی؟) دوسرے یہ کہ تم اہل قیاس ہو اس کے باوجود اگر تم ایک آیت پر زیادہ آیات کو قیاس نہیں کر سکتے تو اس آیت پر دوسری آیت کو بھی قیاس مت کرو (مطلب یہ ہے کہ تم اس کی وجہ سے کسی دوسری ایک آیت کو جائز کہتے ہو تو یہ بھی قیاس مت کرو۔) پھر حافظ ابن حزم نے لکھا:۔
امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے محلہ مصحف کو علاقہ کے ساتھ جائز بتلاتے ہیں، اور بے وضو کا بھی ان کے نزدیک حکم ہے۔

امام مالک نے کہا کہ جنی اور بے وضو شخص مصحف کو علاقہ و وسادہ کے توسط سے بھی نہیں اٹھا سکتا۔ البتہ اگر مصحف تابوت یا خرچی میں ہو تو اس کو یہودی، نصرانی جنی وغیرہا پر بھی اٹھا سکتے ہیں۔ (محلّی ص ۱۱۸۴)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام مالک بھی محلہ مصحف کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہ و امام احمد سے قریب ہیں اور زیادہ شدت صرف امام شافعی کے یہاں ہے، حالانکہ حافظ ابن حجر نے لکھا تھا کہ امام بخاری نے امام ابو حنیفہ کی موافقت کی ہے اور جمہور ان کے خلاف ہیں۔ فہد لہ۔
محقق حنفی نے جواب ابن حزم میں لکھا:۔ جنی کے لئے مں مصحف کے عدم جواز کے اکثر آثار صحاح میں، مثلاً:۔

(۱) دار قطنی میں یہ سب صحیح متصل حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ کو ارے لے کر لٹے اپنی بہن اور بہنوئی خباب کے گھر پہنچے، وہ اس وقت سورہ بقرہ پڑھ رہے تھے، ان سے کہا بھائی کتاب دو تاکہ میں اس کو پڑھوں، بہن نے کہا تم ناپاک ہو اس کتاب کو صرف پاک لوگ چھو سکتے ہیں، انھوں نے اس کو قبول کر لیا، حضرت عمرؓ نے وضو کیا پھر کتاب کو اپنے ہاتھ میں لیا۔

محقق حنفی نے اس اثر کو نقل کر کے لکھا کہ ابو عمر بن عبدالبر سے تعجب ہے کہ اس کو سیر ابن ابی نخل میں ذکر کیا اور معطل قرار دیا۔ پھر اس سے بھی زیادہ عجیب تر یہ ہے کہ ان کا اتباع اس بارے میں ابو الفتح قشیری نے بھی کیا۔ اور علامہ سبکی نے اس کو احادیث سیر میں سے کہا ہے۔

(۲) دار قطنی نے یہ سب صحیح حدیث سالم بن ابیہ روایت کی کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا "لا یمس القرآن الا طاهر" (قرآن مجید کو سوائے پاک آدمی کے کوئی نہ چھوئے) محدث جزوقانی نے اپنی کتاب میں اس کو ذکر کر کے لکھا کہ یہ حدیث مشہور حسن ہے۔

(۳) دار قطنی میں حدیث زہری عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ عن جده مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اہل یمن کی طرف مکتوب گرائی بھیجا جس میں "لا یمس القرآن الا طاهر" تھا اس کی روایت غرائب میں حدیث اسحاق الطبرانی میں سے عن مالک مستنداً ہوئی، اور پہلے طریق سے طبرانی نے کبیر میں، اور ابن عبدالبر نے اور بنی تلمیذ نے شعب میں روایت کی ہے، ان کے علاوہ یہ کثرت احادیث جنی

لہ ان کی اسناد صحیح بخاری ص ۱۱۸۴ میں تفصیل سے ذکر کر دی ہیں، لہذا بے سندی کا مطالبہ کارآمد نہیں ہوا۔ "مؤلف"

سے محمد القاری ص ۲۸۵ میں نقل قسمل و لمعات کی نقلی سے بجائے فان لم یفسوا علی الآیۃ کے "فیسوا علی الآیۃ" درج ہوا ہے۔ (مؤلف)

سے بہر قائل کر چکے ہیں کہ دوسرے ائمہ مجتہدین کی طرح حنفیہ کے یہاں قرآن مجید کی ایک آیت کا سبھی بغیر طہارت کا احترام نہیں، بلکہ ابن حزم کا احترام مذکور ہے صحیح ہو سکتا ہے، البتہ امت قرآن مجید کے مسئلہ میں حنفیہ کے یہاں آجید تعمیر و ہندو کا یا خاندہ کہتے ہیں، لیکن یہ اسی سے انہی حرم کو حاصل ہوا اور مکتوب پر قائل ہیں آجید قرآن پر ضرورت ہر آیت لکھی گئی ہے، بلکہ قراءت نہیں، بلکہ اس کی کتاب یا مکتوب کا سبب یا اتفاقاً اگر جائز ہے، جس میں ایک یا چند آیات خیر قرآن کے ضمن میں درج ہوئی ہوں، بلکہ شافعیہ بھی کے یہاں ایسی کتب تعمیر کا سبب بھی جائز ہے جن میں تعمیر کا حذر قرآن مجید سے خواہ بقدر ایک حرف ہی زیادہ ہو۔ غرض یہ امر اس وجہ کے نزدیک شدہ ہے کہ مستطاب بھی ہوئی ایک آجید صحیح کا سبب بغیر طہارت کے سبب کرنا جائز نہیں ہے۔ علامہ ردی نے شرح تلمیذی میں بھی اس کی تصریح کی ہے و اللہ تعالیٰ اعلم و اللہ اقدس۔ تحقیقی نے بھی لکھ کر کتاب پر قائل میں مستطاب، البار و انداز کے تحت اس میں درج ہے کہ اس سے طہارت کا قصد نہیں کیا گیا تھا۔ (عمدہ ص ۲۱۸۶)

سے مفسر وہ حدیث ہے جس کی سند میں دو یا زیادہ راوی مسلسل ساتھ ہیں، علم اصول حدیث میں یہ ضمیمہ مروی ایک قسم ہے تحقیقی کے نزدیک چونکہ اس نے کثرت کی سند متصل ہے، اس لئے اس کو مستطاب راوی کی علت میں علامہ محدث ابن عبدالبر و قشیری ایسے کار کا بصرہ قرار دیتے ہیں صاحب تعجب ہوا۔ "مؤلف"

وحائض کے لئے ممانعت قراءۃ قرآن مجید کی وارد ہوئی ہیں، جن میں حدیث عبداللہ بن رواحہؓ بھی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے جماعت بنائیت تلاوت قرآن مجید کی ممانعت فرمائی۔ ابو عمر بن عبد البر نے کہا کہ اس حدیث کی روایت بیس طرح طریقوں سے پہنچی ہے۔

(۳) حدیث عمرو بن مروان عبداللہ بن سلمہؓ بن علیؓ مرفوعاً لا یحبہ عن قراءۃ القرآن شیء الا الجنانۃ (حضور علیہ السلام کو قراءۃ قرآن مجید سے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی سوائے جنابت کے) ایک جماعت حدیث میں نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے، جن میں ابن خزیمہ، ابن حبان، طبری، ترمذی، حاکم، اور بخاری ہیں (شرح السنہ میں) سوالات یمونی میں ہے کہ امام حدیث شعبہؒ نے فرمایا: ”کوئی شخص اس سے زیادہ اونچے درجہ کی حدیث روایت نہیں کرتا۔“ کامل ابن عدی میں ہے: ”عمروؓ نے اس سے اچھی حدیث روایت نہیں کی، شعبہؒ کہتے ہیں کہ“ یہ (حدیث) میرا تہائی راس المال ہے“ ابن جارود نے مستقی میں اس کی تخریج کی ہے، ابن حبان نے یہ بھی لکھا کہ جو علم حدیث کا مجموعہ نہیں وہ خیال کر سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ”کان یذکر اللہ تعالیٰ علی کل اشیانہ“ حضور ﷺ اپنے سب اوقات میں اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا کرتے تھے) اس زمرہ بحث حدیث کے معارض ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی ذکر سے مراد غیر قرآن ہے، قرآن کو بھی ذکر کیا جاسکتا ہے، مگر حضور علیہ السلام اس کی قراءۃ حلیہ جنابت میں کبھی نہیں کرتے تھے۔ دوسرے سب احوال میں کرتے تھے (اس لئے ذکر سے مراد غیر قرآن ہونا متعین ہے)

(۵) حدیث جابرؓ علیہ السلام قال لا یقرؤ الحائض ولا الحبس ولا الفساء من القرآن شینا (حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ جنہی، حائضہ اور فاسقہ والی قرآن مجید سے کچھ نہ پڑھیں) اس کی روایت داقطنیؒ و بیہقیؒ نے کی ہے اور کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۶) حدیث ابی موسیٰؓ یمسا علی لا تقرأ القرآن وانت جنب (اے علیؓ! تم حالت جنابت میں قرآن مجید کی قراءۃ نہ کرنا) رواہ الدارقطنیؒ اور اسودہؒ مصنف میں ابن ابی شیبہؒ نے بھی یہ سید لایا س بد روایت کی ہے (عمدۃ القاری ص ۲/۸۵)

حافظ ابن دقیق العید کا استدلال

محقق عینیؒ نے لکھا: امام بخاریؒ کی کتاب التوحید میں یہ حدیث یہ الفاظ ”کان یقرأ القرآن وراسہ فی حجری وانا حائض“ لائیں گے، لہذا انکا سے مراد حضور علیہ السلام کا اپنا سر مبارک ان کی گود میں رکھنا ہے، محقق ابن دقیق العید نے کہا کہ حضور کے اس حالت میں قرآن مجید تلاوت فرمانے کا ذکر اس امر کی طرف متبر ہے کہ حائضہ تلاوت نہیں کر سکتی اس لئے کہ اگر خود اس کو اجازت ہوتی تو اس کی گود میں اختراع قراءۃ کا سوال ہی کیا تھا، جس کے دفعیہ کے لئے قراءۃ غیر کا ثبوت پیش کرنے کی ضرورت پیش آئی، اور اس سے ملامت حائضہ کا جواز بھی معلوم ہوا۔ اور یہ بھی کہ اس کا بدن اور کپڑے بھی پاک ہیں، جب تک کہ ان کو کوئی نجاست نہ لگے، اور اس کی وجہ گندی بچھوں میں ممانعت قراءۃ ہے، نیز اس سے بخل نجاست کے قریب میں بھی جواز قراءۃ معلوم ہوئی جیسا کہ نوویؒ نے کہا ہے اور نماز میں مریض کا حائضہ سے ٹک لگانے کا جواز بھی مفہوم ہوا جبکہ اس کے کپڑے پاک ہوں جیسا کہ قرطبیؒ نے کہا ہے۔

عینی کا نقد: محقق عینیؒ نے لکھا کہ ان دونوں کے اقوال میں نظر ہے (دوسرے میں ظاہر ہے) کیونکہ حدیث الباب میں نماز کا کوئی ذکر نہیں ہے، واللہ اعلم) پہلے میں اس لئے کہ حائضہ خود ہذا تھا ظاہر ہے اور جب ست دم کی ہے جو زمانہ حیض میں ہر وقت ظاہر نہیں ہے (اس لئے جواز قراءۃ ہوا) مگر اس پر قیاس کر کے ہم قراءۃ قرآن کو بیت الخلاء کے برابر میں غیر مکروہ بھی مان لیں (جیسا کہ نوویؒ استنباط کر رہے ہیں) مناسب و موزوں نہیں ہوگا، کیونکہ عظیم قرآن کے پیش نظر اس کو مکروہ ہی ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ قریب شئی اس کی شئی کا حکم لے لیا کرتی ہے۔ (عمدۃ ص ۲/۸۷)

۱۔ فائدہ: حنفیہ کے یہاں چونکہ قریب نجاست کے مطہق تلاوت قرآن مجید مکروہ ہے کہ تقسیم و ادب کے خلاف ہے، (بقیہ شیعہ صحیفہ پر)

حافظ نے بھی فتح الباری ص ۱۲۷/۱۲۸ میں نووی وغیرہ کے اقوال نقل کئے ہیں، مگر بغیر نقد و نظر کے۔ اس سے محقق یعنی کی وقت نظر ظاہر ہوتی ہے رحمہ اللہ رحمۃ واسعة۔ (نوٹ) یہاں عمدہ ص ۲۸۷/۲۸۸ میں وہ غیر ظاہر کی جگہ غیر ظاہر چھپ گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَنْ سَمَى النَّفَاسَ حَيْضًا

(جس نے نفاس کا نام حیض رکھا)

(۲۹۱) حَدَّثَنَا الْمُعْجَى بْنُ إِبرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يُحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ أَنَّ زَيْنَبَ بِنْتُ أُمِّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهَا قَالَتْ بَيْنَا أَنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُضْطَجِعَةً فِي خِمِيصَةٍ إِذْ حَضَتْ فَأَسَلْتُ فَأَخَذَتْ يَدِي خِيصِي فَقَالَ أَنْفَسَ؟ قُلْتُ نَعَمْ! فِدَعَانِي فَاضْطَجَعْتُ مَعَهُ فِي الْحِمْلَةِ.

ترجمہ: حضرت ام سلمہؓ نے بیان کیا کہ میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ ایک چادر میں لیٹی ہوئی تھی اتنے میں مجھے حیض آ گیا، اس لئے میں آہستہ سے باہر نکل آئی اور اپنے حیض کے کپڑے پہن لئے۔ آنحضور ﷺ نے پوچھا کیا تمہیں نفاس آ گیا ہے؟ میں نے عرض کی جی ہاں! پھر مجھے آپ نے بلایا اور میں چادر میں آپ کے ساتھ لیٹ گئی۔

(نوٹ) خیمہ کا ترجمہ ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے اونٹنی چادر اور خلیہ کا چھل اور اونٹنی چادر بتلایا تھا۔ مزید بغوی تحقیق عمدۃ القاری ص ۲۸۹/۲۹۰ میں ہے۔ (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اسی لئے فقہاء حنفیہ نے میت کے قریب بھی غسل سے قبل تلاوت سے روکا ہے، لیکن شافعیہ حدیث اباب سے استدلال کر کے اس کو بلا کراہت چاہتا رہے ہیں، کیونکہ رسول اکرم ﷺ سے تلاوت فجر حضرت عائشہؓ میں ثابت ہے (معاذ اللہ) یہ سنوئی کی شریعت مسلم ص ۱۱۳۳/۱۱۳۴ اس کا محقق یعنی نے نہایت علیف تحقیقی جواب لکھا کہ حاضر کے جسم و ثیاب میں تو کوئی نجاست ہے نہیں جو کچھ ہے وہ دم نبض کی نجاست ہے درود بھی ہر وقت ظاہر و موجدیں ہوتا، پھر حضور علیہ السلام کے غسل سے استدلال کیونکہ ہوگا ممکن ہے آپ سے تلاوت اس ہی اوقات میں فرمائی ہو جن میں دم نبض کا خروج و ظہور نہیں ہوتا۔ واللہ در العسی۔

حقیقت یہ ہے کہ عادت دم غولوں میں دم نبض آنے کی ۶-۷ دن ہوتی ہے، اور ان میں سے صرف شروع کے دو یا تین دن زیادتی اور مسلسل دم سے ہوتے ہیں، اس کے بعد خروج و ظہور دم یہ وقت ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ یہ وقت چند غٹھوں اور خف یوم و ایک یوم کے بھی ہوتے ہیں، ان وقتوں میں بظہر پوری صفائی رہتی ہے، اور ان میں اگر محض پوری یا ہری صفائی سہرائی کے ساتھ ہو تو اس کے قریب ہو کر تلاوت میں بھی کوئی کراہت نہیں ہے۔

اوسط طہرائی کی حدیث ہے کہ حضور علیہ السلام تین دن تک سورۃ الدھر (خون کی تیزی سے پختہ تھے، اس روایت میں سعید بن بشر ہیں جن سے استنباح میں اگر چہ اختلاف ہے، مگر ان میں رچا ل شیعہ نے ان کی توثیق کی ہے) (مجمع الزوائد ص ۱۲۸۲/۱۲۸۳)

اس حدیث کا حوالہ حافظ نے فتح الباری ص ۱۲۷/۱۲۸ میں اور محقق یعنی نے ص ۲۸۷/۲۸۸ میں باہر کر دیا ہے مگر ہمیں اس میں نہیں ملی۔ کثر العیاض ص ۲۷۳/۲۷۴ (قطع خور) میں ص ۳۷۹ پر ہے کہ حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا۔ حالت حیض میں مرد کو اپنی بیوی سے کیا کچھ ملتا ہے؟ فرمایا۔ اس کو اپنی بیوی کے جوشی خون کے وقت سے تو بالکل ہی احتراز کرنا چاہئے اور جب اس میں سکون ہو جائے تو اپنے اور اس کے درمیان آزار کو ختم رکھنا چاہئے۔ (ص) یعنی مل کر سوسکتا ہے وغیرہ مگر مباحثہ کسی طرح جائز نہیں ہے۔

حضور علیہ السلام چونکہ اپنے جوارح پر پوری طرح ضبط رکھ سکتے تھے، اس لئے آپ کے لئے ابتداء حیض میں بھی صرف آخری قسم کی احتیاط کا کافی تھی، اسی لئے حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ تم میں کون حضور کے یہ ضبط و مبرا والا ہو سکتا ہے؟ (بخاری شریف ث)

بہر حال اعام عادت مبارک وہی ہوگی جو بروایت حضرت ام سلمہؓ اوسط طہرائی سے اوپر نقل ہوئی اور یہ امت کے لئے اسوہ ہے اور احیاء و صورت بھی پیش آئی جس کو بروایت حضرت عائشہؓ بخاری وغیرہ میں ذکر کیا گیا ہے، اور خود حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ یہ صورت عامہ امت کے لئے قابل عمل نہیں ہو سکتی۔ تیسری صورت ہمارے نزدیک وہ ہے جس کی طرف محقق یعنی نے اشارہ کیا کہ حالت حیض میں آپ ﷺ سے حضرت عائشہؓ سے ٹیک لگا کر یا ان کی کمر میں استراحت فرماتے ہوئے تلاوت بھی فرمائی ہے، اور وہ بظہر ان واقعات عدم ظہور دم میں ہوا جو جن کا ذکر اوپر ہوا ہے کیونکہ جمالیہ ظہور و خروج دم صورت مذکورہ سے تلاوت پر ان مجید کراہت شرعیہ کے علاوہ کہ تقصیر کے خلاف ہے نہ مست طبع مبارک سے بھی مستحب ہے، اس لئے اس کا مکمل اس سے بہتر نہیں ہو سکتا جو محقق یعنی نے پیش کیا ہے۔ واللہ اعلم عند اللہ العلیم العزیز۔

تشریح: بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کا مقصد اس باب سے صرف ایک لسانِ ولغت یا محاورہ کی تحقیق بیان کرنا ہے مگر ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے ضمن میں حسب تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ وہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ دم نفاس در حقیقت دم جنس ہی ہے جو بعد ولادت فم رحم کل جانے کی وجہ سے خارج ہوا کرتا ہے، جو بوجہ حمل فم رحم بند ہو جانے کے سبب سے رک گیا تھا، جب بچہ پیدا ہوا اور فم رحم کھلا تو وہی دم جنس رکا ہوا خارج ہونے لگا، اسی لئے بعض لوگوں کی یہ بھی رائے ہے کہ دم جنس چونکہ چار ماہ کے بعد جنین کی غذا بنتا ہے، اس لئے ہر ماہ کی زیادہ سے زیادہ مدت جنس ایوم کے حساب سے اکثر مدت نفاس بھی صرف چالیس دن ہو سکتی ہے۔

قولہ لباب حیضی: اس کی تشریح میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا۔ اس زمانہ میں عمر تیس جنس کے دوران استعمال کے کپڑے رنگ رکھتی تھیں، اور عام حالات میں استعمال کے کپڑے دوسرے ہوتے تھے۔

اس واقعہ سے اس دور کی سلامیت و ذوق و نفاس طبع کا اندازہ بھی ہو سکتا ہے کہ کپڑوں کی عام قلت اور خصوصیت سے بیوت ازواج نبویؐ میں اختیاری فقر و افلاس کے حالات میں ایسا اہتمام کرنا معمولی بات نہ تھی۔ رضی اللہ عنہن۔

بحث و نظر: اوپر کی تشریح سے یہ بات بھی واضح ہے کہ کتاب الصلوٰۃ سے قبل اس کے مقدمہ کتاب الطہارۃ کے سلسلہ میں مسائل جنس و استحاضہ کا ذکر اور اس کے ضمن میں زیر بحث بات کو ذکر کرنے کا مقصد یہی بتانا ہے کہ دربارہ طہارت جنس و نفاس کے مسائل یکساں ہیں، اس لئے ان دونوں میں جو جو فرق دوسرے اعتبارات سے ہیں، وہ یہاں کے موضوع سے خارج ہیں،

امام بخاریؒ کا مقصد ترجمہ و باب واضح ہو جانے کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کا ترجمہ و عنوان باب حدیث الباب سے بھی مطابقت رکھتا ہے یا نہیں؟ اس میں شارحین بخاری کی رائیں مختلف ہیں،

محدث ابن منیر وابن بطلال و مہلب کی رائے

ابن المنیرؒ نے فرمایا: بظاہر مطابقت نہیں ہے کیونکہ حدیث الباب میں ترجمہ الباب کا یکس ہے، لیکن امام کا مقصد اس امر پر متنبہ کرنا ہے کہ منافقہ صلوٰۃ وغیرہ مسائل میں جنس و نفاس کا حکم ایک ہی ہے، اس لئے حدیث سے دونوں کا یکساں حکم استنباط کر کے ترجمہ قائم کر دیا، اور اس مسئلہ کی طرف یہاں تنبیہ اس لئے ضروری سمجھی کہ نفاس کا مسئلہ بتلانے کیلئے کوئی حدیث ان کی شرط پر نہیں تھی۔ اسی کے قریب رائے محدث ابن بطلال کی بھی ہے۔

حافظ نے لکھا: مہلب وغیرہ کی رائے ہے کہ حدیث میں جنس کو نفاس کا نام دینے جانے سے امام بخاریؒ نے دونوں کا حکم ایک سمجھ اور ای کو بیان کیا ہے لیکن اس توجہ پر اعتراض ہوا کہ ترجمہ میں تسمیہ کا ذکر ہے، حکم کا نہیں پھر خطابی نے ان دونوں الفاظ کے بحیثیت اشتقاق و ولغت مساوی الہفتی ہونے سے بھی انکار کیا ہے۔ انھوں نے لکھا: اصل اس کلمہ کی نفس ہستی دم ہے مگر اہل لغت نے بناءً فعل (مینہ) کے لفظ سے فرق کر دیا ہے کہ جنس کیلئے نفس المرأۃ فتح النون بولتے ہیں اور ولادت کے لئے نفس بضم نون بولتے ہیں، اور یہی قول بہت سے اہل لغت کا ہے، لیکن ابو حاتم نے اسمی سے نقل کیا کہ نفس بضم النون جنس و نفاس دونوں کیلئے بولا جاتا ہے اور ہماری روایت حدیث مذکورہ میں فتح نون اور ضم نون دونوں طرح ثابت ہوا ہے (فتح الباری ص ۱/۲۷۷) صاحب لامع نے ان کی طرف سے جواب دیا کہ امام بخاریؒ کا استدلال اس تسمیہ سے حکم پر ہی ہے کیونکہ جامع مجمع کوئی لغت کی کتاب نہیں ہے کہ بیان تسمیہ ہی کا مقصد ٹھہرا دیا جائے۔ (لامع ص ۱/۱۱۷)

لے حلاً در بخاری میں لکھا کہ نفاس کا حکم جنس ہی کی طرح ہے۔ جبرسات چڑوں کے علاوہ شامی نے اس کی تفصیل کی کہ وہ امور یہ ہیں بلوغ، استبراء، عذہ، اقل نفاس کی مقدار نہیں، اکثریعت چالیس دن سے صوم کفارہ میں دم نفاس جاری ہو جائے تو اس سے متعلق منع ہو جاتا ہے اس کی وجہ سے طلاق سنت و جہت میں فصل حاصل نہیں ہوتا، ان سات کا ذکر صاحب شیانہ نے بھی کیا ہے اور اس کے شارح نے دوسرے بھی چند فرق ذکر کئے ہیں۔ (لامع ص ۱/۱۱۸)

ہم نے یہاں حافظ کی پوری عبارت اس لئے درج کی ہے کہ ان کی رائے پوری طرح سامنے آجائے اور معلوم ہو کہ وہ خود تسمیہ والے اعتراض کو اپنی جگہ اہم سمجھتے ہیں اسی لئے اس کا جواب نہیں دیا، اور تسمیہ والی توجیہ کو بھی مکمل نظر سمجھتے ہیں کیونکہ بحیثیت لغت ان کے تسمیہ میں کلام ہے اور جب تسمیہ تسلیم نہیں تو اس کی بناء پر استدلال بھی درست نہیں، اس صورت میں مطابقت ترجمہ لحد بھی تسمیہ کی حافظ کے نزدیک مکمل نظر ہوگا، اور غالباً اسی لئے حافظ نے آخر میں محدث ابن رشد کی توجیہ پیش کی ہے، جس سے بجائے حدیث رسولؐ کے تعبیر حضرت ام سلمہؓ سے مطابقت ثابت ہوتی ہے۔ لہذا ملاحظہ الہداری ص ۱۱۷/۱۱۸ میں حافظ کا نقل کردہ اعتراض ناقص طور سے پیش کر کے جو جواب مذکور دیا گیا ہے، وہ ناکافی ہے، افادات حافظ: آپ نے لکھا: ”کہا گیا ہے کہ امام بخاری کا یہ ترجمہ الباب مقلوبہ (چلنا ہوا) ہے کیونکہ وہ ”من مسمى الحيض لغاساً“ ہونا چاہئے تھا، بعض نے کہا کہ اس میں تقدیم و تاخیر ہوئی ہے، دراصل ”من مسمى حيضاً السفاس“ ”تھا یہ بھی احتمال ہے کہ ”من مسمى“ سے مراد ”من اطلق لفظ النفاس على الحيض“ ہو، یعنی جس نے لفظ نفاس کا اطلاق حیض پر کیا، اس صورت میں ترجمہ کی مطابقت مضمون حدیث سے بے تکلف ہو جائے گی، اس کے بعد حافظ نے مہلب وغیرہ کی رائے لکھ کر وہ اعتراض وار کیا، جو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، پھر محدث ابن رشد وغیرہ کی مذکورہ ذیل رائے نقل کی۔

محدث ابن رشد وغیرہ کی رائے

امام بخاریؒ کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ دم خارج (من الرحم) کا نام اصالتہ نفاس ہے، اور اس کی تعبیر اس لفظ سے کرنا اعم و شامل معنی کی تعبیر ہے، پھر یہ کہ اس کی تعبیر حیض کے لفظ سے کرنا ضعیف اور مخصوص و محدود معنی کی تعبیر ہے، پس حضور اکرمؐ کی تعبیر (نفاس سے) معنی اعم کے لحاظ سے ہے اور حضرت ام سلمہؓ نے معنی اخص کے اعتبار سے تعبیر کی ہے (کہ انھوں نے دم خارج کو بجائے نفاس کے حیض سے تعبیر کیا ہے، فرمایا کہ مجھے حیض آگیا تو میں حضور اکرمؐ کے پاس سے کھسک کر نکل آئی، اور پہلے پٹن سے بدل کر زمانہ حیض میں استعمال کے پٹن سے پہن لئے، حضور کو میرے اس عمل اور بے حدگی کا احساس ہوا تو فرمایا کیا تمہیں نفاس ہوا؟ میں نے عرض کیا، جی ہاں! آپ نے مجھے اپنے پاس بلایا اور میں پھر آپ کے ساتھ ایک چادر میں لیٹ گئی)

۱۔ ایضاً البخاری ص ۸۵/۱۱۱، میں بخاری نے جگہ بجائے ابن رشد کے ابن رشد کا نام درج ہوا ہے، اس کی تصحیح کر لی جائے مشہور ابن رشد وہ مذکور ہے ہیں اور ابن رشد ایک بیٹوں کے مختصر حالات بھی بغرض یہاں درج کئے جاتے ہیں۔

(۱) المحدث الفقیر الحافظ ابو الولید محمد بن احمد بن رشد القرطبی، شیخ المالکیہ (م ۵۲۰ھ) مؤلف کتاب ”الایمان و التحصیل لما فی السحر ج ۱ من التوجیہ و التحلیل“ و کتاب ”المقدمات و الاوائل کتاب المدونة وغیرہ۔

آپ امام غزالیؒ کے سلسلہ متلاذمہ میں بھی ہیں، اور آپ نے امام غزالیؒ کی تہذیب مشکل الآثار کی تحفہ بھی کی ہے جس میں اپنی حدیث کو امام غزالیؒ تک متعارف کیا ہے (الغزالیؒ المکتوب ص ۳۹) آپ کو ابن رشد الشافعی اور صاحب المقدمات بھی لکھا جاتا ہے (تذکرۃ الافاضل ص ۱۲۷/۱۲۸، و تاریخ علم الفقہ ص ۱۵۱)

(۲) الشیخ الفقیر محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد المالکی الفقیہ بالحدید (م ۵۹۵ھ) آپ کی ولادت ۵۲۰ھ میں اپنے دادا ابن رشد الشافعی صاحب المقدمات مذکور کی وفات سے ایک ماہ قبل ہوئی ہے، یہ مشہور طبیب، فقیہ، اصولی اور فقیہ تھے، ان کی بدایہ المجتہد و نہایہ المتخصم نہایت مفید و معروف تالیف ہے (مقدمہ بدایہ المجتہد و تاریخ علم الفقہ ص ۱۵۱)

(۳) المحدث الفقیر الحافظ ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن محمد بن عمر بن رشد: الشافعی، الشافعی المالکی صاحب المرحلۃ المشہورہ (م ۶۱۷ھ یا ۶۲۷ھ) آپ نے کتاب الاحکام الشریعہ علیٰ شیعہ کی تخریج و جملات میں مکمل کی اور ترجمان التراجم علی ابواب البخاریؒ تالیف کی جس میں بقول حافظ تہذیب التفسیر سے ترجمہ ابواب بحثیں کیں، مالکیہ کے یہاں دعاء مستحضر صلواتہ (صباحک اللهم) الخ پر ذکر کر دہ ہے اور ائمہ سے پہلے اسم اللہ پر دعا بھی فرض نماز میں کر دہ ہے (کتاب الفقہ علی المذہب الاربعہ ص ۱۷۴/۱۷۵) اگر آپ ان دونوں مسائل میں مالکیہ کے خلاف اور حنفیہ کے موافق عمل کرتے تھے، بہت سے درجہ کے محدث تھے درمیانہ درجہ و لدنہ (ارسلہ السطر قد) ۱۳۹۹ھ، والدہ وفاتہ لابن جریر ص ۱۱۱/۱۱۲، حافظ غالباً اس ترجمان اثر اہم کی نقل یا مباحثہ ترجمہ کے ذیل میں پیش کرتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم مؤلف“

لہذا امام بخاری کا ترجمہ الباب حضرت ام سلمہؓ کی تعبیر سے مطابق ہوگا، واللہ اعلم (فتح الباری ص ۱۷۷)

افادات محقق عینی: محدث خطابی نے فرمایا کہ امام بخاری سے اس ترجمہ میں سمجھٹ ہوئی ہے اور جو کچھ انہوں نے اس سے سمجھا وہ صحیح نہیں کیونکہ اصل اس کلمہ کی اگرچہ نفس سے ماخوذ ہے جو معنی دم ہے، مگر اہل لغت نے نفست فتح النون اور نفست بضم النون میں فرق کیا ہے (اس لئے مطلقاً نفاس کا اطلاق حیض پر درست نہیں، علامہ کرمانی نے کہا کہ امام بخاری سے کوئی غلطی نہیں ہوئی کیونکہ جب فرق مذکور ثابت ہے اور روایت بضم النون والی بھی صحیح ہے تو ایسی صورت میں کسی نفاس حیض کہنا بھی صحیح ہی ہوگا، نیز یہ بھی احتمال ہے کہ فرق مذکور امام بخاری کے نزدیک محض لغت ثابت ہی نہ ہوا ہو اور ان کے نزدیک نفست مفتوح النون اور نفست مضموم النون دونوں ہی کی وضع لغوی معنی ولادت ہو، جیسا کہ بعض اہل لغت عدم فرق کے بھی قائل ہوئے ہیں کہ دونوں لفظ حیض و ولادت دونوں کیلئے ہیں۔

محقق عینی نے اس کے بعد یہ نتیجہ کی کہ ابن میروان بطل دونوں کی بات کا حاصل تو ایک ہی ہے یعنی مقبوض حیض و نفاس کے اندر مساوات کا وجود اور اس کی بناء پر استدلال، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ جائز ہے کہ ان دونوں میں عموم و خصوص من وجہ والی نسبت ہو، جیسی انسان و حیوان میں ہے (لہذا تنویہ کی بناء پر تنویہ احکام کیلئے استدلال اور مذکورہ ترجمہ الباب بھی بے محل ہے اور کرمانی کا قول احتمال عدم ثبوت لغت عند البخاری بھی صحیح نہیں، کیونکہ ایسی بات تو کسی امام لغت کے بارے میں کہی جاسکتی ہے اور ظاہر ہے امام بخاری امام حدیث توحید مگر امام لغت نہیں ہیں، اس کے بعد محقق عینی نے اپنی رائے پیش کی ہے۔

محقق عینی کی رائے: فرمایا: اول تو اس ترجمہ امام بخاری کا کوئی خاص فائدہ نہیں ہے اور بصورت تسلیم اس کی توجیہ یہ ہے کہ جب امام بخاری کے نزدیک حیض و نفاس دونوں کے مضموم میں کوئی فرق نہیں تھا تو ان کیلئے ایک کے ذکر اور دوسرے کے مراد لینے کا جواز ہو گیا، اور جس طرح حدیث میں ذکر نفاس کا ہوا اور مراد حیض ہوا، اسی طرح امام نے بھی ذکر نفاس کا کیا اور ارادہ حیض کا کر لیا، لہذا ان کے قول سات من سبی کا مطلب باب من ذکر النفاس حیضاً ہوتا چاہئے یعنی ذکر نفاس کا کیا اور مراد حیض لیا، ایسا ہی حدیث میں مذکور نفاس ہے اور مراد حیض ہے کیونکہ جب حضور اکرمؐ نے حضرت ام سلمہؓ سے نفست فرمایا اور انہوں نے جواب میں نعم کہا حانکہ وہ حافظہ تھیں تو وہاں انہوں نے بھی نفاس کو حیض قرار دے دیا اس طرح حدیث کی مطابقت ترجمہ اسباب سے ہو جاتی ہے۔ (مدۃ القاری ص ۲۸)

رائے حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ

فرمایا: حاصل غرض امام بخاری یہ ہے کہ حیض کا اطلاق نفاس پر اور نفاس کا حیض پر اہل عرب میں شائع و ذائع ہے، لہذا وجوہ احکام حیض کے ہوں گے وہی نفاس کے بھی ہونگے اسی لئے شارع عبد السلام نے الگ سے نفاس کے احکام کی تفصیل نہیں کی ہے، سبکی غرض امام بخاری کی حدیث الباب کے قصہ سے ہے (کہ اس میں ایک لفظ کا دوسرے کیلئے استعمال ہوا ہے) اس توجیہ کو سوچو سمجھو اور شکر کرو۔ (شرح تراجم الابواب) یہاں بخاری شریف کے ساتھ مطبوعہ کتاب تراجم الابواب میں بجائے شارع کے شارع چھپ گیا ہے اور اسی طرح لامع

۱۔ حافظ ابن حجرؒ نے یہ بات کی عبارت الہی فتح الباری میں نقل نہیں کی، شاید اس لئے کہ امام بخاریؒ کی ایسی کھلی تعظیم کا لہجہ ان کو ناپسند ہوا ہوگا، اگرچہ جن حدیث الخلف تسویہ والی بات حافظ کو بھی پسند نہیں ہوئی کما ذکرناہ و انتقدت فیہ الامم۔

”مؤلف“

۲۔ خاص و مزید فائدہ کی نفی بظاہر اس لئے ہے کہ اول تو تسویہ لفظ بھی زیر بحث ہے، دوسرے شرعاً بھی، سارے احکام دونوں کے یکساں نہیں ہیں جیسے ہر شارع نے اپنے میں اور حیض و نفاس کی حالت میں نہت میں عدم جواز صلوٰۃ وغیرہ کے مسائل بھی ظاہر تھے، پھر استسقاء باب اس کیلئے قائم کرنے کی کیا خاص ضرورت تھی؟ لہذا بعض کے بارے میں اول تو کہنا کہ انہوں نے مطلقاً فائدہ کی نفی کی ہے صحیح نہیں، کیونکہ انہوں نے مزید فائدہ کی نفی کی ہے، دوسرے یہ کہ اس کے بعد خود انہوں نے بھی

ترجمہ بخاری کی ایک بہتر توجیہ پیش کی ہے، جس کا ذکر نہیں یہ گیا، ملاحظہ ہو، مع الدراری ص ۱۱۱)

الہیاری میں نقل ہو گیا، ہمارے نزدیک صحیح لفظ شارع ہے کمالا عظمیٰ، واللہ تعالیٰ اعلم، دوسرے ہمیں اس میں کلام ہے کہ حیض کا اطلاق بھی نفاس مصلح پر اہل عرب میں شائع تھا یا نہیں جیسا کہ اس کا برعکس تھا اور اس طرح ایضاً البخاری ص ۱۱/۸۳ میں جو لکھا گیا کہ احادیث میں نفاس پر بھی حیض کا اطلاق کیا گیا محتاج ثبوت ہے۔

علامہ سنن کی رائے: آپ نے چند توجیہات ذکر کر کے لکھا کہ ہمارے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ قلب والی توجیہ ہے اور یہی اصل قلب بلاغت کی ایک قسم ہے، اگر اس میں کوئی لطیف نکتہ ملحوظ ہو جیسا کہ یہاں بھی ہے، اور وہ اس طرف اشارہ ہے کہ نبی اکرم کے اطلاق و تسمیہ نفاس کو تو اصل قرار دیا جائے، اور تسمیہ حضرت ام سلمہ کو بطور فرع سمجھا جائے اور فرع محتاج بیان ہوتی ہے (اس لئے امام بخاری نے اسی کو بیان کیا ہے اور اسی کے ساتھ مطابقت بھی ہوگی) اس کے علاوہ تقدیم و تاخیر پر حمل کرنے کی توجیہ اور بھی یعنی اطلاق والی تاویل، یہ دونوں جیسا کہ منکر لانے کے خلاف ہیں، نیز تسمیہ یعنی اطلاق بولنے کی متعارف شکل یہ ہے کہ تسمیہ کے مفعول ثانی کا مفعول اول پر اطلاق کرتے ہیں، اس کا عکس نہیں جیسا کہ یہاں ہے کسما لا یخفی علمی من تبع مظانہ، اس کا حاصل تو یہ ہے کہ تسمیہ میں اپنی دونوں مفعولوں کے اطلاق سے مہارت ہوتا ہے یہ نہیں کہ صرف لفظ ہی سے مراد اطلاق لی جائے۔ ناظم۔ (حاشیہ محدث سنن علی البخاری ص ۱/۸۵) اوپر کی تفصیل کے ضمن میں یہ بات بھی آگئی کہ قلب والی توجیہ اور تقدیم و تاخیر والی دونوں الگ الگ مقادیر رکھتی ہیں اور دونوں کا حاصل ایک نہیں ہے، جیسا کہ ایضاً البخاری ص ۱۱/۸۳ میں درج ہوا کہ تقدیم و تاخیر اور مصعب قلب کا حاصل ایک ہی ہے واللہ تعالیٰ اعلم

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا: حیض و نفاس چونکہ دونوں ہی رحم سے خارج ہوتے ہیں، حیض پر نفاس کا اطلاق حدیث سے ثابت ہو گیا تو اس کا عکس بھی درست ہوا کیونکہ دونوں کے احکام بھی فی الجملہ مشترک ہیں، پھر فرمایا مقصود دونوں کے صرف اشتراک صلیت مذکورہ کی طرف اشارہ ہے اور اطلاق مذکور سے یہ لازم نہیں آتا اور دونوں کے سارے ہی احکام یکساں ہوں بلکہ دونوں کے کچھ احکام الگ الگ مخصوص بھی ہو سکتے ہیں اور ہیں، غرض اشتراک بعض احکام کے باعث ایک کا دوسرے پر اطلاق بطور اطلاق مجازی صحیح ہے۔

دوسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جیسا کہ مفعول اول اور نفاس کو مفعول ثانی کہا جائے، تو ترجمہ کے ساتھ مطابقت روایت ظاہر ہے اور مقصد یہ بتانا ہے کہ دونوں کا اشتراک اسی ہے، شرعی احکام کے لحاظ سے نہیں ہے، گویا کہ لفظ لا کر امام بخاری نے تنبیہ کی کہ بوجہ اشتراک صلیت خروج من الرحم یہ صرف لفظی و ادبی اشتراک ہے اس سے اشتراک احکام کا مخالفت نہ ہونا چاہئے پھر جب کہ احکام کا اشتراک پوری طرح نہیں ہے تو اتحاد اسم کا بھی کوئی خاص فائدہ نہیں (خصوصاً جبکہ جامع صحیح کا بڑا مقصد احادیث احکام کا بیان ہے لہذا حضرت گنگوہی کی تحقیق پر بھی محقق حنفی کا مزید فائدہ کا انکار لائق استہجاب و تکبر نہیں ہے اور جب کہ حافظؒ نے بھی مہلب وغیرہ پر اعتراض کو اہمیت دی ہے، تو صرف حنفی پر اعتراض کا کیا جواز ہے؟

حضرت گنگوہی کی توجیہ مذکور سے یہ بات بھی واضح ہے کہ امام بخاری کے استدلال کو صرف اتحاد حکم کیلئے متعین سمجھنا بھی محل نظر ہے بلکہ ان کا استدلال اس کے برعکس عدم اتحاد حکم کیلئے بھی قرار دیا جاسکتا ہے، اور اس صورت میں امام بخاری کی دقیق نظر اور بھی زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

۱۔ حضرت علامہ کشمیریؒ نے بصورت تقدیم و تاخیر مفعول اول کو منکر اور مفعول ثانی کو معرف لانے کے جواز کو حاشیہ معنی کے حوالہ سے ثابت کیا ہے۔ اس سے یہاں جواز آجائے گا، افسان نہیں۔ "مؤلف"

حیض حالت حمل میں

یہ ایک مستقل بحث ہے کہ عادت حمل میں حیض آتا ہے یا نہیں، امام شافعی کی تحقیق اور رائے یہ ہے کہ آتا ہے امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ نہیں آتا۔ ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ بھی امام اعظمؒ کی موافقت کرتا چاہتے ہیں اور اس باب میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، یعنی قہر رحم سے جو دم خارج ہوتا ہے وہ اگرچہ سب ہی نفاس کہلایا جاسکتا ہے مگر جب تم رحم بند ہوتا ہے حمل کی وجہ سے تو وہ حیض ہے، اور بچہ ہو کر تم حمل کیا اور پھر خون آیا تو وہ نفاس ہے، امام بخاری اپنی اسی رائے کو ابواب کے بعد باب قبول اللہ عزوجل "مصلحة وغیرہ مخلقة" لا کر مزید قوت پہنچائی ہے جیسا کہ محدث ابن بطالؒ نے (م ۳۳۳ ھ) نے اپنی شرح بخاری میں فرمایا کہ "امام بخاریؒ کی غرض مخلقة والی حدیث کتاب انہیں میں لانے سے ان حضرات کے مذہب کی تقویت ہے جو کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کو عادت حمل میں حیض نہیں آتا" لہذا میری رائے ہے کہ یہاں بھی امام بخاریؒ امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کے مذہب کی تقویت چاہتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا: قولہ شرح شریف سے بھی اسی رائے کی تائید ہوتی ہے کیونکہ شریعت نے اعتبار دم کے اصول پر بہت سے احکام متفرع کئے ہیں پس اگر عادت حمل میں حیض آیا کرتا تو اس باب کا وجود ہی شریعت میں نہ ہوتا۔ اس کے باوجود میرے نزدیک یہ تحقق ہو گیا ہے کہ حاملہ کو حیض آسکتا ہے مگر چونکہ وہ نہایت نادر الوقوع ہے اس لئے شریعت نے اس کا اعتبار نہیں کیا، میری رائے اس لئے ہے کہ اطباء اس کو جائز کہتے ہیں، اور ایسے امور میں اس کی رائے کو بھی اہمیت حاصل ہے کیونکہ یہ ان کا موضوع ہے وکل فن رجال، بلکہ جدید اطباء زمانہ کی تحقیقات پر بھی علماء کی نظر ہونی چاہئے، خصوصاً ان نظریات پر جن کو انہوں نے مشاہدات پر قائم کیا ہے۔ پھر فرمایا: عجیب بات ہے کہ فقہاء ایک ہی مطلق کے قائل ہیں جن کی کردیا زیادہ جزاں بچوں کو بھی ایک ہی مطلق سے ماننے ہیں، حالانکہ جالیوس نے تعدد مطلق کو ممکن کہا ہے۔ اس بارے میں مزید بحث اور تفصیل مذہب وغیرہ باب مختلفہ میں درج ہوگی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

بَابُ مَبَاشَرَةِ الْحَائِضِ

(حائضہ کے ساتھ استراحت کرنا یا مل کر سونا)

(۲۹۲) حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ قَالَتْ خَدَّ قَتْنَا سَفِينٌ عَنْ مَنُصُورٍ عَنْ ابْنِ أَبِيهِمْ عَنِ الْأَسَدِ عَنْ عَابِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ

أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنِّسْبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ كَلَانَا حُجُبٌ وَكَانَ يَأْمُرُنِي فَأَتِيهِ فَيُبَاشِرُنِي وَأَنَا

لہ اہل ص ۱۹/۲، میں ابن حزم نے لکھا: حاملہ عادت حمل میں جو بھی خون دیکھے گی، وہ نہ حیض ہے نہ نفاس تا آنکہ وہ آخری بچہ بھی جن لے (اگر کسی بچہ ہوں) اور ایسا خون دیکھنے سے وہ نماز، روزہ وغیرہ بھی ترک نہ کرے گی، نہ جماع متحرک ہوگا۔

سکھ رائے اطباء: ڈاکٹر احمد بنی مصری نے اپنی کتاب مسودہ البراءۃ فی اوادار حیض ص ۸۹، میں "علامات حمل کے تحت لکھا: ایک سب سے بڑی علامت حمل اعتبار حیض ہے ماسوائے بنیاد پر بہت سے طبعی مشاہدات کی روشنی میں بتایا کہ کسی ایک مرتبہ حیض عادت حمل میں حیض کا استمرار مشاہدہ نہیں کیا گیا اور جو خون اس حالت میں بھی آتا بھی ہے تو اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں اور وہ اگرچہ حیض کے درجہ سے دم حیض کے شب ہوتا ہے مگر وہ اس سے مدت زمانہ تکلیف اور دوسرے اوصاف کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے لہذا اگر کوئی کوچا ہے کہ حاملہ سے خصوصی سوالات کر کے اس بارے میں تحقیق مکمل کریں تا کہ دم حیض کو دوسرے دم سے ممتاز کر سکیں۔

مناہر الکمل جلد دوم ص ۵۰، میں حکیم محمد شریف دیرالطیبع لاہور نے لکھا: بندش حیض حمل کی اولین علامت میں سے ہے، تاہم اسی کو قطعی علامت بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ بعض عورتوں کو کل نہ ہونے کے باوجود تین تین چار چار دن تک خون نہیں آتا اور پھر شروع ہو جاتا ہے اسی طرح بعض عورتیں حمل سے ہوتی ہیں لیکن پھر بھی انہیں تین چار دن تک ہر ماہ قحط و قحط خون آتا رہتا ہے۔

ہم نے یہاں حدیث قدیمہ پر دو دلائل رائے نقل کر دی ہیں اور حدیث تحقیق ہی بظاہر راجح ہے کہ جو خون عادت حمل میں آتا ہے وہ حیض نہیں بلکہ اس سے مختلف اور الگ دوسری قسم کا ہوتا ہے، جس کو محض مشابہت کی وجہ سے لوگ دم حیض خیال کر لیتے ہیں، لہذا امام اعظمؒ وغیرہ کی رائے زیادہ قوی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ "مسئلہ"

حَائِضٌ وَتَمَّانٌ يُخْرِجُ زَأْسَهُ إِلَيَّ وَهُوَ مُعْتَكِفٌ فَأَغْبِلُهُ وَأَنَا حَائِضٌ.

(۲۹۳) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ خَلِيلٍ قَالَ أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مَسْهَرٍ أَخْبَرَنَا أَبُو إِسْحَاقَ هُوَ الشُّبَّانِيُّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ابْنِ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَتْ إِحْدَانَا إِذَا كَانَتْ حَائِضًا فَأَزَادَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُبَاسِجُهَا أَمْرًا أَنْ تَنْزِرَ لِي فُورَ خِيْطِهَا ثُمَّ يُبَاسِجُهَا قَالَتْ أَيْكُمْ يَمْلِكُ إِرْزُهُ كَمَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْلِكُ إِرْزُهُ تَابَعَهُ خَالِدٌ وَخَبْرُوهُ عَنِ الشُّبَّانِيِّ.

(۲۹۴) حَدَّثَنَا أَبُو السُّعْمَانِ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ حَدَّثَنَا الشُّبَّانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سُلَاجٍ قَالَ سَمِعْتُ مَيْمُونَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا آزَادَ أَنْ يُبَاسِجَ امْرَأَةً مِنْ نِسَائِهِ أَمْرًا فَاتَّوَزَّتْ وَهِيَ حَائِضٌ وَزَوَّاهُ سَفِينٌ عَنِ الشُّبَّانِيِّ.

ترجمہ (۲۹۲): حضرت عائشہؓ نے فرمایا میں اور نبی کریمؐ ایک ہی برتن سے غسل کرتے اور دونوں جنبی ہوتے تھے اور آپ مجھے حکم فرماتے تو میں ازار باندھ لیتی، پھر آپ میرے ساتھ استراحت کرتے، یعنی مل کر سوتے تھے، اُس وقت کہ میں حائضہ حیض میں ہوتی۔ اور آپ اپنا سر مبارک میری طرف کر دیتے تھے۔ جس وقت آپ اعتکاف میں ہوتے اور میں حیض کی حالت میں ہونے کے باوجود سر مبارک دھونی تھی۔

ترجمہ (۲۹۳): حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہم ازواج میں سے کوئی جب حائضہ ہوتی اور اس حالت میں رسول ﷺ ہمارے ساتھ استراحت کا ارادہ کر دیتے تو آپ ازار باندھنے کا حکم دیتے باوجود حیض کی زیادتی کے پھر استراحت کرتے (یعنی مل کر سوتے تھے) حضرت عائشہؓ نے فرمایا: ہم میں ایسا کون ہے جو نبی کریمؐ کی طرح اپنی خواہش پر قابو یافتہ ہوگا، اس حدیث کی متابعت خالد اور جریر نے شیبان کی روایت سے کی ہے۔ ترجمہ (۲۹۴): حضرت میمونہؓ نے فرمایا کہ نبی کریمؐ اپنی ازواج میں سے کسی کے ساتھ استراحت کرتا جنہی مل کر سونا چاہتے اور وہ حائضہ ہوتی تو آپ کے حکم سے پہلے وہ ازار باندھ لیتیں۔

تشریح: یہ باب مباشرت حائض کے احکام میں ہے، لیکن یہاں اس سے مراد جماع نہیں ہے کہ وہ حائضہ سے کسی صورت جائز نہیں ہے اور حرام قطعی ہے بلکہ مراد مل کر سونا یا ساتھ سونا اور لیٹنا ہے کہ اس کا شریعت میں جواز ہے اگرچہ بعض شافعیہ نے اس میں بھی احتیاط کا حکم دیا ہے کہ اگر کسی کو اپنی ذات پر اعتماد نہ ہو اور اس کو جملائے جماع ہونے کا خطرہ ہو تو وہ ایسا بھی نہ کرے اور اس احتیاط کو اگرچہ صرف بعض علماء شافعیہ کی طرف سے نقل کیا گیا ہے، مگر ایسے شخص کیلئے غالباً سب ہی کے نزدیک احتیاط ضروری ہوگی اور ہونی چاہئے اور شاید اسی کی طرف حضرت عائشہؓ نے بھی اشارہ فرمایا ہے کہ حضور علیہ السلام حائضہ حیض میں بھی ہمارے ساتھ سوتے تھے، مگر تم میں سے حضور علیہ السلام کی طرح کتنے ایسے ہوں گے جو اپنے نفس پر پورا قابو رکھ سکیں؟ یعنی کم ایسے ہوں گے فرض یہاں امام بخاریؒ کے پیش نظر اصل مسئلہ ہے اور احتیاط کی بات بھی حدیث کے ضمن میں آگئی ہے۔ پھر امام بخاریؒ کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ مل کر سونے کا جواز صرف اس وقت ہے کہ عورت کا جسم ناف سے گھٹنوں تک آزار وغیرہ سے مستور ہو کہ حضور علیہ السلام بھی اسی طرح کرتے تھے، گویا اس مستور حصہ جسم کا لمس و مس بھی ممنوع ہوگا، ورنہ حضور علیہ السلام ازار باندھوانے کا اہتمام نہ فرماتے، اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ اس مسلک کے خلاف ہیں، جس میں صرف جماع

ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ درکن بخاریؒ میں بھی ترجمہ فرمایا کرتے تھے اور مباشرت کا ترجمہ اس جگہ مباشرت سے کرنے کو غلط بتلایا کرتے تھے، کیونکہ اردو مادہ میں مباشرت کا لفظ جماع کیلئے بولا جاتا ہے، حضرت تراجم و اطلاقات کے دقائق پر بڑی وسیع نظر رکھتے تھے ایک دفعہ فرمایا کہ امکان کذب کی نسبت اردو کے عام مجاورہ کے لحاظ سے صحیح نہیں، کیونکہ عوام اردو اس سے امکان عادی ہی سمجھتے ہیں جو حق تعالیٰ کے لئے یقیناً درست نہیں اور امکان عقلی و ذاتی جو تبارع بالغیر کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے اس کو عام لکھا جاسکتے ہیں، اس لئے وہ تو کبھی سمجھیں گے کہ خدا ہماری طرح سمجھت بول سکتا ہے، اور اس سے ان کا عقیدہ بگڑ جائے گا، یا وہ ایسا کہنے والوں کو بدعتیہ سمجھیں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ "مؤلف"

منوع ہے اور کلی جماع کو چھوڑ کر باقی سارے بدن کا لمس جائز ہے اس کی مزید وضاحت آگے آ رہی ہے۔

تفصیل مذہب: محقق جینی نے لکھا:۔ امام اعظمؒ کے نزدیک سرہ و رکبہ در میانی حصہ جسم سے۔ جماعت جنس علاوہ جماع کے بھی متنع کرتا حرام ہے یہی ایک روایت میں امام ابو یوسف کا بھی مسلک ہے۔ اور شافعیہ سے بھی وجہ صحیح اسی طرح منقول ہے۔ امام مالک اور اکثر علماء کا بھی یہی قول ہے جن میں سے یہ حضرات ہیں:۔ سعید بن المسیب، شریح، طاؤس، عطاء، سلیمان ابن یاروق، داود رضی اللہ عنہم۔

امام احمد، امام محمد و ابو یوسف کا (بروایت دیگر) یہ مذہب ہے کہ شعاردوم (مخصوص حصہ جسم) کو چھوڑ کر باقی تمام جسم سے تناسل و مس وغیرہ جائز ہے۔ حضرت مکرمہ مجاہد، شعی، نجفی، حکم، ثوری، اوزاعی، اصح، المثنیٰ بن راہویہ، ابو ثور، ابن المنذر، روداد و کا بھی یہی مذہب ہے۔ بظاہر یہی مذہب حدیث انسؓ "اصحوا کل شیء الا نکاح" کی وجہ سے زور دئے دلیل زیادتی ہے، اور حضور علیہ السلام سے جو صرف استباحہ نما فوق الا زمرہ میں ہے وہاں انتخاب پر مجبور ہوگا، نیز امام محمد کا قول حضرت علیؓ میں ابن عباسؓ و ابو طلحہؓ کے اقوال سے بھی مؤید ہے (عمرہ فقہی ص ۷۰۴)

الکوکب الدرری کا ذکر

اس میں جو قول امام اعظمؒ کی طرف من السرة الى القدم والا ذکر کیا گیا ہے وہ غالباً امام صاحب سے ثابت نہیں ہے کیونکہ ان سے صرف ایک ہی قول نقل ہوا ہے جو جہور کا بھی قول ہے (ص ۱/۸۱) دوسرے یہ کہ طرہ میں جو بات و اثبت من فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عبارت میں درج ہوئی ہے وہ بھی کلی نظر ہے، کیونکہ حضور اکرمؐ سے ملا بہت بشرہ ماتحت الا زار والی روایت ابوداؤد میں مروی ہے جیسا کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا اول تو وہ ضعیف و ساقط الاعتبار ہے کیونکہ اس کے رواۃ میں ابن عمر غامض اور ان کے شیخ ابن زیاد اور شیخ اشعث خمارہ بن غراب سب ہی میں کلام کیا گیا ہے، محدث منذری نے کہا کہ ان لوگوں کی روایت سے استدلال نہیں ہو سکتا (انوار المحمود ص ۱/۱۱۵) امام ترمذی نے فرمایا کہ عبدالرحمن بن زیاد ضعیف ہے عند اہل الحدیث، حتی القطان وغیرہ اسے ان کو ضعیف کہا (بذل ص ۱/۱۶۱) (بذل المحمود ص ۱/۱۶۱) میں ان تینوں پر جرح و نقد کی پوری تفصیل مذکور ہے، نیز یہ کہ ان سب کی روایت حضرت عائشہؓ سے بواسطہ عمرہ ہی رہے، جو غیر معروف الاسم و الحال ہے۔

دوسرے یہ کہ کشف خفہ کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ زائد کپڑے چادر وغیرہ کو ہٹایا گیا ہو اور تہ بند بدستور رہا ہو، جیسا کہ سر دی کے اوقات میں زائد کپڑوں کا استعمال ہوا کرتا ہے اور پورے واقعہ پر نظر کرنے سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔

کیونکہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا:۔ حضور علیہ السلام ایک دفعہ گھر میں تشریف لائے اور گھر کی مسجد (نماز پڑھنے کی جگہ میں جا کر نماز میں مشغول ہو گئے، لوہے ٹوٹا اس وقت میں غلبہ نوم کی وجہ سے سوچتی تھی، اور آپؐ نے اس وقت سخت سردی و ٹھنڈ کا اثر محسوس کیا تھا (عالمناہ موسم کی سردی کے باعث یا علالت کی وجہ سے جیسے حمی قشریہ میں بخار سے پہلے سردی چڑھا کرتی ہے) آپؐ نے فرمایا:۔ مجھ سے قریب ہو جاؤ، میں نے عرض کیا کہ میں حیض میں ہوں، آپؐ نے چاہا کہ میں اس کے باوجود آپؐ کو گرمی پہنچاؤں اور میری ران سے کپڑا ہٹا کر اپنے رخسار

سے حافطہ بن حزم کا بھی یہی مذہب ہے انھوں نے مسلسل ۲۶۰ ہجری:۔ والرحملان بصلہ مذ من امراتہ الحائض بکل شیء حاشا الا یلاجل لہی الفرج ولہ ان یسفر ولا یولج واما الدبر فحرام فی کل وقت (ابن ۲/۱۷۶) آپؐ نے حسب عادت دوسروں کی مستند احادیث و آثار کو گرانے کی سعی کی ہے مگر یہی مذہب اہل حدیث (غیر متقدمین) کا بھی ہے شاید اس لئے کہ علامہ شوکانیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے اور ان کے مقابلہ میں حافظ ابن تیمیہؒ جیسے کامبر کی رائے بھی بے وقت ہے۔ واللہ اعلم بالصواب "مؤلف"

سے شیخ ابن ہمام نے لکھا:۔ حضور علیہ السلام کا تعالٰیٰ اسی پر تھا کہ آپؐ ازواج مطہرات کے ساتھ حاجت حیض میں بغیر ان کے ہزار بار بندھے ہوئے جسمی ملا بہت اختیار فرماتے تھے وہذا متفق علیہ (عمرہ فقہی ص ۱/۱۱۶)

مبارک اور سید کو اس پر رکھا، میں بھی آپ پر اچھی طرح جبک گئی تا آنکہ آپ میں گرمی آگئی اور آپ سو گئے۔ یہ واقعہ کی صورت بظاہر بالکل اسی طرح ہوتی کہ جیسے کوئی عورت اپنی بچی کو سخت سردی سے بچانے کیلئے اپنی گود میں لے کر اوپر سے بالے تاکہ اس کو اچھی طرح گرمی پہنچ جائے اور سردی کا اثر زائل ہو جائے ظاہر ہے کہ اس وقت جو چادر مکمل وغیرہ اس کے پاس ہوگا۔ وہ اپنے اوپر سے ہٹا کر ہی بچے کو اندر کر کے گرمی پہنچائے گی اور اس وقت بدن کی گرمی کے ساتھ معمولی چادر وغیرہ بھی اوپر سے کافی ہوگی، پھر اس زمانہ میں بڑے لحاف اور عمدہ قسم کے کبیل وغیرہ کہاں تھے؟ خصوصاً یہ نبوت میں کہ وہاں تو نہایت سادہ اور معمولی گدن گداں کا سامان تھا، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ شہنشاہ اور سردی کا اثر زائل کرنے کیلئے استفادہ بالمرآۃ کا فطری طریقہ بھی نہایت مفید و موثر ہے، شاید اسی سے وہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام غسل کے بعد استفادہ فرمایا کرتے تھے اور معمولی باریک کپڑا استفادہ سے مانع نہیں ہے۔

راقم الحروف تفصیل مذکور کے بعد عرض کرتا ہے کہ مذکورہ بالا حالات مجبوری و ضرورت میں اگر بالفرض ساق بلا حائل بھی ہو گیا ہو تو اس کو ضرورت پر محمول کریں گے، کیونکہ اس میں استسعا و استسلخ از بمانحت السرة کی صورت قطعاً نہیں ہے، جو اس باب میں زیر بحث ہے، اور وہی امام اعظم و جمہور کے نزدیک ممنوع ہے، لہذا اذیل تو حدیث مذکور کو ثبوت باب النزاع کیلئے کافی سمجھتا اس کے صعب سندی وجہ سے درست نہیں، دوسرے جو واقعہ اس میں بیان ہوا ہے، اس میں ثوب زائد کا کشف محتمل ہے (حائل کی صورت میں استسعا بھی جائز ہے دیکھو کتاب الفقہ ص ۹۰/۱، تیسرے وہ صورت ضرورت و مجبوری یا مرض کی ہے اس سے استسعا کا جواز نکالنا کسی کیلئے صحیح نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ بحث و نظر: چونکہ خود ائمہ حنفیہ کے دو قول ہیں، اس لئے بعض حضرات نے امام اعظم کے مسلک کو ترجیح دی ہے اور بعض نے امام محمدؒ کے، امام ابو یوسفؒ کی جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، دونوں طرف روایتیں ہیں، اور ائمہ اربعہ میں سے صرف امام احمدؒ اور امام محمدؒ کے ساتھ ہیں۔

امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب

عام طور سے سب کتابوں میں اور شرح الہذب کے حوالہ سے بھی امام احمد کا مذہب وہی نقل ہوا ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا مگر امام ترمذیؒ نے باب معاشرۃ الناس میں صرف ایک حدیث حضرت عائشہؓ کی نقل کی جس میں حضور علیہ السلام کے حکم ازار بندی کا ذکر ہے اور لکھا کہ ”اس باب میں حضرت ام سلمہؓ و میمونہؓ سے بھی روایات ہیں، مذکور حدیث عائشہؓ حسن صحیح ہے اور یہی قول بہت سے صحابہ و تابعین کا ہے اور اس کے قائل امام شافعی، امام احمد و آئین ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد و امام شافعی کا ایک ہی قول ہے اس تعارض کو کسی نے رفع نہیں کیا، صاحب تحفۃ الاحوذی بھی یہاں خاموشی سے گزر گئے۔ فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۶۴/۱، میں ہے کہ عائشہ و نفاس والی عورت سے صرف مافوق ازار استسعا جائز ہے، انھوں نے امام احمد کا مخالف قول بھی ذکر نہیں کیا، نہ اس کی کوئی وجہ پیش کی، حالانکہ وہ اکثر ایسا کرتے ہیں۔ امام احمدؒ کی مسند میں باب جواز معاشرۃ الناس فیما فوق الازار کے تحت ۱۵ حدیث مذکور ہیں، جن میں ازار و ثوب وغیرہ کا ذکر ہے، ایک حدیث عائشہؓ میں یہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام میرے پاس حالت حیض میں سوتے تھے جبکہ میں ازار باندھ لیتی تھی، اور اس وقت ہمارے پاس صرف ایک بستر تھا، پھر جب خدا نے دوسرا بستر مرحمت فرمایا تو میں آپ سے الگ سوتی تھی، ایک روایت میں ہے کہ جب ہم میں سے کسی کو ایسی حالت ہوتی تھی تو ہم بزدہ باندھ لیا کرتے تھے، پھر حضور کے ساتھ ل کر سوتی تھیں، ایک دفعہ حضرت عائشہؓ حضور علیہ السلام کے ساتھ تھیں کہ حیض شروع ہو گیا وہ خاموشی سے الگ ہو گئیں تو آپ نے فرمایا: بندہ باندھ کر لوٹ آنا۔ حضرت میمونہؓ نے روایت کی کہ حضور علیہ السلام اپنی کٹی زوہ مطہرہ کے ساتھ حالت حیض میں سوتے تھے تو صرف ایک کپڑا درمیان میں حائل ہوتا تھا، جو گھٹنوں تک ہوتا تھا۔

لہ امام طحاویؒ نے امام ابو یوسفؒ کا مذہب صرف امام اعظم کے ساتھ لکھا۔ وہو اعلم بمذہب الحنفیہ۔ (مختصر الطحاوی ص ۲۲)

ان سب احادیث میں امام مسلم والی حدیث ”اصنعوا کل شیء الا النکاح“ یا کوئی دوسری روایت نہیں ہے جس سے مجوزین استدلال کرتے ہیں الطحطاوی نے ترتیب مسند الامام احمد الطحطاوی ص ۲/۱۵۴ میں لکھا کہ جمہور کا مذہب تحریم مباحثرت فیما بین السرة والرسہ ہے، بویہ حدیث عائشہؓ جس کو امام احمد دھنیں (بخاری و مسلم) نے روایت کیا ہے کہ حضور علیہ السلام ازار باندہ نے کا حکم فرمایا کرتے تھے، اس سے بظاہر معلوم ہوا کہ امام احمد کا مذہب اپنی مرویات کے خلاف نہ ہوگا۔

حافظ ابن حزم نے بھی امام احمد کا مذہب ذکر نہیں کیا، صرف امام ابوحنیفہ، شافعی و مالک کا ذکر کیا، اس لئے ہم بھی امام احمد کے مسلک کی تعیین میں محتال ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اختلاف آراء بابت ترجیح مذاہب

امام طحاوی کے بارے میں منقول ہے کہ آپ نے من حیث الدلیل امام محمد کے مذہب کو ترجیح دی، مگر مختصر الطحاوی میں انھوں نے امام ابوحنیفہ کے مسلک کو اختیار کیا، اس لئے احتمال ہے کہ ان کی یہی رائے آخری ہو، محقق یعنی حنفی، اصمغلی، نووی، شافعی، اور ابن دقیق العید مالکی شافعی نے بھی امام محمد کے مذہب کو ترجیح دی ہے، دوسری طرف جمہور کے مسلک کی تائید و ترجیح میں امام بخاری، امام ترمذی، شیخ ابن ہمام، حافظ ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ علامہ سندھی حنفی بخاری، اور ہمارے حضرت شاہ صاحب وغیرہ ہیں۔

ارشاد انوار: ہمارے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: مجوزین کا بڑا استدلال حدیث مسلم وغیرہ ”اصنعوا کل شیء الا النکاح“ سے ہے، لیکن ہمارے نزدیک اس کے عموم کی تخصیص دوسری احادیث بخاری سے ہو جاتی ہے، لہذا وہ عموم غیر مقصود ہوگا اور اس کا عموم و شیوع ماسوا و تحت الارزاک کے بارے میں رہے گا، اور جہاں عموم غیر مقصود ہوتا ہے وہ نہایت ضعیف ہوا کرتا ہے، چپے قول تعالیٰ: ”واولست من کسل شیء“ میں کہ ظاہر ہے ملکہ سب کو ایک جنس کی چیز بھی پوری نہیں دی گئی تھی۔ چہ جائیکہ تمام چیزوں کی عطا سے اس کو نوازا گیا ہو، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس موقع پر آپ صحت مبارک میں لفظ نکاح سے بطور کنایہ استتہار بابت تحت الارزاق ہی مراد ہے۔ گویا صراحت تو نکاح (بمعنی جماع) کی ہے، اور اشارہ و کنایہ کے ذریعہ ماحول سے بھی روک دیا گیا ہے کیونکہ مخدوش مقام کے گرد جانا بھی خطرہ سے خالی نہیں ہوتا، عربی مثل ہے ”من دعی حول الجنی یؤشک ان یقع فیہ“ (جو کسی دوسرے کی مخصوص چراگاہ کے پاس اپنے جانور چرا لے کر کچھوڑے گا، ہو سکتا ہے کہ بہت جلد اس چراگاہ کے اندر بھی گھسے گا)

اسی طور پر یہاں شریعت نے نہ صرف جماع کو بلکہ اس کے قریب جانے سے روکا ہے اور شریعت کا یہ مزاج لا تقربوا الزنا کے طریقہ نبی و ممانعت سے بھی سمجھ میں آ سکتا ہے۔

حضرت شاہ صاحب کے مذکورہ بالا ارشاد کے ساتھ حضور اکرمؐ کے تعامل مبارک اور احتیاط کو سامنے رکھا جائے کہ ازواج مطہرات کو نہ ہند باندہ نہ کھانے کا خصوصی امر فرماتے تھے، جبکہ بقول حضرت عائشہؓ حضور جیسا اپنے نفسانی خواہشات پر سخت ضبط و کنٹرول رکھنے والا

۱۔ امام احمد کا مذہب چونکہ خردان کی زندگی میں مدون نہیں ہوا بلکہ بعد کو آپ کے اصحاب و علائقہ نے جمع کیا ہے، اس لئے اختلاف روایات کی وجہ سے بعض مسائل میں تو دس روایات تک لوہت کا بھی کلی ہے (مخالات الکفری ص ۱۴۱) اسی لئے ہمارے درود داخل یہاں بے محل نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم ”مؤلف“۔

۲۔ حضرت شاہ صاحب نے یہاں اس کی توجہ میں فرمایا کہ انہما علیہم السلام دنیا میں بھی بدیہ اہل جنت پر ہوتے ہیں اور فیض اہل جنت ص ۳/۱۰ میں حضرت سے نقل ہوا کہ انہما علیہم السلام و جہو اہل جنت پر ہوتے ہیں، اس دنیوی زندگی میں بھی اسی باب سے ہے جہن کا براہ دینی کریم ﷺ کوکل لایا آپ کی قوت جماع (اہل جنت جیسی) یا اجساد انہما کا زمین پر حرام ہونا کہ وہ ان کو کافر نہیں کر سکتی وغیرہ

یہ تحقیق حضرت شاہ صاحب نے باب حملہ الجنہ ص ۳۹۰ بخاری میں فرمائی، اور ہاں اہل جنت کیلئے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دوسرے نہیں ہو سکتا، اور اسی لئے آپ نے ایک شخص کے سوال پر فرمایا کہ حالت حیض میں تم اپنی بیوی کو نہ بند بندھا کر صرف اس کے اوپر کے جسم سے تناسل کر سکتے ہو (رواہ مالک مرسل) دوسرے نے پوچھا کہ حالت حیض میں مجھے اپنی بیوی سے کیا کچھ حلال و جائز ہے، تو فرمایا کہ تمہارے لئے صرف نہ بند سے اوپر حلال ہے (رواہ ابوداؤد)

اس طرح دیکھا جائے تو جمہور کا مذہب زیادہ قوی بخلاف اور قابل عمل معلوم ہوتا ہے، پھر یہ کہ جائز کہنے والوں کے دلائل اباحت کیلئے ہیں، جبکہ جائز قرار دینے والوں کے دلائل ممانعت کے ہیں، اس لئے بھی ممانعت کو بمقابلہ اباحت کے ترجیح حاصل ہے۔ یہ بحث فتح البہم میں بھی اچھی ہے، وہ اور معارف السنن علامۃ البیہری بھی دیکھی جائے۔

قولہ فی غور حیضتها کے تحت محقق یعنی نے لکھا: اس سے ابتداء حیض اور بعد کے زمانہ کا فرق نکلا ہے، جس کی تائید روایت ابن ماجہ عن ام سلمہ "کان النبی علیہ السلام یتقی سورة الدم ثلاثا ثم یباضر ہا بعد ذلک" سے بھی ہوتی ہے، اور ان احادیث کے منافی نہیں ہے، جس میں مطلقاً مباشرت کا ذکر ہے، کیونکہ اختلاف حالات کے ساتھ عمل کا اختلاف رہا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (عمدہ ص ۲/۹۴) فائدہ: اس بحث کے دوران حدیث ابن ماجہ مذکور کا حوالہ فتح الباری ص ۸/۲۷۸ اور شرح الرزقانی علی البہو ص ۱۱۶/۱ میں بھی دکھایا گیا ہے، مگر مطبوعہ نسخہ ابن ماجہ میں اس مضمون کی حدیث حضرت ام سلمہ سے مذکور نہیں ہے، بلکہ یہاں کی حدیث بخاری ہی کی طرح حضرت عائشہ سے روایت موجود ہے اور اس میں یتقی سورة الدم ثلاثا کے الفاظ نہیں ہیں، البتہ مجمع الزوائد ص ۱/۲۸۲ میں حدیث ام سلمہ ان الفاظ سے ہے، "یتقی سورة الدم ثلاثا ثم یباضر ہا بعد ذلک" (اسی طرح فتح الباری و شرح الرزقانی میں بھی ہے، بجائے یباضر ہا کے محدث ٹیٹھی نے لکھا: یہ روایت اوسط طبرانی کی ہے اور حضرت ام سلمہ کی یہ حدیث ابن ماجہ وغیرہ میں بھی ہے، بجز ان کے قول یتقی سورة الدم ثلاثا کے، اس کے بعد نہیں کہا جاسکتا کہ ابن ماجہ کے نسخہ میں یہ حدیث طبعیت سے کیونکر مہربانی جبکہ حافظ ابن حجر وغیرہ سب ہی نے اس کا حوالہ دیا ہے، قدیم قلمی نسخوں میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔

(بقیہ حاشیہ ص ۱۸۲) **قولہ و رشحہم المسک** (ان کا بید نہ رکھ جیسا خوشبودار ہوگا) برا حذر کی تقریر پر جس بخاری شریف میں جب ذیل محقق کا اضافہ بھی ہے۔ **افادہ خصوصی:** دنیا میں جنت کے نمونے فرمایا۔ میری تحقیق یہ ہے کہ دنیا میں جنت کی مثالیں زیادہ ہوتی ہیں نسبت دوزخ کے کاس کے نمونے کم ہیں، چنانچہ انبیاء و پیغم اسلام اکبر احوال جنت پر ہوتے ہیں، حضور علیہ السلام کا بید نہ رکھنا خوشبودار لوگ معلوم کر لیتے تھے کہ اس کی سچا نذر ہے جس اور ان کے خاکہ کوز میں ملے کر لکھی تھی وغیرہ، پھر فرمایا: "خداوند کھائے دوزخ کے نمونے" اور فرمایا کہ ایسا بھند کے حالات بھی ایسے ہی ہوتے ہیں (یعنی انبیاء و پیغم اسلام کی طرح کے کسی سلسلہ میں مزید افادہ فرمایا۔

روح و نمند کے افعال پر برزخ، نماز، حج، عبادت قرآن مجید، کھانا پینا، رضاء، پانچوں چیزیں برزخ میں روئے کیسے ثابت ہیں اور کھانے پینے کے سلسلہ میں بجائے روح کے نمند کھرو، معلوم ہوا کہ تربیت بھی بچوں کی ہو سکتی ہے برزخ میں اور وہاں روح دودھ پینے کی۔

انبیاء کیلئے دنیا میں خواص اہل جنت: حضرت العلامہ مولانا تاجدار عالم صاحب نے ترجمان السنن ص ۳/۲۹۳ میں بڑی تفصیل کے ساتھ انبیاء و پیغم اسلام کے لئے خواص اہل جنت کا اثبات کیا ہے، احقر ان میں اضافہ کر کے اس خواص کا ذکر یہاں اجمالاً کرتا ہے و بالتفصیل محل آفران شاء اللہ تعالیٰ۔

(۱) قبرِ خاص برزخ میں اجسام کا پوری طرح سالم محفوظ رہنا۔ (۲) حیات و عبادت (۳) طہارت و نفلات (۴) جوار و مسک و استغفار فی المسجد بحالت جنابت وغیرہ۔ (۵) کثرت ازواج (۶) عصمت من الذنوب (۷) قوت جماع مثل اہل جنت۔ (۸) زمین کا نفلات کو نکل لینا (۹) پینے کا خوشبودار ہونا (۱۰) حضور علیہ السلام کا تمام احوال میں اپنے آگے اور پیچھے یکساں دیکھنا (اس کو محقق یعنی نے عمہ ص ۲/۳۳۳ میں ذکر کیا ہے) واللہ تعالیٰ اعلم "مولف"

بَابُ تَرْكِ الْحَائِضِ الصَّوْمِ

(حائضہ عورت کا روزے چھوڑنا)

(۲۹۵) عَلَيْنَا شَعْبَةُ بْنُ أَبِي مَرْثَمٍ قَالَ سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ جَعْفَرٍ قَالَ أَخْبَرَنِي زَيْدُ هُوَ ابْنُ أَسْلَمٍ عَنْ عِيَاضِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي أَصْحَابِي أَوْ لِعَظْمَى إِلَى الْمُصَلَّى فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ قَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَلُّنَّ فَإِنِّي أُرِيكُمْ أَهْلَ النَّارِ لَقُلْنَا وَبِمَا رَسُولُ اللَّهِ قَالَ تُكَيِّنُ اللَّعْنُ وَتُكْفِرُنَّ الْعَشِيرَ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَافِضَاتٍ عَقْلِي وَذِيهِ أَذْهَبَ لِبَلِّ الرَّجُلِ الْحَاظِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ قُلْنَ وَمَا نُقْضَانُ دِينَنَا وَعَقْلُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ بِمِثْلِ نَيْضِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَلَذَلِكَ مِنْ نَقْضَانِ عَقْلِهَا أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تُصُمْ؟ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَلَذَلِكَ مِنْ نَقْضَانِ دِينِهَا

ترجمہ: حضرت ابو سعید خدریؓ نے فرمایا رسول اللہ ﷺ عید الاضحیٰ یا عید الفطر کے موقع پر عید کا تشریف لے گئے وہاں آپ عورتوں کی طرف گئے اور فرمایا اے بیویا! صدقہ کرو! کیونکہ میں نے جہنم میں زیادہ عورتوں ہی کو دیکھا۔ انھوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! ایسا کیوں ہے! آپ نے فرمایا کہ تم لحن طعن کثرت سے کرتی ہو اور شر ہری کا شکاری کرتی ہو، باوجود عقل اور دین میں ناقص ہونے کے، میں نے تم سے زیادہ کسی کو بھی ایک زریعہ اور تجربہ کار مرد کو دیکھا جو بتا دینے والا نہیں دیکھا، عورتوں نے عرض کی اور ہمارے دین اور ہماری عقل میں نقصان کیا ہے؟ یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا۔ کیا عورت کی شہادت مرد کی شہادت کے آدھے برابر نہیں ہے؟ انھوں نے کہا جی ہاں آپ نے فرمایا بس یہی اس کی عقل کا نقصان ہے پھر آپ نے پوچھا کیا ایسا نہیں ہے کہ جب عورت حائضہ ہو تو نہ نماز پڑھ سکتی ہے نہ روزہ رکھ سکتی ہے؟ عورتوں نے کہا ایسا ہی ہے، آپ نے فرمایا یہی اس کے دین کا نقصان ہے۔

تشریح: محدث ابن رشد وغیرہ نے لکھا کہ امام بخاریؒ نے حسب عادت اس باب میں ایک مشکل و غمی بات کو ذکر کیا ہے اور واضح و مبہنی امر کو ترک کر دیا، کیونکہ نماز کا ترک عدم طہارت حائضہ کی وجہ سے ظاہر تھا، اور روزہ میں چونکہ طہارت شرط نہیں ہے اس لئے اس کا ترک محض تعبدی تھا، اس لئے اس کو خام طور سے ذکر کرنا مناسب سمجھا (فتح الباری ۱/۲۷۸)

محقق یعنی نے بھی یہی چیز لکھی تھی لکھا کہ روزہ کا ذکر اس لئے بھی مناسب ہوا کہ ترک کے بعد اس کی قضا بھی ہے، اور نماز کی قضا نہیں ہے اس لئے اس کا ذکر اہم نہ تھا۔ متاسف پہلے باب سے یہ ہے کہ دونوں میں حائضہ کے احکام ہیں، اور مطاہریت ترجمۃ الباب قولہ "ولم نقصم" سے ہے (عمدہ ۲/۹۵)

اس پر اجتماع امت ہے کہ حائضہ کے لئے نماز اور روزہ فرض و نقل سب ناجائز ہیں، اور اس پر بھی اجماع ہے کہ نماز کی قضا نہیں، صرف روزہ کی قضا ہے (شرح المہذب ص ۳۵۱/۲) صرف خوارشج اس کے قائل ہیں کہ نماز کی بھی قضا کرے گی (المغنی لابن قدامہ ص ۳۶۹/۱، جمہور علماء و خلف (امام ابو حنیفہ و اصحاب امام مالک و شافعی و ابو حنیفہ وغیرہ) کی رائے ہے کہ حیض والی پر وضو، تسبیح و ذکر وغیرہ بھی اوقات نماز وغیرہ میں ضروری نہیں ہے (شرح المہذب ص ۳۵۳/۲) البتہ حنیفہ کے نزدیک ہر نماز کے وقت وضو کرنا اور اپنے گھر کی مسجد یا جگہ نماز پر کچھ دیر بیٹھ کر تسبیح و تہلیل میں مشغول ہونا مستحب ہے، اور تلاوتی طہیر یہ میں یہ بھی ہے کہ بعد ارادہ یا غرض نماز بیٹھے، تاکہ نماز کی عادت نہ چھوٹے۔

سہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اگر کلام اہل سنت و الجماعت میں نہیں ہے، اس لئے ان کا خلاف جائز ہے (مولف)

محقق بخنی نے لکھا کہ بعض سلف سے منقول ہے وہ حاضر کو ہر نماز کے وقت وضو کرنے اور مستقبل قبلہ بیٹھ کر ذکر اللہ کرنے کو کہا کرتے تھے، حضرت علقمہ بن عامر، وکھول سے بھی مروی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ مسلمان عورتوں کا حیض کی حالت میں یہی طریقہ تھا۔ اور عبدالرزاق نے کہا مجھے یہ بات پہنچی ہے ہر نماز کے وقت اس کو یہ ہدایت کی جاتی تھی، لیکن عطاء نے کہا کہ مجھے یہ بات نہیں پہنچی یہ بات اچھی ہے، ابو عمر نے کہا کہ یہ بات ایک جرم صفت فقہاء کے نزدیک متروک ہے بلکہ وہ اس کو مکروہ سمجھتے ہیں، ابو یوسف نے کہا: ہم نے اس بارے میں تحقیق کی تو ہمیں اس کی کوئی اصل نہ ملی، مسدین عبدالعزیز نے کہا: ہم اس کو نہیں پہچانتے، اور ہم تو اس کو مکروہ سمجھتے ہیں، عینیہ المصنفی للحنفہ میں ہے کہ حاضر کیلئے اپنے گھر کی مسجد میں بیٹھ کر بعد از اداء صلوٰۃ تسبیح و تہلیل مستحب ہے تاکہ اس کی عادت نماز ختم نہ ہو جائے (عہدہ ص ۱۳۶/۲)

اس سے معلوم ہوا کہ نظر حنفیہ میں صورت مذکورہ کا بظہر معارض مذکورہ شرعیہ استحباب ہی ہے نیز اس کی قیمت و اہمیت نا قابل انکار ہے، اور جو کچھ دوسرے حضرات کی رائے میں تحقیق بخنی نے لکھی ہیں وہ الگ نظر ہے، اس کو اسی کے لائق درجہ دیا جائے گا کیونکہ تسبیح و تہلیل ذکر اللہ کی قدر و قیمت مسلم ہے اور جب حاجت حیض میں یہ چیزیں اس کے واسطے سب کے نزدیک جائز ہیں، اور وہ نماز و روزہ سے محروم ہو چکی ہے تو شریعت کے کم از کم درجہ استحباب سے بھی اس کو روک دینا، شارع علیہ السلام کی نظر میں پسندیدہ نہیں ہو سکتا جن کی تعلیم "لا تسزال لسانک و طباً بھو لک اللہ" ہے (یہ حدیث ترمذی ہے کہ تمہاری زبان ہر وقت ذکر خداوندی سے تروتی چاہئے) نیز حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ جس گھر میں ذکر اللہ ہو اور جس گھر میں نہ ہو ان دونوں کی مثال زندہ اور مردہ کی ہے (بخاری و مسلم) پھر خود حضور کی شان بھی یہ ذکر ہوئی ہے کہ آپ اپنی تمام اوقات ذکر الہی میں مشغول رکھتے تھے۔ (بخاری شریف)

اس کے بعد گزارش ہے کہ اس استحباب خنیہ کو حدیث "البس اذا حاضت لم فصل ولم تقسم" کے خلاف سمجھنا موزوں نہیں کیونکہ مقصد طہائی نہیں ہے، نماز تو اس کے ذمہ سے ساقط ہی کر دی گئی ہے۔ اس کی طہائی کا سوال بھی نہیں، اور روزہ کی قضا سے خود ہی طہائی ہو جائے گی، اس لئے اس استحباب ذکر کو طہائی کیلئے کسی نے بھی نہیں سمجھا، البتہ مصلوب ذکر اللہ اور عادت نماز کا باقی رکھنا ہے اور دوسرا بڑا فائدہ خدا کی یاد کا دوام اور اس کا بے حدوقی تحفظ ہے، جس کے فوائد و برکات کا حصول بخنی ہے اور مگر کوسرے سے ایک بڑے وقت کیلئے ذکر اللہ سے محروم کر دینا اس گھر کو بھی میت کے حکم میں کر دینا ہے جو ایک مومن و مومنہ کی شان نہیں ہے بلکہ جب نہیں کہ حنفیہ کی وقتب نظر نے یہ فیصلہ حدیث مذکور ہی سے اخذ کیا ہو، یعنی حضور نے یہ فرمایا کہ ایک وقتب خاص میں اتنی بڑی سعادتوں سے محروم ہونے کے سبب سے تمہارا دین ناقص ہو جاتا ہے، اس طرف اشارہ اور توجہ دلائی ہو کہ چھوٹی سعادتوں کے حصول سے غفلت نہ رہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

شرح الفاظ حدیث: "ہما معشر النساء؟" لیث سے منقول ہے کہ معشر ہاں جماعت کو کہتے ہیں جن کے احوال و معاملات یکساں قسم کے ہوں۔ محقق بخنی نے لکھا: احمد بن یحییٰ سے منقول ہوا کہ معشر، نقر، قوم اور ہبط سب کے معنی جماعت کے ہیں، ان ہی کے الفاظ سے ان کا کوئی مفر نہیں ہے اور یہ سب مفر مردوں کیلئے بولے جاتے ہیں، مگر حدیث رسول میں معشر کا اطلاق عورتوں کیلئے ہوا، اس لئے احمد بن یحییٰ کی مذکورہ تحقیق نا قابل قبول ہے حافظ نے لکھا کہ شاید ان کی مراد مطلق لفظ سے ہو اور حاجت تنقید میں عورتوں کیلئے بھی اطلاق جائز سمجھا ہو جیسے یہاں معشر النساء بولا گیا ہے، معشر کے صحیح معاشرا آتی ہے۔

اکثر عورتیں جنم میں: "أریسکن اکثر اهل النادر" یعنی حق تعالیٰ نے مجھے دکھایا کہ قرمیں سے زیادہ تعداد دوزخ میں داخل ہے، محقق بخنی نے لکھا کہ یہ بات شبہ معراج میں حضور علیہ السلام کو دکھائی گئی ہے اور حضرت ابن عباس سے اس طرح روایت ہے کہ مجھے دوزخ دکھائی گئی تو میں نے دیکھا کہ اس میں اکثریت عورتوں کی ہے، حافظ نے لکھا کہ حدیث ابن عباس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ روایت مذکورہ کا واقعہ نماز کسوف کی حالت میں پیش آیا ہے، جیسا کہ جماعت نماز کسوف کے باب میں وضاحت کے ساتھ آئے گا (ان دونوں باتوں میں کوئی

تصادفیں۔ ممکن ہے دونوں مواقع پر آپ نے ایسا دیکھا ہوگا)

محقق یعنی نے اس حدیث کے اشکال کا کہ ہر جنتی کو جنت میں دو بیویاں انسانوں میں سے ملیں گی (اگر جہنم میں عورتوں کی کثرت ہے تو جنت میں کثرت نہ رہے گی) جواب دیا کہ شاید یہ کثرت وقوع شفاعت کے بعد ہو جائے گی (یعنی مردوں کی طرح گنہگار عورتیں بھی جہنم میں داخل ہوں گی اور بہ نسبت مردوں کے وہ زیادہ بھی ہوں گی، جس کا لازمی نتیجہ جنت میں اس کے برعکس ہوگا، مگر کچھ سزا بھگتنے کے بعد جب شفاعت کی وجہ سے دوزخ سے ان کا اخراج اور دخول جنت ہوگا تو عورتیں وہاں زیادہ ہو جائیں گی اس لئے ایک ایک جنتی کے نکاح میں دو دو آجائیں گی، مگر واضح ہو کہ جہنم کا کم سے کم عذاب بھی نہایت شدید اور ناقابل برداشت ہوگا حتیٰ کہ اس کے پہلے ہی لمحہ میں انسان دنی کی برہم کاریوں کی راحتوں اور نعمتوں کو بھول جائے گا، اس لئے احادیث شفاعت وغیرہ کی وجہ سے گناہوں پر جرأت نہ ہونی چاہئے کہ یہ خود ہزار گناہوں سے بڑا گناہ ہے۔ اعاذنا اللہ منها

ایمان و کفر کا فرق: یہاں جو کچھ ذکر ہوا وہ ایمان والے مردوں اور عورتوں کا ہے کفار و شرکین سے بحث نہیں، یعنی ایمان کے ساتھ ذرہ برابر بھی کفر و شرک نہ ہونا چاہئے ورنہ شرک و کفر کی ذرا سی آمیزش بھی ساری دولت ایمان کو برباد کر دیتی ہے، ان اللہ لا یغفران فیشرک بہ (اللہ تعالیٰ شرک کی بخشش نہیں کریں گے اور اس کے سوا ہر چھوٹے بڑے گناہ کو بھی چاہیں گے تو بخش دیں گے)۔

الدین آمنوا ولم یلبسوا ایمانہم بظلم الا یہ، جو صحیح طور سے ایمان لائے، اور پھر کبھی بھی ایمان و عقائد صحیحہ کے ساتھ شرک و کفر کی کوئی بات نہ ملائی، تو صرف وہی خدا کے عذاب سے مامون و محفوظ ہوں گے، اور صرف وہی خدا کے یہاں ہدایت یافتہ سمجھے جائیں گے، اس لئے ایمان و عقائد کی درست سب سے پہلا اور نہایت عظیم الشان فریضہ ہے اس کے بعد اعمال کی درستی بھی، بہت اہم ہے کہ گناہ اور بد اعمالیاں بھی خدا کے عذاب کی تسخیر بناتی ہیں، اگرچہ وہ عذاب کفر و شرک کے ابدی عذاب کی طرح نہ ہوگا۔ علم و علماء کی ضرورت: ایمان و عقائد صحیحہ کا تعلق چونکہ صرف علم صحیح سے ہے اس لئے علوم نبوت کی تحصیل ضروری ہے، اگر یہ نہ ہو سکے تو علماء و بھین سے تعلق اور استفادہ کرنا چاہئے، اور علماء دنیا و ماعلا سواہ و ناقص علم والوں سے بہت دور رہنا چاہئے، ان سے بجائے نفع کے نقصان دین ہوگا، اس زمانہ میں حضرات تھانویؒ نے اردو اہل مسلمانوں کیلئے مکمل دین و شریعت کو نہایت سہل انداز میں پیش کر دیا ہے، اس سے فائدہ نہ اٹھانا بڑی محرومی ہے اس کے بعد مزید علمی ترقی کیلئے دوسرے اکابر علماء کی تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہئے، پھر چونکہ معصوم علماء بھی نہیں ہیں، اور بڑے بڑوں سے بھی بعض بعض غلطیاں ہوتی ہیں، اور ہوتی رہیں گی، اس لئے کسی غلطی کی وجہ سے بدگمانی یا بدگوئی کا ارتکاب ہرگز نہ کیا جائے اور ایسی افلاطی کہ جب بھی علماء حق قرآن و سنت کے معیار پر پیش کر کے بھیج کریں تو اس کو شریعہ صدر اور خوش دلی کے ساتھ قبول کر لینا چاہئے، واللہ الموفق لما یحب و یرضی۔

جہنم میں زیادہ عورتیں کیوں جائیں گی؟

عورتوں کے اس سوال پر حضور اکرمؐ نے فرمایا وہ بڑی وجہ سے، ایک تو یہ کہ تم بات بہانے دوسروں پر لعنت و پھونکنا کی بھرمار کرتی رہتی ہو، دوسرے تم اپنے شوہر وغیرہ محسنوں کی ناشکری کرنے کی عادی ہو، (یعنی تم چونکہ دوسروں پر لعنت و پھونکنا ڈالتی ہو، جس کے معنی خدا کی رحمت سے دور ہونے کے ہیں، اس لئے اسی جیسی سزا بھگتو گی کہ جہنم میں وہی جائے گا جو خدا کی رحمت سے ہزاروں کوس دور ہوگا، تم نے اپنی زبان کو خلاف شریعت چلایا تھا اور دوسرے مسلمان مردوں عورتوں پر لعنت بھیجی تھی، جو کسی مسلمان مرد و عورت کیلئے جائز نہیں اور سخت گناہ ہے اس لئے سزا بھی ایسی ہی سخت ملے گی، دوسرے تم کسی محسن اور خصوصیت سے شوہر کے احسانات کی بے قدری کرتی ہو اور اس کو اتنا کدر

کرتی ہو یا ذلیل کرتی ہو، اس لئے اس کے بدلہ میں تمہاری آخرت کی زندگی ذلت آمیز اور کندہ کر دی جائے گی، حدیث میں آتا ہے کہ عورتوں کی فطرت اس قدر احسان فراموش ہوتی ہے کہ ساری عمر ان کیساتھ بھلائی کرو، پھر کوئی بات مگڑ جائے تو کہیں گی، میں نے تم سے کبھی کوئی خیر اور بھلائی نہیں دیکھی (بخاری ص ۸۴ ب باب کفران العشر)

اس کے بعد حضور علیہ السلام نے بنظر اصلاح عورتوں کے ایک مزید نقص وعیب کا بھی احساس دلایا کہ میں نے کسی کو دین وعقل کی کمی کے باوجود تمہارے جیسے انہیں دیکھا کہ بڑے سے بڑے سمجھ دار اور بات دہر مرد کی عقل و خرد کو بھی خراب کر کے رکھ دیتی ہو (یعنی عورتوں کے کمزور کید اور ان کی فتنہ سامانی وریشہ داروں کے مقابلہ میں مردوں کی عقلیں بیکار ہو کر رہ جاتی ہیں،

حدیث میں آتا ہے کہ میرے بعد مردوں کیلئے کوئی فتنہ عورتوں کے فتنہ سے زیادہ ضرر رساں نہ ہوگا، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ان ہی کے ذریعہ سے شیطان کو مردوں کے ایمان وعقل پر چھاپ مارنے کے مواقع زیادہ آسانی سے حاصل ہوتے ہیں۔ "والنساء جالۃ الشیطان" (عورتیں شیطان کا جال ہیں)

نقصان دین وعقل کیا ہے؟

عورتوں کے اس سوال پر حضور اکرمؐ نے فرمایا: کیا ایسا نہیں ہے کہ عورت کی شہادت مرد کی شہادت سے آدھی مانی گئی؟ (کہ دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کے برابر ہوتی ہے اور اس کی وجہ بھی حق تعالیٰ نے بتلا دی کہ ایک بھول جائے تو دوسری یاد دلادے گی۔ معلوم ہوا کہ ان میں بھول کا مادہ زیادہ ہوتا ہے، جو ایک قسم کا نقصان عقل ہی ہے۔)

"اس پر عورتوں نے عرض کیا کہ حضورؐ نے صحیح فرمایا، آپ نے فرمایا، بس یہ ان کے نقصان عقل ہی کے سبب سے تو ہے پھر فرمایا: کیا عورت حیض کے دنوں میں نماز و روزہ (جیسے عظیم ارکان دین) سے محروم نہیں ہو جاتی؟ عورتوں نے عرض کیا بیشک ایسا ہی ہوتا ہے، آپ نے فرمایا پھر یہ ان کے نقصان دین ہی کا سبب تو ہے۔

باکمال عورتیں

محقق عینی نے لکھا: بظاہر اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دنیا کی ساری ہی عورتیں عقل و دین کے لحاظ سے ناقص ہوتی ہیں، حالانکہ دوسری حدیث سے عورتوں کے کمال کا بھی ثبوت ملتا ہے، حضور علیہ السلام نے فرمایا: مردوں میں سے تو بہت سے لوگ باکمال ہوئے مگر عورتوں میں سے صرف دو کمال ہوئی ہیں۔ حضرت مریم بنت عمران (والدہ صاحبہ حضرت مسیح علیہ السلام، اور حضرت آسیہ بنت مزاحم (فرعون کی بیوی)۔

روایت ترمذی و مسند احمد میں چار کا ذکر ہے، فرمایا: نساء عالمین میں سے چار ہی کا فخر و شرف تمہارے لئے بہت کافی ہے جو یہ ہیں: حضرت مریم، حضرت آسیہ، حضرت خدیجہ، حضرت فاطمہؓ، اس کا جواب بعض علماء نے یہ دیا کہ کچھ افراد کی وجہ سے مذکورہ کلیہ پر اثر نہیں

۱۔ محقق عینی و حافظ ابن حجر نے اس موقع پر علامہ طبری کا قول نقل کیا ہے کہ حضور علیہ السلام نے پہلے تو استحقاق جہنم کی وجہ ذکر کیں، پھر بطور صنعت استعمال کے ان قابلِ خدمت باتوں کے ساتھ ایک اور قابلِ خدمت امر اور مجب تر وصف بھی عورتوں کا ذکر فرمایا کہ باوجود ان کے ناقصات عقل و فہم ہونے کے بھی کمال افضل پختہ کار مردان کے مطابقت و مستطابقت پر مجبور ہو جاتے ہیں لیکن حافظ نے یہ نظر کہہ کر اس وجہ کو مرجوح قرار دیا ہے، پھر اپنی رائے کسی کہ بظاہر یہ بات بھی عورتوں کے کمال و اہل انوار ہونے کے اسباب میں سے بتل گئی ہے اس لئے کہ جب وہ ایک پختہ کار سمجھ دار و با عقل مرد کی عقل و تدبیر کو بیکار کر کے رکھ دیتی ہیں، حتیٰ کہ وہ نامناسب و ناجائز فیروزوں میں طریق اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، تو وہ بھی اس کے ناجائز فضل کے گنہ میں شریک ہو گئیں، بلکہ خود سب گناہ ہونے کی وجہ سے اس مرد سے بھی زیادہ گناہ کے لہجہ سے ملے ہوئے گنہگار اور اس نے خود اپنی ناری بھی زیادہ مزادار ہوئیں۔ محقق عینی کی رائے یہ ہے کہ اس میں عورتوں کی خدمت سے زیادہ اہل عبادت و عبادت کا پہلو نمایاں ہے۔ (عمدہ ۲/۲۹۸، روح ص ۲۹۸/۱)

پڑتا کیونکہ وہ بہت کم اور نادر ہیں، دوا بہتر جواب یہ ہے کہ کسی بات کا حکم اگر کل نوع پر بھی کیا جائے تو یہ ضروری نہیں کہ وہ حکم اس کے ہر فرد پر لاگو ہو جائے اور کچھ افراد بھی اس سے مستثنیٰ کیوں (عہدہ ۲/۹۸)

پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ اگر عورت ملاح و تقویٰ اور اخلاقاً فاضلہ سے مزین ہو تو وہ مرد کیلئے بہترین متاع دنیا ہے، جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے اور قرآن مجید میں بھی ایسی عورتوں کی مدح کی گئی ہے ارشاد ہے: "الصلحاء فاننا نحتفظ لعلبہما حفظاً" (نیک عورتیں شوہروں کی تابعدار ہوتی ہیں اور اللہ کے حکم کے موافق ان کے پیچھے پیچھے مال و بروکی حفاظت کرتی ہیں۔)

بحث مساواة مرد و زن

اس سے پہلے آیت الرجال قوامون علی النساء ہے، جس میں عورتوں کے مقابلہ میں مردوں کی برتری و فضیلت واضح کی گئی ہے، اس کا شان نزول یہ ہے کہ ابتداء میں حضور علیہ السلام کا رجحان بھی مساوات کی طرف تھا، چنانچہ ایک صحابیہ نے اپنے شوہر کی بہت زیادہ نافرمانی کی تو اس نے ایک ٹھنڈا ماریا دیا، صحابیہ نے اس کی شکایت اپنے باپ سے کی، اور انھوں نے حضور علیہ السلام کی خدمت میں مرافعہ کیا، آپ نے فیصلہ فرمایا کہ وہ شوہر سے بدلہ لے لے، اس وقت یہ آیت اتری کہ مردوں کا حق اوپر ہے، اس لئے بدلہ نہیں لے سکتی اس پر حضور نے ارشاد فرمایا کہ ہم نے کچھ چاہا اور اللہ تعالیٰ نے کچھ اور چاہا، اور جو کچھ اللہ نے چاہا وہی بہتر ہے (تفسیر ابن کثیر ص ۳۹۱/۱) اور (ابن کثیر ص ۱۰۷) رحمت و دوا عالم حضور علیہ السلام نہ صرف مرد و عورت کو مساوی دیکھتا ہے، بلکہ بعض امور میں ان کو ترجیح بھی دینا چاہتے تھے، چنانچہ فرمایا: اپنی اولاد کو دینے میں برابر ہی کیا کرو اور میں تو کسی کو فضیلت دے کر ترجیح دیتا تو عورتوں کو دیتا (انوار المحمود ص ۳۵۷/۲، بحوالہ بیہقی وغیرہ) پھر اس سے بھی زیادہ فضیلت عورتوں کیلئے یہ ثابت ہوئی کہ حضور علیہ السلام نے اپنے لئے دنیا کی تین محبوب ترین چیزوں میں سے ان کو بھی شرافت فرمایا۔

عورتیں مردوں کیلئے بڑی آزمائش ہیں

حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ یہ تو ایک عام بات ہے مگر ان کے سبب تو انبیاء علیہم السلام تک بھی آزمائش میں مبتلا کئے گئے ہیں، اور چونکہ انبیاء کی آزمائش دوسروں کی نسبت سے زیادہ سخت ہوتی ہے، اور سب سے زیادہ سخت ابتلاء وہ ہے جو کسی کو اپنے گھر اور قبیلہ ہی کی طرف سے پیش آئے، اس لئے ہر نبی کی آزمائش عورتوں کی طرف سے بھی ضرور پیش آئی ہے، اسی قبیل سے حضور اکرمؐ کیلئے بیت نبوت کے اندر ہی اک کا واقعہ پیش آیا، جو آپ کی محبوب ترین زوجہ مطہرہ و مقدسہ کے بارے میں تھا، اس میں حکمت الہیہ حضور کا غیر معمولی صبر و ضبط اور احکام شرع پر ثبات و استقامت اور اس کی حدود سے سر موٹا تو نہ کرنے کا نمونہ دکھانا تھا۔ ایسے ہی حضرت آدم علیہ السلام کا حضرت حواؑ کی وجہ سے طامس خداوندی کا مستوجب ہونا پڑا۔

حضرت لوح و لوح علیہما السلام کی بیویاں غیر مومن اور کافر تھیں، پھر حضرت لوح علیہ السلام کی بیوی تو بد زبان بھی تھیں اور حضرت کو پاگل و مجنون کہتی تھیں، حضرت لوط کی بیوی گھر کے راز خیموں پر افشاء کرتی تھیں، اس کے باوجود اولو العزم و پیغمبروں کو جتنا کیا گیا کہ صبر و برداشت کریں، ان کے ساتھ ایک گھر میں رہیں، ساتھ کھائیں پئیں، اس سے بڑا ابتلاء ان کیلئے کیا ہو سکتا تھا، (تفصیل تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں دیکھی جائے) حضرت ابراہیم علیہ السلام حضرت سارہ و ہاجرہ کے جھگڑوں کی وجہ سے حضرت ہاجرہ کو لے کر گھر سے نکلنے پر مجبور ہوئے (حضرت یوسف علیہ السلام کو اصرار عز کی وجہ سے جیسا کہ کچھ ابتلاء عظیمؑ پیش آیا سورہ یوسف میں اس کی تفصیل کافی ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام

سے اس واقعہ سے عورتوں کے قسم کھانے، گناہ اور مردوں کے اختلاط و بیکاری کے خطرہ کا نشان پر بھی روٹی پڑتی ہے اور یہ کہ اگر عورت کسی بے ارادہ سے رات آئے تو وہ کس حد تک چا سکتی ہے، اور مرد کیلئے ایسی حالت میں بجز باری تعالیٰ کی دیکھیری کے اس کے شیطانی جال سے بچنے کی کوئی صورت نہیں بن سکتی، برخلاف اس کے حق تعالیٰ نے

کو بھرے مجمع میں عین خطبہ کے وقت ایک عورت نے زہمت لگائی، جو قارئین کی سہولت کی بجائے تھی، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آزمائش حضرت والدہ ماجدہ مریحہ کے ذریعہ ہوئی کہ ان کو لوگوں نے منہم کیا تھا (فیض الباری ص ۱۰۶/۴) چونکہ عورتوں کی وجہ سے گھر کے اندر نہ جھپٹنے سے انہیں سے عورتوں کو مردوں کی دوازدہ تہیں سے پہلے پہلے بہت سے محفوظ قلعے اور بناؤ کی صورتیں مہیا کر دی ہیں، یہ اور بات ہے کہ خود عورتوں کی اپنی نا اہلی یا نا عاقبت اندیشی سے ان حصاروں کو توڑ کرے گا، ہاں ہی حق قائلے نے ضرورتوں کے پیش نظر باہمی رہن مبن اور معاشرہ کی صرف ایک شرط پر کنٹرول کر دی ہے کہ مردوں کی عورتوں پر اور ان کی ان پر لچائی ہوئی نظریں نہ پڑیں، اگر ایسا ممکن نہ ہو تو بزرگ اجازت نہیں کیونکہ اس سے معاشرے کی تباہی اور اور ان کی رسوائی اور سب ہی لاپرواہی کی ہے۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ میں امراء العزیز اور اس کی ہم شرب عورتوں کے تصانیب عقل و دین کے مظاہرے اور ان کے تریاچہ سب ہی سامنے آجاتے ہیں، پھر بھی صاحب ترجمان القرآن کی پانچا نا قابل غم ہے کہ عورتیں تو نہایت معصوم ہوتی ہیں، اور صرف مرد ہی ان کو اپنے جال میں پھنسانے کی تدابیر کیا کرتے ہیں، خبر وارد کیجئے اور پھر انصاف سے فیصلہ کیجئے۔

- (۱) سب سے پہلے جب حضرت یوسف علیہ السلام کے عالم جوانی کا آغاز ہوتا ہے تو مراد اس کی ساری صورتیں عورت کی طرف سے ظاہر ہوتی ہیں۔
- (۲) حق قائلے کی فصل و کرم سے عورت کی برائی دے چائی کے منصوبے کا کام ہوتے ہیں۔
- (۳) عزیز مصر کے سامنے اس کی بیوی اننا انراہم حضرت یوسف علیہ السلام پر لگا دیتی ہے جو بعد حقیقی غلام ثابت ہوتا ہے اور عزیز خود ہی پکارا ہوا ہے کہ یہ سب کچھ عورتوں کے کر کے ہیں، اور تہناری کی چالیں تو غضب کی ہوتی ہی ہیں، اور اے عورت! تو ہی خطا کا ہے۔
- (۴) شہر کی دوسری عورتیں بھی اس معاملہ سے غافل ہنداشت میں لچکی لچکی ہیں تو عزیز کی بیوی ان کی چال میں پھنس کر میں بھی کہیں جاہلوں اور کم عقلوں میں نہ ہو جاؤں۔
- (۵) وہ عورتیں بھی حسب احترام مولانا آزارا ہے چہرہ دکھاتی ہیں۔
- (۶) عزیز کی بیوی ان سب کے سامنے اعتراض کرتی ہے کہ میں نے اس جوان کو پھسلانے کی بہت کوشش کرنی مگر وہ اس سے من نہ ہوا بلکہ کو استقامت بٹھا رہا۔
- (۷) حضرت یوسف علیہ السلام عورتوں کے مسلسل اور دم نہ ہونے والے ٹکڑے کے سلسلہ سے گھر کا بارگاہِ خداوندی میں ان کے ہٹنے کی دعا فرماتے ہیں۔
- (۸) حضرت یوسف علیہ السلام کا خوف کہ عورتوں کے گرد چال میں پھنس کر میں بھی کہیں جاہلوں اور کم عقلوں میں نہ ہو جاؤں۔
- (۹) حق قائلے کی طرف سے استہجاب دعا اور عورتوں کے ٹکڑے کا خاتمہ کرنا۔
- (۱۰) حضرت یوسف کا قید خانہ بے بادشاہ کے نام پیغام میں بھی ظاہر کرنا کہ میرا رب ان عورتوں کے ٹکڑے کے ساتھ ہے۔
- (۱۱) دربار سلطانی میں امراء عزیز کا احترام کہ میں نے ہی حضرت یوسف کو پھسلانے کی کوشش کی تھی، اور وہ کے راست باز تھے۔
- (۱۲) حضرت یوسف کو جب یہ بات پہنچی کہ حقیقت گھر کسب کے سامنے آچکی ہے تو فرمایا: میرا مقصد گھر تھا کہ قید خانہ چھوڑنے سے قبل ہی عزیز مصر کو طہینان کرادوں کہ میری طرف سے اس کے معاملہ میں کوئی خیانت ہو نہیں ہوئی (یعنی جس کی غلطی و سہی خیانت تھی، وہ بھی معلوم ہوئی کہ وہ خود احترام کر چکی ہے) حضرت علامہ مثنیؒ نے لکھا: یعنی اتنی حقیقت و تحقیق اس لئے کہ کوئی کہ یہ تشریح و نصیحت دو یا نہ تامل آخکارا ہو جائے اور لوگ معلوم کر لیں کہ غنائوں اور دعا بازوں کا فریب اللہ چلنے نہیں دیتا، چنانچہ عورتوں کا فریب نہ چلا، آخر حق کو ہر کرنا۔ (فوائد ص ۳۱۲)
- محمد بن جریر اور ابن ابی حاتم نے بھی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے نقل کی ہے اور یہی قول مجاہد بن سعید بن جبیر، عکرمہ بن ابی بلد، علی بن حمزہ اور سدی کا بھی ہے (تفسیر ابن کثیر ص ۱۸۸) لیکن خود ابن کثیر نے جمعہ ایسے استاذ ملاحظہ کیا ہے کہ یہ قول بھی امراء العزیز کا قاریا ہے، بلکہ جو چندوں کے کلام میں کوئی قائل نہیں ہے اس لئے ایک ہی کا کلام اردے کو یہ جواب ثابت کرنے کی سعی کی ہے حالانکہ قرآن مجید میں بطور امتحان ایسے حریف و تقویٰ کی مثالیں کم نہیں ہیں، دوسرے بدلوں کے کلام میں بھی امتیاز فرق ہے جو ایک تفسیر اور دعائی کے کلام میں ہونا بھی چاہئے اور امراء العزیز کی طرف سے عدم خیانت کا دعویٰ بھی بلا جو تدار امر اور تدار غیرہ دے لے ہے۔
- تیسری تفسیر ابو حیان کی ہے کہ لے امھہ کی تفسیر غائب کا مروج جوابے عزیز کے حضرت یوسف ہوں یہ بھی بہت مستحب ہے کیونکہ ان سے اس کا کوئی رشتہ و علاقہ تھا ہی نہیں، جس کے بارے میں امانت و خیانت کا سوال پیدا ہوا اور اس کو کھانے ایسے شوہر کے حضرت یوسف علیہ السلام کو مطمئن کرنا مقدم یا ضروری ہوتا۔ حیرت ہے کہ محترم حضرت مولانا حافظ الرحمن صاحب نے بھی اسی ابو حیان والی تفسیر کو اختیار کر لیا، جو سب سے زیادہ مرد جو سن اور غیر معمول ہے اور پھر آخر میں حضرت یوسف علیہ السلام کا متولقہ قرار دینے کی سب سے اعلیٰ وجہ تفسیر کو ام مفسرین کی تفسیر بتلایا، جو ہم گھمے ہیں کہ اگر باریک امت کی تفسیر ہے۔
- یہاں طاعت کی ایک اہم غلطی بھی ہوئی ہے مروجہ ۲۸۰ سے ۲۸۵ ص ۱۹ اور ج ۲ ص ۲۵۰ کے ۳۱۰ ص ۳۱۰ میں بجائے ”اسی طرح عزیز کی جانب“ کے اسی طرح عزیز کی بیوی کی جانب چھپ گیا ہے تفسیر مطہری اور تفسیر بیان القرآن حضرت قانونیؒ میں بھی ذلک لیہ علم سے متولقہ حضرت یوسف علیہ السلام کا ہی قرار دیا گیا ہے وهو الحق وهو احق ان یضع، واللہ الموفق جل مجدہ
- نوٹ: اوپر کی بحث پڑھ کر تاخرین احساس کریں گے کہ حدیث کی طرح تفسیر کی کام بھی پوری تحقیق کے ساتھ ہونا چاہی ہے، جو اگر ہمہ مفسرین دھندلے کے ارشادات کی روشنی میں انجام دیا جائے۔ سوائے تمام ذیل باتوں نے اس ضرورت کو اور بھی نمایاں کر دیا ہے، کیونکہ اگر ہم اسی طرح ترک نہ ہم داخلہ جہد کی روشنی پر قائم رہے تو اصل قرآن کریم سے بہت دور ہوتے چلے جائیں گے۔ واللہ المستعان

ہیں اس لئے ظاہر ہے مرد سکون کی زندگی سے محروم ہو جاتے ہیں اور اس کا دیاں عورتوں پر پڑتا ہے، اسی لئے اسلام نے اس بلاءِ عظیم کا علاج مبرجہ تجویز کیا ہے، اور انبیاء علیہم السلام کا اسوہ بھی پیش کر دیا ہے تاکہ اس علاج کو ناقابلِ عمل نہ سمجھا جائے اور غالباً اسی لئے حدیث میں آتا ہے ”مسا زال جبریل یوحییٰ بالنساء حتی ظننت انہ مبعوم طلاقہن“ (حضرت جبریل علیہ السلام مجھ کو ہمیشہ عورتوں کے ساتھ مبرجہ برداشت اور حسن سلوک کی نصیحت کرتے رہے حتیٰ کہ مجھے یہ خیال ہونے لگا کہ شاید اب اجازتِ طلاق کی کوئی صورت ہی باقی نہ رہے گی) یعنی اخلاقی حدود کے آخری سرے تک جانا پڑے گا تب کہیں اس اجازت کا فائدہ حاصل کیا جاسکے گا، اس سے پہلے نہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا میں نے روایات میں دیکھا کہ حضرت حواؑ جب دنیا میں اتریں اور حیض کی صورت پیش آئی تو حضرت آدمؑ سے عرض کیا، انھوں نے جناب باری میں اس کی وجہ دریافت کی تو وحی سے بتلایا گیا کہ یہ بطور عتاب ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ عتاب اس دُارِ دنیا کے ساتھ مخصوص ہے، جو یہاں آیا ہے وہ اس قسم کی تکالیف میں بطور عتاب الہی مبتلا ہوگا، پھر جو مکلف انسان و جن یہاں کی زندگی میں کفر و معاصی کے ساتھ طوٹ ہوگا وہ دُارِ آخرت میں انواعِ عذاب کا بھی مستوجب ہوگا، اور جو ایمان اور اعمالِ صالحہ سے بہرہ ور ہوگا، دنیوی خرافات و منوعات لذات کو ترک کر کے دُارِ آخرت کی طرف کوچ کر لے گا اور یہاں سے ہجرت کر کے اپنے وطنِ اصلی کی طرف لوٹ جائے گا تو وہ اس عتابِ کدہ سے نکل کر دارِ النعم میں پہنچ جائے گا۔

مزید فرمایا کہ اسی طرح حضرت آدمؑ دُعا و طلبِ السلام نے جب جنت میں ممنوع و مانعِ کمالی، اور برازی کی حاجت ہوئی تو حضرت حق نے ارشاد فرمایا کہ یہاں سے اتر جاؤ، یہ الواط و نجاستوں کی جگہ نہیں ہے، اس کی جگہ دینا ہے، چنانچہ اسی وقت ان دونوں کو اعضا و بول و براز کی ضرورت و غایت کا بھی احساس ہوا جس کی طرف قرآن مجید میں آیت **فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا** (اعراف) اور آیت **فَلَا كَلَامَ لَهَا** (ط) سے اشارہ کیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

ترکِ صلوٰۃ و صوم کی وجہ

حیض و نفاس والی عورتیں ان حالتوں میں نہ نماز پڑھ سکتی ہیں نہ روزہ رکھ سکتی ہیں کیونکہ نماز کیلئے تو طہارت شرط ہے اور روزہ کا ترک تعدی ہے کہ حکمِ خداوندی ہونے کی وجہ سے ترکِ ضروری ہے خواہ اس کی بظاہر کوئی وجہ و دلیل نہ بھی معلوم ہو، اور چونکہ ترکِ نماز کی وجہ ظاہر تھی اور ترکِ صوم کی بھی اسی لئے امام بخاری نے صرف ترکِ صوم کا ذکر کیا ہے، دوسری وجہ امام بخاری کیلئے یہ ہو سکتی ہے کہ نماز کا ترک مطلقاً تھا کہ اس کی پھر طہارت کے بعد قضاء بھی نہیں ہے، اور روزہ کی قضاء ہے اس لئے اس کو ذکر کیا (عمد ۹۲/۶)

حافظ نے لکھا: محدث ابن رشد وغیرہ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ اپنی عادت پر چلے ہیں کہ مشکل کو واضح کیا اور واضح بات کو ترک کر دیا، کیونکہ ترکِ صلوٰۃ کی بات شرطِ طہارت کی وجہ سے واضح تھی، اور صوم میں چونکہ طہارت شرط نہیں اور اس کا ترک تعدی محض ہے اس لئے اس کو حرج و راحت سے لکھا۔ (فتح ۱/۲۷۸)

حضرت شاہ صاحبؒ کا اشارہ اس طرف ہے کہ جنت کے لحاظ سے یہ باطلِ انجاس و الوات ہے، اگرچہ عالمِ آخرت کے لحاظ سے یہاں خیر و شر طہارت و نجاست، ایمان و کفر اور طاعت و معصیت کا مجموعہ ہے، یعنی اچھائی و برائی کی جلی ہے، پھر اس کے بعد عالمِ آخرت اور دُارِ جزاء میں دو عالمِ انگِ لگ ہوں گے، ایک وہ جہاں صرف خیر طہارت، تقدس، نیکی اور انواعِ اقسام کی نعمتیں ہوں گی وہ دُارِ اُعلیٰ یا جنت کہلائے گی دوسرا وہ جہاں صرف شر نجاست، بکوث، برائی اور انواعِ اقسام کے عذاب اور تکالیف ہوں گی اس کو دارِ اُدنیٰ یا جہنم کہیں گے، اور یہ سارا طلاقِ ساتویں آسان تک جنم کا ہے جس میں ہم رہتے ہیں اور اس کے اوپر طلاقِ جنت کا ہے اس لئے خدا کے نیک بندوں کو اس جہان سے ہجرت کر کے اوپر کے جہان میں پہنچنے کی سعی کرنی ہے، اور اس کا وہ طریقہ معتد قیامتِ نبویہ پر عمل پیرا ہونا ہے یہ بھی حضرت فرمایا کرتے تھے کہ **لَا تَدْعُو دُنْیَا دُنْیَا** اس کا یہ کوٹوم نبوت کی کج روشنی ہے اگرچہ عمل کے میدان میں ہر سے اندر بھی بہت سی کوتاہیاں آتی ہیں، ان کو دور کرنے کی فکر علماء و دُعا سب کو کرنی چاہئے۔ اللہم ولفنا لعاب و نر ضی

محقق امام الحرمین شافعیؒ نے بھی یہی کہا کہ عدم صلوٰۃ معقول المعنی ہے نماز میں شرط طہارت کی وجہ سے، اور روزہ کا صحیح نہ ہونا غیر مدرک المعنی اسر ہے (تفہیم النووی فی شرح المہذب)

ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اس بارے میں ان سب سے الگ ہے آپ نے فرمایا کہ طہارت دونوں میں ضروری ہے بلکہ سب عبادات میں اس کی رعایت ہے، چنانچہ حج کے بعض مناسک میں بہ تعریض فقہاء واجب ہے اور بعض میں سنت ہے جیسے ستر عورت کہ وہ اگرچہ خارج اور اکثر احوال میں بھی فرض ہے، مگر خاص طور سے نماز و واجبات حج میں بھی شرط کے درجہ پر رکھی گئی ہے، اس طرح گویا اسلام کی دو بڑی عبادتوں میں تو طہارت کا ضروری ہونا تسلیم ہو چکا، اور مجھ پر یہ امر بھی واضح ہوا ہے کہ روزہ میں بھی شرعاً ملحوظ و معتبر ہے اگرچہ کسی کو اس پر منہ نہیں ہوا ہے اور اسی کی طرف جنہی کے بارے میں حدیث لا صوم لہ اور بچنے لگوانے کیلئے حدیث افطر الحاجم و المحجوم میں اشارہ ہے، اور یہ ایسا ہے جس طرح روزہ میں غیبت افطار معنوی ہے کیونکہ یہ معنی اکل لحم ہے، اگرچہ حنا نہیں ہے۔ غرض جس طرح غیبت سے روزہ میں بظہر معنوی کمی آ جاتی ہے، مگر نظر فقہی میں نہیں آتی اس طرح میرے نزدیک عدم طہارت سے بھی معنوی و باطنی نقص ہر عبادت میں آ جاتا ہے، اور ساری عبادتوں کا کمال طہارت کو مقتضی ہے لہذا جس طرح حدیث منانی صلوٰۃ ہے، منانی صوم بھی ہے، یہ دوسری بات ہے کہ منافات کی نوعیت جدا جدا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق مذکور کی تائید علامہ محقق محدث کا شانی صاحب بدائع سے بھی ملتی ہے، انھوں نے لکھا جنہی کا روزہ صحیح اور حیض و نفاس والی کا غیر صحیح اس لیے ہے کہ حیض و نفاس کی حالت، حدیث سے زیادہ شدت و غفلت لئے ہوئے ہے دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ شرعاً تنگی و مشقت اٹھادی گئی ہے، ظاہر ہے کہ اول تو عورتیں خود ہی ضعیف الخلق اور کمزور ہوتی ہیں، پھر دم حیض و نفاس جاری ہونے کی حالت میں اور بھی زیادہ کمزور ہو جاتی ہیں۔ ایسی حالت میں روزہ کی بھی تکلف ہوتی تو ان پر بڑی مشقت پڑ جاتی، اس لئے اس حالت میں ان کو اس فریضہ کی ادائیگی سے مستثنیٰ کر دیا گیا، بخلاف جنہی کے کہ اس کو روزہ رکھنے میں کوئی تنگی و مشقت نہ ہوگی۔

صاحب بدائع کی دونوں توجیہ عمدہ ہیں، اور پہلی توجیہ سے حضرت شاہ صاحبؒ کی بات بھی اور زیادہ روشنی میں آگئی کہ عدم طہارت کے مراتب پر بھی نظر ہونی چاہئے، مثلاً ایک عدم طہارت حدیث اصغر (بلا وضو) کی ہے کہ نماز تو نہیں پڑھ سکتے، قرآن مجید پڑھ سکتے ہیں، مسجد وغیرہ میں داخل ہو سکتے ہیں، وغیرہ دوسری حدیث اکبر (جنابت) کی ہے کہ تلاوت بھی نہیں کر سکتے، نہ مسجد وغیرہ میں جاسکتے ہیں مگر روزہ رکھ سکتے ہیں، تیسری عدم طہارت حالت حیض و نفاس کی ہے، جو جنابت سے بھی آگے ہے کہ اس میں روزہ بھی درست نہیں، جن علماء کی نظر مراتب اشیاء اور مراتب احکام شرع پر ہے، وہ ان توجیہات کی قدر کریں گے۔

روزہ کی قضا کیوں ہے

حالت حیض و نفاس کی نمازیں قضا نہیں کی جاتیں، پھر صرف روزوں کی قضا کیوں ہے، امام الحرمین نے اس میں بھی کہا کہ ہم اس فرق کی وجہ نہیں جانتے، شریعت کا حکم ہے اور اس کا اتباع بغیر ادا کر فرق بھی ضروری ہے جیسا کہ ۱۳ باب کے بعد باب "لا تقضی الحائض الصلوٰۃ" میں حضرت عائشہؓ کا جواب آئے گا کہ ہمیں قضاء صوم کا حکم کیا جاتا تھا اور قضاء صلوٰۃ کا حکم نہیں کیا جاتا تھا، ابوالثرناد نے کہا کہ بہت سے شرعی احکام خلاف رائے بھی ہوتے ہیں اور یہ بھی ان ہی میں سے ہے۔

۱۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی باب تقضی الحائض المناسک کہا میں لکھا کہ نصد کا حدیث جنہی کے حدیث سے لفظ ہے۔ (فتح ۱/۲۸۰) حدیث خطابی نے بھی لکھا کہ جنہی کی طرح کا نصد کیلئے بھی قرآن مجید نہیں کیونکہ اس کا حدیث جنابت کے حدیث سے لفظ ہے۔ (فتح الباقی ۱۴۳)

علامہ نووی نے شرح المہذب میں لکھا کہ نمازیں زیادہ قضا ہوتیں اور ان کی قضا دشوار تھی اس لئے معاف ہوئی، روزے سال بھر میں چند ہی قضا ہوتے ہیں ان کی قضا میں دشواری تھی، اس لئے حکم ہوا۔ ہمارے فقہاء غنیہ نے بھی اکثر یہی وجہ لکھی ہے (مردم ۱۳۲/۱، انوار المحمود ۱/۱۳۳)۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ طہارت کے بعد وقتی نمازوں کے ساتھ حالت حیض و نفاس کی قضا نمازوں کا بھی حکم ہوتا تو مکمل ڈبل ہو جاتا اور اس کا شاق ہونا ظاہر ہے بخلاف روزہ کے کہ وہ سال کے باقی خالی گیارہ مہینوں میں بلا مشقت قضا کئے جاسکتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وجوب قضا بغیر حکم ادا کیوں کر ہے؟

بحث یہ ہے کہ جب حالت حیض منافی صوم تھی اور اس لئے اس پر حکم صوم کا اجرا بھی نہیں ہوا تو قضا کیا کسی؟ قضا تو عدم اداء کی تلخی کیلئے ہوتی ہے، جب وقت پر وہ ادا کی مکلف نہ تھی تو قضا کیوں کر لازم ہوئی؟ اس کا جواب ان حضرات کی تحقیق پر تو واضح ہے جو کہتے ہیں کہ قضا کا وجوب امر جدید سے ہوا کرتا ہے۔ اور ہمارے جمہور مشائخ کے قول پر اس طرح ہے کہ صرف سبب وجوب کا تحقق ہی وجوب قضا کے لئے کافی ہے، حکم ادا کی ضرورت نہیں، یہاں سبب وجوب روزہ کا وقت ہے یعنی ایام رمضان المبارک جس طرح نماز کا سبب وجوب اوقات صلوٰۃ ہوتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ استنباط احکام: حدیث الباب کے تحت بحث کافی طویل ہو گئی تاہم تحقیق یحییٰ نے عنوان بالا کے ذیل میں جو اہم اقادات لکھے ہیں، ان کو نظر انداز کرنا مناسب نہیں، اس لئے وہ نقل کئے جاتے ہیں۔

(۱) میدان مصلیٰ العید (عید گاہ) کی طرف لام کا قوم کے ساتھ نکلنا، نماز عید کیلئے مستحب ہے صدر راہل کے لوگ اسی پر عمل کرتے تھے، پھر جامع مسجد کی کثرت ہو جانے پر مذکورہ تعالیٰ پر اثر پڑا اگرچہ کبھی بہت سے بلا دیش یہ عمل (بستی کے باہر میدان میں نماز عید پڑھنے کا) متروک نہیں ہوا، (۲) صدق و خیرات کی رغبۃ دلانے کا حکم معلوم ہوا، کیونکہ یہ افعال خیرات و ہیرات سے ہیں اور حسنات و نیات کو کثرت کرتی ہیں، خصوصاً عیدین کے موقع پر اس حکم کی زیادہ اہمیت اس لئے ہے کہ اغنیاء و فخر املا کی ہوتے ہیں فقر و محتاجی اور مساکین مرد و عورت اسراء و اغنیاء کے حصول اور لباس فاخر و غیرہ کو دیکھ کر حسرت و حسوس کرتے، اس لئے ان کے پاس ایسا امداد صدقات کی وجہ سے ایچھے لباس اور خورد و نوش کا سامان ہوگا، اور حضورؐ نے خاص طور سے صرف عورتوں کو اس حکم میں خطاب اس لئے کیا کہ ان میں عام طور سے غل کی صفت زیادہ ہوتی ہے اور صدقہ کا جڑ و ثاب کا علم و احتیاط کم ہوتا ہے۔ (۳) ایام عید میں عید گاہ کی طرف عورتوں کے بھی جانے کا جواز معلوم ہوا تا کہ وہ نماز و دعا میں شریک ہوں، لیکن علماء مامت نے فیصلہ کیا کہ یہ جواز حضور اکرمؐ کے زمانہ مبارک تک تھا، اب جو ان عورت کو عید گاہ کیلئے گھر سے نہ نکلنا چاہئے اور اسی لئے حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا کہ اگر حضور اکرمؐ وہ حالات ملاحظہ فرماتے جو آپ کے بعد عورتوں کیلئے پیدا ہوئے تو ان کو مساجد کی حاضری سے روک دیتے جس طرح بنی اسرائیل کی عورتوں کو مناعت ہو گئی تھی تحقیق یحییٰ نے لکھا: یہ حضرت عائشہؓ کا ارشاد حضور علیہ السلام کے بعد بہت ہی کم عرصہ کا ہے اور اب تو نفوذ بانہ حالت بہت ہی ناگفتہ بہ ہو گئی ہے، اس لئے عورتوں کے نکلنے کا جواز کسی طرح نہیں ہو سکتا خصوصاً مصری عورتوں کے لئے جن کا حال سب کو معلوم ہے۔

عورتوں کے لئے عید گاہ جانے کا مسئلہ

تو جمع میں ہے کہ ایک جماعت ان کیلئے اس کو جائز سمجھتی ہے، ان میں حضرت ابو بکر علی، امین عمر و غیر اہم ہیں، دوسرے حضرات نے لئے عید کی نماز بستی سے باہر کئے میدان میں پڑھا مستحب ہے جس کیلئے جگہ کا لحاظ تا ہے اس کے مقتی بے درخت کی بلند و سوار زمین اور محراب کے ہیں، جمع بنائین، حضور اکرمؐ نے بعد ہجرت مدینہ طیبہ سے باہر سات جہوں پر نماز پڑھی، اور آخر میں جہاں نماز پڑھی، وہیں بعد کو بھی پڑھی جاتی رہی (عمدہ الاخبار فی حدیث النبیؐ میں تفصیل ہے) حضور اکرمؐ نے یہ بھی بار بار فرمایا کہ عید گاہ میں نہ کوئی خیر ہوئی چاہئے نہ کوئی خیر لگنا چاہئے، سترہ کیلئے حضور اکرمؐ تیز کا استعمال کرتے تھے اس کی جگہ یا ر قبلہ ہو سکتی ہے، اس سے زیادہ خیر کا استعمال اصل اسراف اور خلاف سنت ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم (سوانح)۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنے اہل دیال میں سے جن کو بھی عید گاہ لے جاسکتے تھے، لے جایا کرتے تھے، لیکن اس سے یہ بات مراد ہے

منع فرمایا، جن میں حضرت مردہ، قاسم، یحییٰ بن سعید انصاری، امام مالک و ابو یوسف ہیں، امام ابو حنیفہ سے اجازت و ممانعت دونوں کی روایت ہے، اور بعض حضرات نے جو ان موروثوں کیلئے ممانعت کی، بچپن اور پڑھیں کیلئے نہیں، امام مالک و ابو یوسف کا یہی مذہب ہے، امام غامدی نے فرمایا کہ ابتداء اسلام میں موروثوں کیلئے نکلنے کا حکم دشمنوں کی نظر میں تکفیر سوا مسلمین کی غرض سے تھا، میں کہتا ہوں کہ کسی کے ساتھ وہ زمانہ امن کا یہی تھا اور آج کل امن بہت کم ہے اور مسلمانوں کی تعداد بھی بہت ہو گئی ہے (اس لئے تکفیر سوا کی غرض فوت ہو گئی) اب ہمارے اصحاب حنفیہ کا مذہب وہ ہے جو صاحب ہدایتؒ نے لکھا ہے: ”سب فقہاء نے اس امر پر اتفاق کیا کہ نماز عیدین و جہود و دیگر نمازوں کیلئے جو ان موروثوں کو نکلنے کی رخصت و اجازت نہیں ہوگی۔ لفظ ولہ تعالیٰ و لون فی ہیو تکن (اپنے گھروں میں گڑی پٹمی رہو) دوسرے یہ کہ ان کا گھر سے نکلنا قتلوں اور خرابیوں کا سبب ہوگا، البتہ بڑی عمر میں عیدین کیلئے نکل سکتیں ہیں اگرچہ افضل ان کیلئے بھی بلا خلاف یہی ہے کہ کسی نماز کیلئے بھی نہ نکلیں، پھر وہ اگر جائیں تو بروایت حسن عن الامام ابی حنیفہ نماز عیدین میں ہیں گی، اور امام ابو یوسف نے امام صاحب سے یہ روایت ثابت نہیں ہوئی کہ جن کو وہ لے جاتے تھے، اس پر نماز کا وجہ بھی تھا بلکہ حضرت ابن عمرؓ سے ممانعت بھی مروی ہے، اس لئے احتمال ہے کہ دونوں کیلئے الگ الگ رائے بھی جائے (فتح الباری ص ۱۳۱/۲) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید حضرت ابن عمرؓ نے بھی بعد کثرتوں کی وجہ سے موروثوں کے نکلنے کے بارے میں رائے بدلی ہو۔ حضرت عبداللہ بن مبارک نے فرمایا: میں آج کل موروثوں کا عیدین میں نکلنا ناپسند کرتا ہوں۔ پس اگر کوئی عورت نکلے پھر امری کرے تو اس کے شوہر کو چاہئے کہ اپنے معمولی کپڑوں میں اور بغیر زینت کے نکلے کی اجازت دے دیں، اگر وہ اس طرح تیار نہ ہو تو شوہر کو بالکل روک دینے کا حق و اختیار ہے، حضرت سفیان ثوریؒ نے مروی ہے کہ انھوں نے بھی اپنے زمانہ میں موروثوں کا عید گاہ کی طرف نکلنا مکروہ قرار دیا ہے (کتاب الامار امام محمد بن حاشیہ مولانا ابی الوفاء ص ۱۵۹/۱، ۱۵۹/۲) لکن اکثر ائمہ ازہر امام مالک و ابو یوسف سے بھی کراہت منقول ہے اور ابن قتیبہؒ نے بھی کراہت مطلقاً نقل کی ہے، ابن ابی شیبہؒ نے بھی سے جو ان عورت کیلئے کراہت نقل کی ہے (مرقاۃ ص ۳۳۲/۲) اس زمانہ کے اہل حدیث حضرات نے قاضی شوکانی و ابن حزم کے اجماع میں جو ان موروثوں کیلئے بھی عید گاہ جانا بلا کراہت جائز کہا ہے، اور عباس زمانہ شروہ رخ کے لحاظ سے نہایت ہی غیر صحیح قرار دے ہے، خصوصاً ایسے دارالحرب کے باشندوں کیلئے جہاں مسلمانوں کی جان و مال و آبرو کی حفاظت کی طرف سے حکومت اور غیر مسلم اکثریت دونوں لاپرواہ ہوں، اس قسم کے مسائل میں دیکر و اسلام کے علی و غلیٰ فرد کی کو نظر انداز کر دینا بہت بڑی غلطی ہے، اللہ تعالیٰ علما کو صحیح فہم و تقیم سے نوازے گا۔

صاحب مرقاۃ نے یہی لکھ دیا کہ جو ان خوبصورت موروثوں کیلئے بھی اگر مفاسد زمانہ سے امن ہو تو ممانعت کی کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ وہ ان کیلئے مستحب ہے اور یہی قول راجح ہے (مرقاۃ ص ۳۳۲/۲)

سوال یہ ہے کہ مفاسد زمانہ سے امن کہاں حاصل ہے؟ اور جب اس کا وجود مرے سے نہیں ہے تو جواز و استحباب کے فتوے کس لئے دیئے جاتے ہیں؟ حق یہ ہے کہ فقہاء حنفیہ کا مسلک اس بارے میں بہت ہی زیادہ جہاد اور اصول شریعہ کے مطابق ہے، محقق ابن ہمام نے فرمایا کہ عید کیلئے صرف بڑی عمر میں نکل سکتی ہیں، جو ان نہیں، محدث ماطی قادریؒ نے کہا کہ فیصلہ بدل و احتمال کا مظہر ہے بلکہ یہ قیدی بھی ہو جانی چاہئے کہ وہ بڑی عمر میں بھی اس قدر مرید ہوں کہ مرد ان میں رغبت نہ کریں، پھر وہ نکلیں بھی بہت معمولی لباس میں اور اپنے شوہروں کی اجازت سے مفاسد سے بھی امن ہو، مردوں سے احتیاط بھی نہ کریں، مذہب دہلیاس کی نمائش، خوشبو، ہاتھ دھو، بے غلابی وغیرہ سے بھی پوری طرح احتیاط کریں۔

امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ طاریات و طہارت بھی نہ نکلیں یعنی جو عمر میں دوسری ضرورتوں سے باہر نہیں نکلتیں وہ بھی احتیاط کریں، اور عید کیلئے گھر سے نہ نکلیں۔ یہی ان کیلئے بہتر ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ سے آخری روایت عدم خروج ہی کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اگرچہ حضرت عطاء بن یشعقؒ کے قول منع کو صریح تنویہ کی حیثیت میں تسلیم نہیں کیا، تاہم لکھا: ”اولیٰ یہی ہے کہ موروثوں کے عید کیلئے نکلنے کے جواز کو اس صورت کے ساتھ خاص کریں کہ خود ان پر قتل کا ڈر ہو، نہ ان کی وجہ سے دوسرے مقتدین جلا ہوں، اور ان کے وہاں جانے سے کوئی دوسری خرابی بھی پیش نہ آئے اور نہ راستوں میں اور جمع ہونے کے مقامات (مساہدا) عید گاہ میں مردوں کے ساتھ ان کا احتیاط جائز است ہو (فتح الباری ص ۳۳۱/۲)

یہ حافظ کا فیصلہ باوجود اس کے ہے کہ امام شافعیؒ اپنی کتاب الام میں لکھ چکے تھے: میں بڑی عمر کو بغیر قبول صورت موروثوں کیلئے نماز کی شرکت کو پسند کرتا ہوں اور عیدین کی حاضری کو اور بھی زیادہ محبوب رکھتا ہوں۔ یہ معلوم ہوا کہ سب سے زیادہ حکم حنفیہ ہی نے اس مسئلہ کی نزاکت کو سمجھا، اور احادیث و آثار کی غرض و عاقبت دریافت کی اور بالآخر شافعیہ میں سے بھی حافظ ابن حجرؒ وغیرہ کو وہی بات مانتی پڑی جو سلف زمانہ کی وجہ سے حضرت عائشہؓ، ابن عمرؓ، عبداللہ بن مبارک، امام غلیٰ اور ائمہ حنفیہ امام مالک وغیرہ نے اختیار کی تھی، اور انی زمانہ موروثوں کے عید گاہ کی طرف نکلنے کے استحباب یا جواز کی کوئی صورت ہی نہیں ہے، واللہ اعلم بحکمہ و حکم ”مؤلف“

کی کہ نماز نہیں پڑھیں گی، بلکہ صرف بکثیر سوادِ مسلمین کریں گی اور ان کی دعا میں شرکت سے نفع حاصل کریں گی کہ حدیثِ ام عطیہ میں ہے: رسول ﷺ بالغ لڑکیوں اور کنواروں پر دہنِ نشین عورتوں اور حیض والی عورتوں کو بھی عید گاہ کی طرف نکلنے کی ہدایت فرمایا کرتے تھے، پھر حیض والیاں عید گاہ سے علیحدہ متصل جگہ میں جمع ہوتی تھیں، اس طرح مبارک و باخیر تقریب و اجتماع عید میں شرکت کرتیں اور مسلمانوں کی دعاؤں میں ساتھ ہوتی تھیں (بخاری و مسلم) اس وقت حضور علیہ السلام نے یہ بھی فرمایا تھا کہ خدا کی بندہ ہوں کو اس کی سہا جہ میں حاضری سے محنت روکو (بخاری و مسلم) ابوداؤد کا روایت میں یہ بھی ہے کہ وہ سادہ استعمالی کپڑوں میں نکلیں اور خطر و خوشیوں میں ہسی ہوئی نہ ہوں۔

شرح المہذب للہودی میں ہے کہ جو ان عورت کیلئے عید کے واسطے نکلتا مکروہ ہے، اور ایسے ہی وہ عورت بھی جس کی طرف مردوں کو رغبت ہو، کیونکہ ایسی عورتوں کے باہر نکلنے سے وہ خود بھی فتنوں میں مبتلا ہو سکتی ہیں اور ان کی وجہ سے مرد بھی مبتلا ہو سکتے ہیں (۴) معلوم ہوا کہ عورتوں کی نصیحت و وعظ کیلئے امام وقت یا جب وہ موجود نہ ہو تو اس کا نائب الگ وقت و موقع دے سکتا ہے۔

(۵) نصیحت کے موقع پر سخت لہجہ اور الفاظ بھی استعمال ہو سکتے ہیں تاکہ سامعین پر بے اطوار و عادات ترک کرنے پر آمادہ ہوں، اور رنگ انسانیت و اوصاف کو ترک کریں۔

(۶) نصیحت کے موقع پر کسی شخص محض پر طعن نہ چاہئے، بلکہ عام الفاظ اور مبہم خطاب کا طریقہ اختیار کیا جائے۔

(۷) صدقہ کرنے سے عذاب الہی دفع ہوتا ہے اور اس سے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے۔

(۸) انکارِ نعمتِ خداوندی حرام ہے، اور کفرانِ نعمت مذموم ہے۔

(۹) مومن پر لعن و طعن کرنا اور سب و شتم حرام ہے، اگر ایسا بار بار کریگا تو سخت گنہ گبیرہ کا مستحق ہوگا۔

(۱۰) کفر کا اطلاق حدیث الباب میں گناہوں پر ہوا حالانکہ ان کا مرکب ملت سے خارج نہیں ہو جاتا تاکہ ایسے امور سے احتراز

میں غفلت نہ ہو اور ایسا کرنے والے کو سخت بڑا سمجھا جائے، یہ بھی معلوم ہوا کہ کفر کا اطلاق غیر کفر پر ہو سکتا ہے۔

(۱۱) ایک شاعر اور چھوٹا آدمی اپنے استاد یا بڑے سے کسی بات کو سوالات کر کے اچھی طرح سمجھ سکتا ہے، جیسے یہاں عورتوں نے حضور علیہ السلام سے سوالات کر کے وضاحت طلب کی۔

(۱۲) معلوم ہوا کہ شہادت کا بڑا اہم عقل پر ہے، اسی لئے عورت کی شہادت مرد سے نصف قرار پائی۔

(۱۳) مساکین و اہل حاجت کیلئے شفاعت و سفارش کرنا مستحب ہے اور ان کیلئے دوسروں سے سوال بھی کر سکتا ہے، لہذا جن

لوگوں نے کہا کہ دوسروں کیلئے بھی سوال کرنا مکروہ ہے وہ صحیح نہیں (البتہ اپنے لئے سوال کرنے سے حتی الامکان پرہیز کرے اور بغیر شدید ضرورت کے اس سے بچے کہ اس کو شریعت نے بہت مذموم قرار دیا ہے)

(۱۴) حدیث الباب سے امت کیلئے حضور اکرم ﷺ کے خلقِ عظیم، صلح جلیل اور غیر معمولی رحمت و رافت کا ثبوت ہوا کہ عذابِ خداوندی

سے نجات دلانے اور رحمتِ خداوندی سے قریب کرنے کی فکر میں رہتے تھے۔ علیہ افضل الصلوٰات و اشرف التیات (ترمذی ص ۶۹۹)

بَابُ تَقْضِي الْحَاضِرِ الْمَنَابِكِ كُلُّهَا إِلَّا الطَّوْفَ الْبَالِيَّتِ وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ لَا بَأْسَ أَنْ تَقْرَأَ آيَةَ وَلَمْ يَزَأْ مِنْ عُبَّاسٍ بِالْفَرْ آيَةَ لِلْعُجْبِ بَأْسًا وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ اللَّهَ عَلَى كُلِّ أَحْيَايَةٍ وَقَالَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ كُنَّا نُلَمُّ أَنْ تُخْرِجَ الْحُضْرَ فَيُكَبِّرُونَ بِتَكْبِيرِهِمْ وَيَذْعُونَ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَخْبَرَنِي أَبُو سَفِينٍ أَنَّ هِرْقُلَ دَعَا بِكِتَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَرَأَهُ فَإِذَا فِيهِ بِسْمُ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبَاهِلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِلَّا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا إِلَى قَوْلِهِ مُسْلِمُونَ وَقَالَ عَطَاءٌ عَنْ جَابِرٍ خَاصَتْ عَائِشَةُ فَتَسَكَّتِ الْمَنَابِكُ كُلُّهَا غَيْرَ الطَّوْفِ الْبَالِيَّتِ وَلَا تَصَلَّى وَقَالَ الْحَكَمُ إِنِّي لَا ذُبُحَ وَأَنَا جُنُبٌ وَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا تَاْكُلُوا أَمْثَالَهُمْ يَذْكُرُ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ.

(حاضر بیت اللہ کے طواف کے علاوہ حج کے باقی مناسک پورے کرے گی، ابراہیم نے کہا کہ آیت کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور ابن عباس جی کیلئے قرآن مجید پڑھنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے اور نبی کریم ہر وقت ذکر اللہ کیا کرتے تھے، ام عطیہ نے فرمایا ہمیں حکم ہوتا تھا کہ ہم حاضر عورتوں کو (عید کے دن) باہر نکالیں پس وہ مردوں کے ساتھ تکبیر کہیں اور دعا کرتیں۔ ابن عباس نے فرمایا کہ ان سے ابوسفیان نے بیان کیا کہ ہر قل نے نبی کریم کے مکتوب گرامی کو طلب کیا اور اسے پڑھا۔ اس میں لکھا تھا: (ترجمہ) شروع کرتا ہوں میں اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے، اور اسے اہل کتاب ایک ایسے لکھ کر طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہے کہ ہم خدا کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اور اس کا کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں خداوند تعالیٰ کے قول مسلمانوں تک عطا نے جابر کے حوالہ سے بیان کیا کہ حضرت عائشہ کو (حج میں) حیض آگیا تو آپ نے تمام مناسک پورے کئے سوا طواف بیت اللہ کے اور نماز بھی آپ نہیں پڑھتی تھیں، اور حکم نے کہا ہے میں جی ہونے کے باوجود ذبح کروں گا اور خدائے تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جس ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لایا گیا ہو اسے نہ کھاؤ۔

(۲۹۶) حَدَّثَنَا أَبُو نَعْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا نَذْكُرُ إِلَّا الْحُجَّ فَلَمَّا جِئْنَا سَرَفَ طَمَعُثُ فَلَدَخَلَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا أَبْلَى فَقَالَ مَا تَبْكِيكِ قُلْتُ لَوْ دِدْتُ وَاللَّهِ إِنِّي لَمْ أَخُجِ الْعَمَامُ قَالَ لَعَلَّكِ نَفْسُتَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَإِنَّ ذَلِكَ شَيْءٌ تَحْبِبُهُ اللَّهُ عَلَى سَابِغِ اذْمَ فَاغْلِي مَا يَفْعَلُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ حَتَّى تَطْهَرِي.

ترجمہ: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ کے ساتھ حج کیلئے اس طرح نکلے کہ ہماری زبانوں پر حج کے علاوہ اور کوئی ذکر نہیں تھا۔ جب ہم مقام سرف پہنچے تو مجھے حیض آگیا (اس حدیث پر) میں رو رہی تھی کہ نبی اکرم شریف لائے، آپ نے پوچھا کہ رد کیوں رہی ہو؟ میں نے کہا کاش! میں اس سال حج کا ارادہ ہی نہ کرتی، آپ نے فرمایا شاید تمہیں حیض آگیا ہے۔ میں نے کہا جی ہاں! آپ نے فرمایا یہ چیز تو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں کیلئے لکھ دی ہے اس لئے تم جب تک پاک نہ ہو جاؤ طواف بیت اللہ کے علاوہ حاجیوں کی طرح تمام اعمال انجام دو۔

تشریح: حسب تحقیق حافظ یحییٰ اس باب کی مناسبت سابق باب سے یہ ہے کہ اس میں ترک صوم کا ذکر تھا جو فرض ہے، اور یہاں ترک طواف کی صورت مذکور ہے جو رکن حج اور فرض بھی ہے، معلوم ہوا کہ حاضرہ عورت کیلئے شریعت میں ترک فرض کی گنجائش ہے، پھر مطابقت ترجمہ الباب اس طرح ہے کہ امام بخاری کے ذکر کردہ آثار سے بھی یہی بات معلوم ہوئی کہ حیض کی حالت ہر عبادت کے منافی نہیں ہے بلکہ کچھ عبادات جائز بھی ہیں، جیسے ذکر اللہ، تسبیح، تہلیل، تحمید وغیرہ اور جی کا حکم حاضرہ کی طرح ہے (عمدہ ص ۲/۱۰۰) پھر حدیث الباب پر لکھا

کہ امام بخاری نے اس سے اور جو کچھ اس باب میں ذکر کیا ہے سب سے جواز قراءۃ للجبب والی انقض کے لئے استدلال کیا ہے، کیونکہ ذکر عام ہے قرآن مجید وغیرہ سب کو شامل ہے (عمدہ ص ۲/۱۰۱) پھر آگے جا کر ذکر و تشریح آمار کے بعد بھی تحقق یعنی لئے لکھا: امام بخاری نے یہاں تک جھکاؤ ذکر کئے ہیں اور ان سے منجی کیلئے جواز قراءۃ قرآن مجید پر استدلال کیا ہے لیکن ان میں سے ہر اثر سے استدلال میں مناقض ہوا ہے اور جمہور نے بخاری کے مسلک پر ان احادیث کے ذریعہ رد کیا ہے۔ جو منجی کیلئے ممانعت قراءۃ قرآن مجید میں وارد ہوئی ہیں۔ (عمدہ ص ۲/۱۰۲) حافظ نے لکھا: امام بخاری نے جن آثار سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے اگرچہ ان سب میں نزاع و بحث ہوئی ہے مگر امام موصوف کے طرز تصرف سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان سے جواز قراءۃ کا ہی ارادہ کر رہے ہیں، اور جمہور کا استدلال حدیث علی وغیرہ سے ہے ارنج (فتح ص ۱/۳۸۱)

حافظ کے نزدیک یہ احتمال مرجوح ہے کہ امام بخاری نے اس باب میں سیدھے سادے طریقہ پر حاکمہ کیلئے ذکر و تفسیر وغیرہ کی اجازت بتلائی ہے بلکہ وہ گھما پھرا کر جواز قراءۃ کا اثبات بھی کر رہے ہیں، اس طرح کہ جب ذکر اللہ جائز ہے تو تلاوت بھی جائز ہونی چاہئے فرق کی کوئی دلیل نہیں اور اگر تلاوت کی ممانعت کسی خاص دلیل سے ہے تو وہ بخاری کے نزدیک محض کوئین پختی اگرچہ دوسرے حضرات کے نزدیک اس بارے میں احادیث وارد و مجموعی حیثیت میں حجت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ ارنج

راے بقول حافظ کے ابن بطلان و ابن رشید کی ہے، حافظ یعنی نے اگرچہ متابعت ابواب و مطابقت کے ذیل میں امام بخاری کے اس مقصد کی وضاحت نہیں کی، مگر آگے جا کر اس کو کھول دیا کہ امام بخاری کا ارادہ ان آثار سے اپنے خاص مسلک پر استدلال ہی کرنا ہے۔

ہمارے حضرت شاہ صاحب کی رائے بھی یہ ہے کہ امام بخاری نے حدیث اللباب اور آثار کے اطلاقات سے فائدہ اٹھا یا ہے یہ ان کی خاص عادت ہے کہ عموماً و اطلاقات سے دلیل چکرتے ہیں اور اصولی اگرچہ اطلاقات و عموم کو ایک ہی درجہ میں رکھتے ہیں، مگر میرے نزدیک اطلاقات کا درجہ عموم سے اترا ہوا ہے، کیونکہ عموم لفظ ہوتا ہے، اور اطلاقات محض سکوت سے پیدا ہوتا ہے تو اس کا درجہ عموم سے گھٹ جانے کا لیکن امام بخاری اس فرق کی پروا نہیں کرتے، یہاں بھی وہ اسی طریقہ پر چلے ہیں اور منجی و حاکمہ کے لئے تلاوت قرآن مجید کا جواز ثابت کرنا چاہتے ہیں، حالانکہ وہ اطلاقات و عموماً مانعین جواز پر حجت نہیں ہو سکتے، پھر ہمارے پاس خصوصی دلائل منع کے بھی موجود ہیں، امام بخاری منطقوں کی طرح عموم میں تقادیر ممکنۃ الامتیان مان کر استدلال کی صورت بنا گئے مگر ظاہر ہے کہ خصوصی حکم کے سامنے ایسی چیزیں کارآمد نہیں ہو سکتیں۔

تفصیل مذہب: حاکم جہانت و منقاس میں تلاوت قرآن مجید کے جواز و عدم جواز کی بحث سے قبل اختلاف مذہب کا بیان بھی ضروری ہے، خصوصاً اس لئے بھی کہ اکثر حضرات نے اس میں غلطی کی ہے، مثلاً امام مالک کی طرف منجی و حاکمہ دونوں کیلئے جواز تلاوت مطلق کی نسبت صحیح نہیں، اور ابن حزم نے امام مالک کی طرف یہ منسوب کر دیا کہ حاکمہ جتنا چاہے قرآن مجید پڑھ سکتی ہے اور منجی دو آیتیں اور مثل ان کے پڑھ سکتا ہے (محلی ص ۸/۱) آگے ہم صحیح ترین تفصیل درج کرتے ہیں، واللہ الموفق۔

امام ترمذی نے حدیث ابن عمر لا تقرأ الحائض ولا الجنب شیناً من القرآن“ (حاکمہ اور منجی کچھ بھی قرآن نہ پڑھیں) روایت کر کے لکھا: اس بارے میں حضرت علیؓ سے بھی روایت ہے، ابی (عدم جواز) کا قول اکثر صحابہ و تابعین اور بعد کے حضرات کا ہے، جیسے سفیان ثوری ابن المبارک امام شافعی امام احمد و ابی حنبلہ، وہ سب بھی کہتے ہیں کہ حاکمہ و منجی قرآن مجید نہیں پڑھ سکتے بجز حرف یا جز آیت وغیرہ کے (کہ پوری آیت پڑھنے کی بھی قطعاً اجازت نہیں ہے) البتہ ان کیلئے تسبیح و تہلیل کی اجازت ہے۔ صاحب تہذیب الاثر و ابی نے اس پر خطابی کی حسب ذیل شرح نقل کی:۔ حدیث سے فقہی مسئلہ معلوم ہوا کہ منجی قرآن مجید نہیں پڑھ سکتا، اور ایسے ہی حاکمہ بھی کیونکہ اس کا حدیث حدیث جہانت سے زیادہ غلط ہے، امام مالک نے منجی کے بارے میں فرمایا کہ آیت، اور اس کے برابر نہ پڑھے، اور ان سے یہ بھی مروی ہے کہ منجی

تو نہ پڑے مگر عائد پڑھ سکتی ہے کیونکہ وہ اگر نہ پڑھے گی تو قرآن بھول جائے گی، ایام حیض زیادہ ہوتے ہیں اور مدت جنابت کم ہوتی ہے، ابن المسیب و عکرمہ سے بھی منقول ہے کہ وہ جنسی کیلئے قراءۃ قرآن کی اجازت دیتے تھے اور اکثر علماء حرام ہی قرار دیتے ہیں۔

اکثر کا قول رائج ہے

اد پر کی عبارت نقل کر کے صاحب تحفہ نے لکھا کہ اکثر علماء کا قول (حرمت والا) ہی رائج ہے، جس پر حدیث الباب دلالت کر رہی ہے (تحفہ ص ۱۷۳/۱) کتاب الفقه علی المذہب الاربعین ص ۸۸/۱، میں اس طرح لکھا:-

مذہب مالکیہ: اجنبی کیلئے قراءۃ قرآن مجید جائز نہیں مگر بہت تھوڑی، وہ بھی جبکہ بقصد تحصیل یا استدلال پڑھے (حیض و نفاس والی کو جریان دم کے زمانہ میں قراءۃ جائز ہے خواہ وہ پہلے سے جہید بھی ہو، اور انظار دم کے بعد بغیر غسل کے جائز نہیں۔ رائج مذہب حنفیہ: حلیہ جنابت اور حیض و نفاس میں تلاوت جائز نہیں، البتہ معلم ہو تو شاگرد کو ایک ایک کلمہ الگ الگ کر کے بتلا سکتا ہے، شروع کام میں بسم اللہ اور بقصد دعا یا شام چھوٹی آیت پڑھنے کی بھی اجازت ہے۔

مذہب حنبلیہ: حالات مذکورہ میں چھوٹی آیت یا بقدر اس کے بڑی آیت میں سے پڑھنے کی اجازت ہے، اس سے زیادہ حرام ہے، بسم اللہ وغیرہ کا روادع بھی خاص خاص اوقات کی پڑھ سکتے ہیں خواہ وہ الفاظ قرآن ہی کے موافق ہوں۔

مذہب شافعیہ: ان حالات میں ایک حرف قرآن مجید بھی بقصد تلاوت پڑھنا حرام ہے، البتہ بطور ذکر قصد (جیسے بسم اللہ، الحمد للہ وغیرہ، یا بلا ارادہ زبان سے کچھ پڑھا جائے تو گناہ نہیں۔

امام بخاری وغیرہ کا مذہب: جیسا کہ امام ترمذی وغیرہ کی تصریحات سے اوپر بتلایا گیا، حالت جنابت حیض و نفاس میں اکثر صحابہ، تابعین اور ائمہ اور بعد و دیگر اکابر محدثین و علماء اُمت کا مذہب عدم جواز تلاوت و دخول مساجد و مسحف وغیرہ ہی ہے، اور ان کے خلاف مسلک امام بخاری طبری ابن المنذر راورد و طاہری کا ہے، امام بخاری نے یہاں حدیث عائشہ کے اطلاق اور دوسرے چھ اقوال کے اجمال و ابہام سے فائدہ اٹھایا ہے حالانکہ بقول حافظ ابن حجر و یحییٰ وغیرہ ان سب سے استدلال عملی نظر ہے، اور کوئی صحیح حدیث ممانعت کی ان کی شرط پر نہ ملتا بھی دلیلی جواز نہیں بن سکتی، کیونکہ اکثر صحابہ و تابعین اور ائمہ کبار و محدثین کے متفقہ فیعل کے خلاف مسلک بتانے کیلئے کافی مضبوط و مستحکم دلائل کتاب و سنت و آثار سے پیش کرنے کی ضرورت تھی، پھر حالت یہ کہ صحابہ میں سے صرف حضرت ابن عباسؓ کو اور تابعین میں سے صرف سعید بن المسیب عکرمہ ربیعہ اور سعید بن جبیر کو پیش کیا گیا ہے امام بخاری نے سب سے پہلا اثر ابراہیم قیمی کا پیش کیا ہے، حالانکہ یہ تصریح ابن حزم وہ تابعین کے ساتھ ہیں، امام بخاری کے بعد اس مسئلہ کو ابن حزم نے بھی زور شور سے اٹھایا ہے، ملاحظہ ہو:-

مسئلہ نمبر ۱۱۱: قراءۃ قرآن مجید، عجز و تلاوت، جس مصحف اور ذکر اللہ یہ سب وضو سے اور پلا وضو بھی جائز ہیں اور جنسی و احادیث کیلئے بھی جائز

۱۔ مذہب مالکیہ ہے کہ عائد کیلئے قراءۃ کلیمہ استغناء جائز ہے (ہدایۃ المجدد ص ۳۳/۱) ملاحظہ اس ابن عربی نے کیا: جنسی قرآن مجید نہ پڑھنے اور بعض مبتدع نے کہا کہ پڑھ سکتا ہے عائد کے ہارے میں امام مالک سے روایات ہیں ایک ممانعت کی جنسی کی طرح دوسری جواز کی اور دوسری پلاؤں کے، کاظمی میاں نے تیسری روایت دونوں کیلئے لاجح کی بھی نقل کی ہے (امالی الاحرام ص ۳۱/۲) غالباً یہ تیسری روایت علی الاطلاق امام مالک کی طرف سے منسوب ہوئی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

۲۔ بقصد تلاوت ایک آیت سے کم میں دور روایت ہیں، علامہ کوثی و دیگر فقہاء نے عدم جواز نقل کیا ہے، اور امام حمادی وغیرہ نے اہت ذکر کی ہے، صاحب میلہ نے اس کی وجہ لکھی کہ آیت سے کم میں نظم و سحر دونوں کے لحاظ سے کی ہے اسی لئے اس سے تلازمی درست نہیں ہوتی، اور امام حارث میں بھی ایسے خطے زبان پر جاری ہوتے ہیں، انہما میں اس قرآن نہ ہونے کا شبہ واقع ہو گیا، حضرت شام صاحب نے فرمایا: غالباً آیت سے کم جواز اس لئے ہے کہ کلام خداوندی کا الفاظی پہلو آیت کے اندر رکھا ہوتا ہے، خواہ وہ چھوٹی سے چھوٹی بھی ہو، اور اس لئے امام اعظمؒ کے نزدیک نماز کا فرض بھی اس سے ادا ہو جاتا ہے، لہذا ایک آیت سے کم کا جواز اس کے بخلاف نہ ہونے کے سبب سے ہے (معارف السنن ص ۳۳/۱) نیز ملاحظہ ہو فیض الباری ص ۹/۲۷۱

ہیں، کیونکہ یہ سب نیک شرعی کام قابل ثواب ہیں، ان کی کسی خاص حالت میں ممانعت کا جو دعویٰ کرے وہ دلیل پیش کرے پھر فرمایا کہ بغیر وضو تلاوت کو تو ہماری طرح ممانعت کرنے والے بھی جائز مانتے ہیں، اختلاف صرف جہنی وجاہت میں ہے، ایک طائفہ ممانعت کرتا ہے اور دوسری قول حضرت عرفا فوق، حضرت علی، حسن بصری، بقادہ، ابراہیم نخعی وغیرہم کا ہے، ایک جماعت نے کہا کہ حاکم جتنا چاہے قرآن پڑھ سکتی ہے اور جہنی دواہتیں اور ان کی برابر پڑھ سکتا ہے۔ یہ قول امام مالک کا ہے۔ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ امام مالک کا یہ مذہب نہیں ہے، ابن حزم نے غلط نقل کیا ہے، بعض لوگوں نے کہا کہ ایسی حالتوں میں پوری ایک آیت بھی نہ پڑھے، یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے ممانعت کرنے والوں نے جو احادیث پیش کی ہیں اول تو وہ صحیح نہیں، کیونکہ ان کی اسناد میں ضعف ہے، دوسرے ان میں ممانعت کا حکم نہیں ہے صرف اتنا ہے کہ حضور علیہ السلام مثلاً حالت جنابت میں قرآن مجید کی تلاوت نہ فرماتے تھے تو حضور نے تو اور بھی بہت سے کام نہیں کئے، کیا وہ سب حرام ہو گئے؟ اور؟

اس کے بعد ابن حزم نے حسب ذیل دلائل جواز لکھے ہیں۔ (۱) ربیعہ نے کہا جہنی قراءۃ قرآن کرے تو کچھ حرج نہیں، (۲) سعید بن المسیب سے سوال کیا گیا کہ جہنی قرآن پڑھ سکتا ہے؟ جواب دیا کیوں نہیں وہ تو اس کے جوف میں بھی موجود ہے۔ (۳) حضرت ابن عباسؓ حالت جنابت میں سورۃ بقرہ پڑھا کرتے تھے۔ (۴) سعید بن جبیر سے سوال کیا گیا کہ جہنی قراءۃ کر سکتا ہے تو انھوں نے اس میں کوئی حرج نہیں سمجھا اور کہا، کیا اس کے جوف یا سینہ میں قرآن مجید ٹپکتا ہے؟ اور؟ (مخفی ص ۷۷/۱)

بحث و نظر: جہاں تک حافظ ابن حزم کے رد و استدلال کا تعلق ہے، اس کو ہم پہلے صاف کر دینا چاہتے ہیں، ان کے عقلی دلائل اور رد و ترجیح ہر موقع پر ہوا کرتے ہیں، یہاں بھی ہیں اور ہر صاحب بصیرت ان کا جواب جانتا ہے، نقلی دلائل میں سے خود ان کا اعتراف ہے کہ جواز تلاوت، حملت جنابت و حیض میں کوئی حدیث رسول ان کے پاس نہیں ہے، کیونکہ محض اطلاق یا عموم سے وہ بھی امام بخاری کی طرح استدلال نہیں کر سکتے، اس کے بعد آثار صحابہ میں سے صرف حضرت ابن عباسؓ کا نقل ان کو مل سکا ہے جو ان ہی کے اعتراف سے حضرت عمرؓ کا ایسے کا بوجہ صاف خلاف ہے۔

تحقیق امام بخاریؒ: محقق و محدث امام بخاریؒ نے لکھا کہ ”ممانعت کے حکم کو ترجیح پر، قول ابن عباسؓ پر، کیونکہ وہ حکم حدیث علیؓ، حدیث ابن عمرؓ، حدیث ابی ہریرہؓ اور حدیث مالک بن عبادہ کے موافق ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ و یوسفؒ و محمدؒ کا بھی ہے۔“ امام بخاریؒ نے یہ تحقیق بھی لکھی ہے کہ اہل بیتؑ میں ذکر اللہ اور سلام کرنا، سلام کا جواب دینا وغیرہ بھی بلا طہارت مکروہ تھا، اور اس پر حضور علیہ السلام نے عمل بھی فرمایا ہے، پھر وہ حکم منسوخ ہو گیا، اور سلام، ذکر و تلاوت وغیرہ کی بلا وضو اجازت ہو گئی، لیکن حلیف جنابت و حیض و نفاس میں تلاوت قرآن مجید کی ممانعت رہی، جس کیلئے خصوصی ممانعت کی احادیث بھی ثابت ہوئی ہیں، امام بخاریؒ کا پورا استدلال مع ضروری و اہم تشریحات کے، ابی الاحبار ص ۲۲۲ تا ص ۲۲۳ میں دیکھا جائے۔

تحقیق حافظ عینیؒ: آپ نے ممانعت کیلئے مذکورہ ذیل احادیث پیش کی ہیں، (۱) حدیث علیؓ کہ رسول اکرمؐ قضاء حاجت کے بعد تشریف لائے تو ہمیں قرآن مجید پڑھاتے تھے، ہمارے ساتھ گوشت کھاتے تھے اور ان کو قرآن مجید پڑھنے پڑھانے سے بجز جنابت کے کوئی چیز، منع نہ ہوتی تھی، اس حدیث کو اباب صحاح ستہ میں سے چار محدثین (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابی داؤد) نے روایت کیا ہے، اس حدیث کے رد و اقامت

حافظ ابن حزم نے آگے چل کر اذان و اقامت کو بھی بلا طہارت اور حال جنابت میں بھی منع کر دیا ہے (نکھی ص ۱۸۵/۱ مسئلہ ۱۱) اور انھیں کی دلیل حدیث ”سکرت ان اذکوا اللہ الا علی طہر“ (ابوداؤد وغیرہ) کے جواب میں الزام دیا کہ بغیر وضو کے تو تم بھی بے زنا کر سکتے ہو حالانکہ حدیث مذکورہ سے کراہت ثابت ہے تو اس کا جواب حنیفہ کی طرف سے یہ ہے کہ ان کے نزدیک اذان و اقامت کا جو ذکر کراہت ہی کے ساتھ ہے، اس کے بغیر نہیں ہے، ہاں یہ ص ۱۸۶ میں یہ روایت امام صاحب سے موجود ہے اور حضرت شافعیؒ فرمایا کرتے تھے کہ ایسی روایت کو اہمیت دینی چاہئے کیونکہ حدیث اس کی ساعدہ ہے۔

ماضی میں امام شافعیؒ و اسحاقؒ بھی داخل ہیں جیسے کہ امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ انانی، مجموع ص ۱۰۵/۱۲ اور ابن حزم کے ساتھ امام دوغیرہ ہیں جو محدث و دینب دونوں کیلئے اذان و اقامت کو درست کہتے ہیں، امام مالک نے اذان کو کبھی اور اقامت کو کبھی نہ کہا ہے، جو حنیفہ کے یہاں دوسرے درجہ کی رویت ہے (نوٹ) ابن حزم نے جو امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کو اپنے ساتھ مجوز میں لکھا (مخفی ص ۷۷/۱) وہ ان کی صریح غلطی ہے۔ مؤلف۔

میں سے عبداللہ بن سلمہ میں امام بخاری وغیرہ نے کلام کیا اور امام شافعی نے بھی اس حدیث کو اپنے استدلال میں ذکر کر لکھا۔ "مگر چنانچہ اہل حدیث اس کو ثابت نہیں کرتے"

یہی نے کہا کہ توقف^۲ امام شافعی کی وجہ عبداللہ بن سلمہ میں کلام ہے، (محقق یعنی نے لکھا) میں کہتا ہوں کہ امام ترمذی نے اسی حدیث عبداللہ بن سلمہ والی کو ذکر کر کے اس کو حدیث حسن صحیح کہا، اور ابن حبان نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، حاکم نے عبداللہ بن سلمہ کو غیر مطعون قرار دیا، بخاری نے ان کو ثابت لکھا، ابن عدی نے کہا مجھے امید ہے کہ وہ لا باس ہے، (۲) حدیث ابن عمرؓ کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:۔ حائضہ اور جنبی قرآن مجید میں سے کچھ نہ پڑھیں، اگرچہ اس حدیث کو اسماعیل بن عیاش کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے (۳) حدیث جابر بھی اسی اور اسی طرح ہے، اور اس کو محمد بن الفضل کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے، مگر میں کہتا ہوں کہ ان دونوں حدیثوں کو پہلی حدیث علی سے قوت مل جاتی ہے۔ الخ (عمدہ ص ۲/۱۰۲)

حافظ ابن حجر نے بھی اگرچہ الباری میں حدیث ابن عمرؓ کو ضعیف لکھا ہے، مگر تخریص میں اس کو ذکر کر کے یہ بھی لکھا کہ اس کے واسطے حدیث جابر شاید موجود ہے۔ (جو اس کو قوت پہنچاتی ہے)

مزید تحقیق امام طحاوی رحمہ اللہ

آپ نے لکھا:۔ ہم نے اوپر وہ احادیث ذکر کیں جن سے بغیر وضو بھی ذکر اللہ و تلاوت کی اجازت نکلتی ہے لیکن حالت جنابت میں تلاوت کی ممانعت حدیث علیؓ میں خاص طور پر وارد ہوئی ہے، علامہ یحییٰ نے لکھا کہ جنبی وضو واجب کیلئے ممانعت تلاوت کے بارے میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، جن میں حدیث عبداللہ بن رواحہ بھی ہے کہ رسول اکرمؐ نے ہمیں حالت جنابت میں تلاوت قرآن مجید کرنے سے ممانعت فرمائی ہے، محدث ابو عمر نے کہا کہ اس حدیث کی روایت ہمیں بہت سے وجوہ و طرق صحیحہ سے پہنچی ہے اور حدیث علیؓ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام کو بجز جنابت کے کوئی چیز قرآن مجید سے مانع نہ ہوتی تھی، اس حدیث کی تصحیح ایک جماعت محدثین نے کی ہے، جن میں

سلفہ محقق یعنی نے اسی طرح الفاظ لکے ہیں "وان لم یکن اهل الحديث یسئوہ" دوسرے تاقبسن نے "وان لم یکن" کو اڑا دیا ہے، تحفۃ الاحادیث ص ۱۳۳/۱، میں بھی "قال الشافعی اهل الحديث لا یسئوہ" نقل کیا ہے، حالانکہ دونوں صورتوں میں بڑا فرق ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعی نے استدلال بلا توقف کیا ہے اور اہل حدیث کی تصحیف و توقف کو اہمیت نہیں دی، اور اس صورت میں توقف خود امام شافعی کا نہیں بلکہ انھوں نے دوسروں کو توقف کی طرف اشارہ کیا ہے، یہ بات ہم اس لئے بھی لکھ رہے ہیں کہ ممانعت کے باب میں آثار ابودہش میں سے امام شافعی کے نزدیک سب سے زیادہ شدت ہے کہ قرآن مجید کا ایک حرف پڑھا بھی حالت جنابت وغیرہ میں حرام ہے، اور وہ اہل الرائے بھی نہیں تھے، بلکہ اہل حدیث بھی ان کو اہل حدیث میں شمار کرتے ہیں، پھر بخیر قوت حدیث کے ان کے مسک میں اتنی شدت کیسے آسکتی تھی، پھر میں یہاں یہ بات بھی لکھ رہے ہیں کہ حافظ ابن حجر اس کے باوجود کہ شافعی المسک میں کوئی اچھی حدیث اپنے مذہب کیلئے نہیں کر سکتا اور ایک ایسی حدیث کو جسے بڑے بڑے محدثین نے درج صحیح میں مانا ہے، غالباً امام بخاری وغیرہ کی وجہ سے درج حسن پر مان کر آگے بڑھ گئے ہیں،

یہ حال امام شافعی و حافظ جیسے اکابر شافعیہ کا ہے، برخلاف اس کے امام طحاوی دہشتی وغیرہ اکابر حنفیہ کے کہ یہ حضرات کسی کے رب داب میں نہیں آئے، اور امام جعفر کا پوری طرح کو حق نکال کر سامنے کر دیتے ہیں، پھر سب سے فضلے کرتے ہیں، جرح و تعدیل و رواۃ میں جو کچھ افراط و تفریط ہوتا ہے اس کو بھی نظر میں رکھتے ہیں۔ مثلاً یہاں اگر عبداللہ بن سلمہ میں کلام بھی ہوا ہے تو اس سے بجا ہوں، بھرا امام بنی تو امام بخاری سے بھی زیادہ متقدم ہیں، اور ان کی شرائط بھی بہت سخت ہیں، اس کے باوجود وہ اسی حدیث کو عبداللہ بن سلمہ کی روایت سے اپنی سنن میں لائے ہیں۔ امام احمد نے بھی اپنی مسند میں منہ کی دو حدیثیں، ان ہی عبداللہ بن سلمہ کے واسطے سے درج کی ہیں (الفتح الربانی ص ۱۴۰/۲، باب حجة من قال الحسب لا بقول القرآن) (ایسا خیال کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ حافظ ابن حجر جس طرح اصول فقہ کی جامعیت و کمال انضباط و احکام سے بہت متاثر تھے حتیٰ کہ اس وجہ سے خفی بننے کا ارادہ بھی کر چکے تھے، پھر ایک خواب کے سبب رک گئے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اسی طرح حدیثی نقطہ نظر سے بھی وہ نسبت امام شافعی و دیگر محدثین شافعیہ کے امام بخاری وغیرہ سے زیادہ متاثر معصوم ہوتے ہیں۔

سلفہ ہم نے اوپر ثابت کیا کہ امام شافعی کو توقف نہیں تھا، غالباً امام شافعی کے سامنے بھی ناقص عبارت تھی اس سے مخافہ ہوا۔ واللہ اعلم

ہو بلکہ بعض اس کی تصحیف کریں اور بعض تقویت تو وہ مضعف ہے جس کا مرتبہ ضعیف سے اعلیٰ ہے اور اسکی حدیث بخاری میں بھی ہے کانی ارشاد السار (تسبیح النظام فی مسئلہ الامام ص ۶۹) اس موقع پر صاحب تسبیح نے یہ بھی لکھا کہ مضعفین بخاری و مسلم میں بھی کثیر ہیں۔

موصوف نے شروع مقدمہ میں یہ بھی لکھا کہ مسئلہ الامام الاعظم کے اوّل تو اکثر رجال (رجال بخاری و مسلم ہیں۔ پھر اگر کچھ مضعف بھی ہیں تو ان روایات کیلئے متابعات و شواہد دوسری کتب صحاح میں موجود ہیں، جس طرح رجال بخاری و مسلم ہیں پھر اگر کچھ مضعف بھی ہیں تو ان روایات کیلئے متابعات و شواہد دوسری کتب صحاح میں موجود ہیں، جس طرح رجال بخاری و مسلم میں بھی کچھ مضعف ہیں مثلاً عبد اللہ بن ابی نعیم النصارى وغیرہ (ص ۳) یعنی جس طرح عام احادیث صحیحین کو متابعات و شواہد کی موجودگی میں مجموعہ صحاح کہا جاتا ہے اسی طرح مسئلہ الامام کی جملہ احادیث کو بھی مجموعہ صحاح ہی کہا جائے گا، اور مضعفین میں کلام مضر صحیح حدیث نہ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ شعبہ نے عبد اللہ بن سلمہ میں کلام بھی کیا اور حدیث علیؑ ذکر کو احسن حدیث بھی کہا اور محدث ابن خزیمہ نے اس کو پانچ گنا راس المال بتایا۔

لکھ کر یہ: یہ تو ایک اتفاقی امر ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں علامہ شوکانی اور ان کے قسین اہل حدیث بھی امام بخاریؒ و طحاویؒ کے ساتھ نہیں ہیں اور انھوں نے آئمہ مجتہدین کا مسلک اختیار کیا ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ دوسری بہت سے اختلافی مسائل میں جو یہ مطالبہ ہوا کرتا ہے کہ ان کے ثبوت میں بخاری و مسلم کی حدیث پیش کرو، ورنہ اپنے مسلک کو کتزور یا یہ اصل مجموعہ، یہ طریقہ کہاں تک صحیح ہے؟ یہاں آپ نے دیکھا کہ امام مسلمؒ تو خاموشی سے گزر گئے، انھوں نے کوئی حدیث ممانعت کی ذکر نہیں کی، (شاید اس لئے کہ وہ کسی مذہب کے قبیح نہیں ہیں یا ان کو بھی اپنی شرط پر حدیث نہ ملی ہو وغیرہ، امام بخاریؒ نے ان احادیث صحاح کی بھی پروا نہ کی، جو ان کے استاذہ حدیث و شیوخ نے روایت کی تھیں اور بعد کے محدثین کبار نے بھی ممانعت کی احادیث صحیحہ روایت کی ہیں، مثلاً امام ترمذیؒ، ابو داؤد سنائیؒ، ابن ماجہؒ، بخاریؒ، ابن خزیمہؒ، طحاویؒ، ابن سکنؒ، ابن حبانؒ، طبرانیؒ، دارقطنیؒ، ابویعلیٰؒ، بیہقیؒ، عبد الحق اصبہلیؒ، ابن سید الناسؒ، ابن حجرؒ، بیہقیؒ، ذہبیؒ، ہیثمیؒ وغیرہ

ائمہ متبوعین کے مذاہب

یہاں یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ ائمہ مجتہدین کے مذاہب کی بنیاد احادیث صحیحہ تو یہ پر قائم ہے اور اسی لئے محقق امت علامہ شعرانی شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کسی مجتہد مطلق حدیث کا نقد کا کسی راوی کی احادیث کو استدلال اور استشہاد میں پیش کرتا ہی اُس راوی کی توثیق و تزکیہ کیلئے کافی دوائی ہے (تسبیح النظام ص ۶۸) نیز موصوف ہی نے خاص طور سے امام اعظمؒ کی مسانید کے بارے میں اپنی مشہور کتاب السیر ان میں فرمایا کہ حق تعالیٰ کے احسان سے مجھے مسانید امام اعظمؒ کے مطالعہ کا شرف حاصل ہوا، ان کی سب روایات خیاراً تا بعین عدول و ثقات سے ہیں جو یہ شہادت رسول اکرم ﷺ خیر القرون میں سے تھے، مثلاً اسود، عاتقہ، عطاء، بکرہ، مجاہد، بحول، حسن بصریؒ و اسلم، رضی اللہ عنہم اجمعین، حسن و تمام راوی جو امام اعظمؒ اور رسول اکرم ﷺ کے درمیان ہیں وہ عدول، ثقات، اعلام و اخیار ہیں ان میں سے کوئی بھی وضع حدیث یا کذب کے ساتھ متعمم نہیں ہے (ایضاً ص ۶۸)

امام بخاریؒ کے استدلال پر نظر: بحث کو مختصر کرتے ہوئے اب ہم امام بخاریؒ کے استدلال کو سامنے لاتے ہیں۔ سب سے بڑا استدلال تو حضرت

لے، مثلاً یحییٰ بن کثیر راوی بخاریؒ کو امام سنائیؒ اور حافظ ابن عیینہ نے ضعیف قرار دیا، چوری تفصیل انوار الہادی ص ۳۴۱ میں گزر چکی ہے اور امام بخاریؒ کے حالات میں بھی مضعفین کی طرف اشارہ ہے، تسبیح النظام میں بھی ضعیف و مضعف کی بحث کی ہے، اور مضعفین صحیح بخاریؒ کا تذکرہ ہے، وغیرہ۔ ”مؤلف“

سے امام اعظمؒ و امام احمدؒ سے ممانعت کی روایات اور ذکر ہوئیں، امام شافعیؒ و امام مالکؒ کا مسلک بھی صریح ممانعت کا معلوم ہے، ائمہ اربعینؒ فی اللہ یہ حدیث محدث شعبہ اور امام احمدؒ نے بھی ممانعت کی احادیث روایت کیں، اور محدث ابن ابی شیبہؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے صرف ایک روایت کی اجازت لے لی، یہ سب امام بخاریؒ کے واسطہ، ملا واسطہ شیخ و اساتذہ ہیں۔

محقق یعنی نے طبری کا قول مذکور نقل کیا ہے اور اس سے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ علامہ محدث طبری کے سامنے حالت جنابت میں قراءت قرآن مجید کا کوئی سوال نہیں تھا اور غالباً اس وقت امام بخاری کے قول جواز کی بھی کوئی اہمیت نہ تھی، لہذا انھوں نے صرف اس اشکال کو رفع کیا ہے کہ حضور علیہ السلام سے بغیر طہارت کے جواب سلام تک بھی نہ دینے کی روایات موجود ہیں اور آپؐ نے بغیر طہارت کے ذکر اللہ کو تاپہ نہ بھی فرمایا، پھر آپؐ سے تمام حالات میں ذکر اللہ کرنے اور علاوہ جنابت کے قراءت کرنے کا بھی ثبوت ہوا اس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے بغیر وضو کے تلاوت بھی فرمائی ہے تو اس کا جواب علامہ طبری نے دیا کہ وہ بغیر وضو حضور علیہ السلام کا جواب سلام نہ دینا اور ذکر اللہ کو بغیر طہارت مکروہ فرمانا افضل حالتین کا اختیار تھا اور دوسرے حالات میں تعظیم امت کیلئے غیر افضل صورت پر بھی عمل کیا ہے، تاکہ اس کو ممنوع نہ سمجھا جائے۔

محقق یعنی نے بھی غالباً اس موقع پر قول مذکور کو اسی لئے پیش کیا ہے کہ بید کسر اللہ علی کل احیانہ سے حالت جنابت وغیرہ میں جواز قراءت کیلئے استدلال کرنا بے عمل ہے اور حنفیہ میں بھی یہی سمجھتے تھے اور ممکن ہے یعنی نے طبری کا قول اس لئے بھی پیش کیا ہو کہ انھوں نے باوجود تلمیذ داؤد ظاہری ہونے کے جواز تلاوت، بحالت جنابت کو صواب قرار نہیں دیا نہ امام بخاری کے مسلک کی تائید کی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام ترمذی کی تحقیق

آپ امام بخاریؒ کے تلمیذ خاص ہیں، اسی لئے رجال و روایت کے بارے میں ان کے قول کو بطور سند پیش کیا کرتے ہیں، مگر یہاں وہ اپنے استاذ محترم کے فیصلوں کے خلاف چلے گئے، اس کو بھی سمجھتے چھو! کیونکہ اس سے فتن حدیث کی بصیرت حاصل ہوگی۔ امام ترمذی نے فرمایا کہ حاکمہ وضعی کیلئے ممانعت قرآن مجید کی روایت ابن عمرؓ کو ہم صرف اسماعیل بن عیاش ہی کے واسطے سے جانتے ہیں اور یہ ممانعت کا قول ہی اکثر صحابہ، تابعین و ائمہ مجہدین کا مسلک ہے، الخ گو یا امام ترمذی نے اس روایت کو صرف اسماعیل بن عیاش پر انصار کے باوجود بھی دلیل و جہت تسلیم کر لیا ہے، حالانکہ ہم پر کھلے آئے ہیں کہ اس روایت کا ان پر انصار بھی نہیں ہے کیونکہ ان کے علاوہ مغیرہ بھی اس کو موسیٰ بن عقبہ سے روایت کرتے ہیں) پھر امام ترمذی نے امام بخاری کا قول نقل کیا ہے کہ وہ اسماعیل بن عیاش کی روایت کو اہل حجاز و عراق سے ضعیف قرار دیتے ہیں جبکہ وہ اس میں متفرد ہو، اور صرف اہل شام سے ان کی روایت کو قوی و معتبر مانتے ہیں۔

اہم و ضروری اشارات

ہمارے نزدیک امام ترمذی نے امام بخاری کا قول نقل کر کے یہ بتلایا کہ ہم ان کی رائے مذکور سے واقف ہیں مگر اس کو ترجیح نہیں دے سکتے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ امام ترمذی نے نہ صرف یہاں بلکہ دوسرے مواضع میں بھی غیر شامیوں سے روایت اسماعیل بن عیاش کی صحیح کی ہے (کافی المجلد ۱ ص ۳۲۵/۱)

اس سے معلوم ہوا کہ وہ ان کو مطلقاً ثقہ مانتے ہیں اور اسی لئے آگے بڑھ کر انہوں نے امام بخاری کے استاذ امام احمد کا قول بھی پیش کر دیا کہ آپؐ نے فرمایا: اسماعیل بن عیاش بقیہ بن الولید سے زیادہ صالح ہے، اور بقیہ کی احادیث منکر ہیں ثقات سے ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بقیہ کثیر التلمیذ ہیں کافی القریب، اور ابوسمر نے کہا کہ ان کی احادیث بقیہ (صاف) نہیں ہیں، ان کے بارے میں محتاط رہو، کافی المجلد ۱ ص ۲۸ و معارف السنن ص ۱/۲۳۸)

حضرت شاہ صاحبؒ کی توضیح مذکور سے ہم یہی سمجھتے کہ امام ترمذی اسی طرف اشارہ کر گئے ہیں کہ امام بخاری نے جس کو ضعیف سمجھ کر نظر انداز کیا (امام احمد کے فیصلہ سے) اس سے زیادہ وہ ضعیف ہے جس کو انھوں نے اختیار کیا، مگر اشارہ سے زیادہ کیلئے ادب مانع ہوا ہوگا، اس کے بعد

امام ترمذی نے حدیث الہاب کی مزید تقویت کیلئے آخر میں یہ بھی تحریر فرمادیا کہ اس حدیث کی روایت مجھ سے احمد بن حسن نے بھی کی ہے اور انہوں نے کہا کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے اس کو سنا ہے، یہ آخری عبارت ترمذی اور ترجمہ و مطلب شارح ترمذی شیخ سراج احمد سرہندی نے ذکر کیا ہے اور لکھا کہ امام ترمذی کی غرض اس تحقیق سے ہے کہ اس حدیث الہاب کی تائید و تقویت کرنا ہے، (شرح راجعہ ترمذی ص ۱۱۵۶)

اس کے سوا دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امام ترمذی کی مراد صرف امام احمد کے قول مذکور ہی کو یہ سند پیش کر کے مضبوط کرنا ہے، لہذا اس موقع پر جو صاحب تہذیب الاحادی نے ص ۱۳۳/۱، میں میزان ذہبی سے امام احمد کا دوسرا قول پیش کر کے امام ترمذی کی نقل سے تعارض بتلایا ہے وہ بھی کزور ہو گیا، اس لئے کہ اول تو احباب واصل کی تعبیروں میں فرق ہے ایک شخص بعض صفات کی وجہ سے احب ہو کر بھی روایت کے لحاظ سے غیر اصل ہو سکتا ہے، دوسرے یہ کہ امام ترمذی کی نقل قریب زمانہ کی ہے اور انہوں نے دوسری سند سے بھی اس کو قوی کر دیا ہے، پھر ان کا مرتبہ بھی ظاہر ہے حافظ ذہبی سے بہت بلند و برتر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ملا علی قاری کی تحقیق

آپ نے شرح مشکوٰۃ میں لکھا: شرح السنہ میں ہے کہ سب (ائمہ) نے اتفاق کیا کہ نبی کیلئے قرأت قرآن ناجائز ہے اور یہی قول ابن عباسؓ کا ہے، اور عطاء نے کہا کہ حاکمہ قرآن مجید نہ پڑھے، مگر آیت کا کلام (مگر روایت ابن عمر کے بعد متن مشکوٰۃ کے قول رواہ الترمذی پر ملا علی قاری نے لکھا: اس حدیث کی روایت ابن ماجہ نے بھی کی ہے اور بخاری، ترمذی، بیہقی وغیرہ نے اس کی تضعیف کی ہے۔ نفع السید من آخرہ) لیکن اس کے متابعات ہیں جیسا کہ ابن ماجہ وغیرہ نے ذکر کیا: ان (متابعات) سے اس حدیث مذکور کے ضعف کا تذکرہ ہو گیا ہے اور اسی وجہ سے اس حدیث کی مندرجہ تفسیر کی ہے، اس حدیث کے ہم معنی اور بھی احادیث مروی ہیں جو سب ضعیف ہیں، اسی لئے ابن المیزاب و دارقوتی وغیرہ نے روایت ابن عباسؓ وغیرہ کو اختیار کر لیا ہے اور اسی کو احمد وغیرہ نے بھی لیا ہے کہ نبیؐ کو حاکمہ کیلئے کل قرآن کی تلاوت جائز ہے، حاصل یہ ہے کہ جمہور علماء کا مسلک حرمت کا ہے، کیونکہ وہی قرآن مجید کی عظمت و شان کے لائق ہے اور اس پر استدلال کیلئے وہ بہت سی احادیث کافی ہیں جن میں ممانعت کی تصریح ہے، اور وہ اگرچہ ضعیف ہیں مگر تعدد و طرق کے باعث ان میں بڑی قوت آ جاتی ہے اور وہ درجہ حسن لغیرہ پر فائق جاتی ہیں جو احکام کیلئے حجت ہے، پس جن و صواب حکم حرمت ہی ہے کہ وہ قواعد اولہ شرعیہ پر جاری ہے ملت نہیں، اگرچہ وہ اصل ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے (مرقاۃ ص ۳۳۳/۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تحقیق اور استدلال امام بخاری کا جواب

فرمایا: امام بخاریؒ کے نزدیک حاکمہ و جنسی کیلئے تلاوت قرآن مجید مباح ہے، مگر وہ اس پر کوئی صریح و منصوص دلیل نہیں پیش کر سکے، انوار المحمود ص ۱/۹، والعرف اللغوی ص ۶۸، درس بخاری شریف میں فرمایا:۔

(۱) کھولہ و قتال ابراہیم:۔ مراد امام فقی ہیں (استاذ امام حماد استاذ امام اعظم ہمارے کبار فقہاء میں سے امام حمادی و کرشی کا اختلاف ہوا، یہ دونوں باہم معاصر تھے، مگر امام حمادی غریب زیادہ بڑے تھے، امام حمادی آیت سے کم کی تلاوت کو جائز قرار دیتے تھے، امام

ابن عباسؓ احمد کتابت یا خلافت کی تعلیمی سے روک دیا ہو گیا ہے، اس کی جگہ ظاہرًا و دہوگا، (اسی طرح طبع جیدے مکتبہ امدادیہ پاکستان) ص ۳۴/۳۵، میں بھی غلط چمپا ہے، کیونکہ ممانعت تلاوت کعب و الخافض میں امام احمد دوسرے ائمہ مجتہدین اور جمہور کے ساتھ ہیں صرف مرد مسجدی وہ اور شافعیہ اہانت دیتے ہیں جبکہ حنیفہ و اگلیہ اس کو بھی منوع فرماتے ہیں (کتاب اللغہ ص ۱۸۸) واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

سے امام حمادی کی پیدائش ۲۲۹ھ کی ہے اور امام کرشی کی ۳۲۰ھ کی لہذا یہ ان سے ۹۱ سال چھوٹے تھے (باقی حالات مقدمہ انوار الہادی میں دیکھئے)

کرفی مطلقاً منع کرتے تھے، میرے نزدیک امام غلامی کی یہ رائے اس لئے ہوئی کہ تقدی کم سے کم ایک آیت سے ہوئی ہے لہذا اعجازی میں ہوا کم میں نہیں، کیونکہ مفردات قرآن کا استعمال تو کلام عرب میں بہ کثرت موجود تھا اس لئے نان میں اعجاز رکھا گیا نہ ان کے ساتھ تقدی ہوئی دوسرے یہ کہ اگر مفردات کا تلفظ بھی جاننا وغیرہ میں ممنوع ہو جاتا تو آپس کی ہر وقت کی بات چیت بھی دشوار ہو جاتی کہ مفردات قرآنیہ اور مفردات کلام یاہی سب یکساں ہیں، غرض یہ بہت ہی عظیم الشان حقیقت ہے جس کا لحاظ امام غلامی نے کیا ہے، اور ان کی یہ تنبیہ نہایت اہم ہے کہ آیت سے کم حصہ یا اس کے مفردات کو قرآن مجید کا مصداق نہیں ٹھہرایا، لہذا اس کے احکام ان پر جاری نہ ہوں گے، اور ان کا تلفظ اور مس جائز ہوگا، اگر وہ اس امر کی طرف رہنمائی نہ کرتے تو ہم ایسوں کو فیصلہ کرنا دشوار ہوتا، اور چونکہ بظاہر قرآن مجید سارے مجموعہ کا نام ہے اور اس لحاظ سے اس کے ہر لفظ کو بھی قرآن کہنا جائے اس لئے ہم تحمیر و تردد ہی رہتے کہ آیت سے کم کو قرآن کہیں یا نہ کہیں؟

اب امام غلامی کے ارشاد مذکور کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ آیت سے کم پر قرآن مجید کا اطلاق نہ ہوگا، لہذا اس کو قرآن سے اور اس کا جز و ضرر و ما نہیں گے، اور میرے نزدیک یہی مراد اشکوٰۃ شریف کی اس حدیث سے بھی نکلتی ہے۔ من شغلہ القرآن عن ذکرہ و مستلنی اعطیہ الفضل ما اعطى السائلین و فضل کلام اللہ علی سائر الکلام۔ کفضل اللہ علی خلقہ (رواہ الترمذی والدائمی والبیہقی فی شعب الایمان، مشکوٰۃ ص ۱۸۶)

اس حدیث میں قرآن مجید کو اذکار پر فضیلت دی گئی ہے حالانکہ اذکار کا بڑا حصہ قرآن مجید ہی کا جزو ہے، پس ان کو کلام اللہ سے ہی کہا جائے گا، مجھری بعینہ کلام اللہ نہیں قرار پا گیا۔ معلوم ہوا کہ اعجاز آیت کی خاص قیمت و ترکیب میں ہے اور الگ الگ کلمات جب تک کامل آیت کی نسبت ترکیبی اختیار نہ کر لیں گے مجزہ بھی نہ ہونگے، لہذا وہ بعینہ کلام اللہ بھی نہ کہے جائینگے، اگرچہ کلام اللہ میں سے اور اس کا جزو ہوں گے۔ اس طرح ان کا درجہ بھی کلام اللہ کے مرتبہ سے کم ہوگا، یہ بھی فرمایا کہ اگرچہ احتیاطاً علامہ کاشفی کے قول میں ہے مگر حقیقت سے زیادہ قریب امام غلامی کا قول معلوم ہوتا ہے اور اس کو میں امام اعظمؒ کے اس ارشاد سے بھی سمجھا کہ فرض قرأت ایک آیت ہے اگرچہ وہ چھوٹی ہی ہو گی یا اس سے کم قرأتیت سے خارج ہے، اسی لئے اس سے فرض قرأت ادا نہ ہوگا، اور ایک آیت ہی مجزہ بھی ہے اگرچہ وہ چھوٹی سے چھوٹی ہو۔

اس کے علاوہ ابراہیم نخعی کے قول کا یہ بھی جواب ہے کہ اس میں کوئی تعین نہیں کہ اگر پوری آیت مراد بھی ہے تو وہ بقصد تلاوت ہے یا بفرض دعا و ثناء وغیرہ خنیفہ کے یہاں بفرض تعلیم وغیرہ مسکات کے ساتھ پوری آیت پڑھنا بھی جائز ہے (مقلدہ کے حکم میں بیان کرتے ہیں) اور بفرض دعا و ثناء بھی درست ہے، پھر بعض حضرات نے بلا شرط جائز کہا اور بعض نے یہ شرط لگا لی کہ وہ آیت مضمون دعا و ثناء پر مشتمل بھی ہو، بغیر اس کے دعا یا ثناء کی نسبت درست نہ ہوگی۔

قصہ عبداللہ بن رواحہ سے جواب استدلال

حضرت شاہ صاحبؒ نے مذکورہ استدلال بخاری کے مقابلہ میں یہ بھی ذکر کیا کہ خود امام بخاریؒ نے کتاب التمجید کے ”باب فضل من تعار من اللیل فصلی“ (۱۵۵) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پیش کی ہے جس میں قصہ عبداللہ بن رواحہؓ کا ایک ٹکڑا موجود ہے اور بعینہ یہی قصہ تفصیل کے ساتھ دارقطنی ص ۴۳/۱ میں بواسطہ سلمہ بن وهران حضرت عکرمہ سے مروی ہے اور سلمہ کی توثیق ابن مبین و ابوزرعہ نے کی ہے، گویا بواؤ دے اس کی تصحیف کی ہے۔

۱۔ جس شخص کو قرآن مجید (کی تلاوت) میرے ذکر اور سوال سے بڑر کے اس کو میں سوال کرنے والوں سے زیادہ دوں گا اور کلام باری عز اسہ کی فضیلت دوسرے لوگوں کے کلام پر ایسی ہی ہے جیسے خالق تعالیٰ کی فضیلت اس کی مخلوق پر ہے۔

پڑھے، آپ نے ان کی مدح فرمائی، اور ان کے مضمون کی تائید و توثیق کی، غالباً مقصد یہ تھا کہ ایسے وقت میں بھی انھوں نے جو اشعار بیوی کو سنائے، وہ بہت اچھے مضمون کے تھے، عام شاعروں کی طرح یا وہ کوئی یا غلط قسم کے مضامین والے نہیں پڑھے، وہ اشعار بھی مع ترجمہ یہاں درج کئے جاتے ہیں، جو بخاری میں مروی ہیں۔

انسان رسول اللہ یصلو کتابہ اذا انشق معروف من الفجر ماطع
روئے روشن کی صبح ہدایت طلوع ہوتے ہی رسول خدا ﷺ ہمارے پاس کتاب الہی کی تلاوت فرماتے ہوئے جلوہ افروز ہوئے۔

ارانا الہدی بعد العمی فقلوبنا بہ موفات ان ماقال واقع

آپ نے مگر اپنی کے بعد ہمیں راہ ہدایت سے روشناس کیا تو ہمارے قلوب علم و یقین کی اس دولت سے محروم ہو گئے کہ جو کچھ آپ نے بتلایا ضرور واقع ہوگا۔
پیوست یجافی جنبہ عن فواشہ بکذا استغلت بالمشرکین المضاجع: آپ کی رات اس طرح گزرتی ہے کہ اپنے بستر مبارک سے جدا ہو کر ذکر و نماز و تلاوت قرآن مجید میں مشغول ہوتے ہیں، جبکہ خدا کے شرک بندہ ساری ساری رات خواب غفلت میں گزارتے ہیں۔
لحقہ قریب: دیکھنا یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے جس واقعہ کا ایک حصہ یعنی حضرت عبداللہ بن رواحہ کے اشعار مندرجہ بالا ذکر کئے ہیں وہی واقعہ تفصیل کے ساتھ دارقطنیؒ کی روایت مذکورہ بالا میں عمدہ سند سے مروی ہے اور صرف حضرت شاہ صاحبؒ ہی نہیں بلکہ حافظ ابن حجرؒ کی تحقیق بھی یہی ہے جیسا کہ ہم نے اوپر نقل کیا، اس صورت میں حضرت شاہ صاحبؒ کا استدلال جمہور کے لئے بہت قوی ہو جاتا ہے کہ جس امر کو عام و خواص صحابہؓ جانتے تھے، یعنی جتنی کیلئے ممانعت تلاوت کا حکم، علاوہ دوسرے دلائل ممانعت کے وہ بھی عمدہ دلیل شرعی ہے اور جن حضرات نے بھی اس کے جواز کا فیصلہ کیا ان کے دلائل کمزور ہیں۔

محقق عینی کا نقد: یہاں تکمیلی بحث کیلئے یہ امر بھی ظاہر کر دینا مناسب ہے کہ کوفہ نے اس موقع پر یہ سمجھا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اپنے اصحاب کی مجلس میں وعظ و نصیحت کرتے ہوئے، رسول اکرم ﷺ کے ذکر مبارک کی طرف منتقل ہو گئے اور پھر عبداللہ بن رواحہ کے اشعار سنائے جو حضور علیہ السلام کی مدح میں انھوں نے کہی تھی، لہذا یہ سب کلام ابو ہریرہؓ کا ہے، رسول اکرم ﷺ کا نہیں ہے اور حافظ نے یہ بھی لکھا کہ یہاں کوئی ایسی صراحت نہیں ہے کہ جس سے ہم اسکو حضور علیہ السلام کا قول قرار دیں۔ (فتح الباری ص ۲۸/۳)

اس کے برعکس حافظ عینی نے لکھا: ان احسانکم کے قائل خود حضور اکرم ﷺ ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ راوی یثیم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے ان کی مجلس وعظ و نصیحت میں سنا جبکہ بات حضورؐ کے ذکر مبارک تک پہنچ گئی تھی کہ حضور ﷺ نے ہی حضرت عبداللہ بن رواحہ کے اشعار مذکورہ بالا اور قائل کی مدح فرمائی تھی، اور یہ ارشاد آپؐ نے اسی وقت فرمایا تھا کہ جب عبداللہ نے یہ اشعار (قصہ کے ساتھ) پڑھ کر حضورؐ کو سنائے تھے اور اسی سے یہ معلوم ہوا کہ کلام کی طرح شعر بھی مضمون کے تابع ہیں، اچھا مضمون ہو تو دونوں اچھے ہیں برا ہو تو دونوں

(بقیہ حاشیہ ماضیہ) روایات کے کتب تاریخ و سیر کی موجود روایات پر مبنی و سر کے چوکھندہ بنی ہمارے نزدیک صحیح نہیں، اور اگر ایسی چیز آئی تھی تو حضرت سید صاحبؒ اس کو کتاب سے خارج کر دیتے، یا اب دارالمصنفین والوں کو خارج کر دیتے۔

سیرۃ النبی کے ناشرین سے شکوہ: یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ سیرت النبیؐ کی تکمیل حضرت سید صاحبؒ نے کی ہے اور آپؒ نے چند اہم مسائل کی غلطی پر متنبہ ہو کر ان سے رجوع کر لیا تھا مگر اس سے باوجود کتاب کے سنے ایڈیٹیشنوں میں اصلاح نہیں کی گئی اور نہ رجوع کا حوالہ دیا گیا ہے، دارالمصنفین والوں کو اس سلسلہ میں توبہ دلائی گئی تو انھوں نے جواب دیا کہ حضرت سید صاحبؒ رجوع معارف کے اندر چھپ گیا ہے اس کو کافی سمجھا گیا، ہمارے نزدیک یہ جواب غیر موزوں اور ناکافی ہے اور حضرت سید صاحبؒ رجوع خوان کی تالیف سیرۃ النبیؐ کے اندر شائع کرنا نہایت اہم ضروری ہے، مذکورہ سیرۃ النبیؐ چونکہ خائے اسلامی کی نہایت عظیم القدر تالیف ہے اس لئے اس کی فروگزاشتوں سے صرف نظر نہیں کی جاسکتی، اور ان کی طرف سید صاحبؒ کو توجہ دلانے میں چونکہ رقم الخروف نے بھی معتد بہ حصہ دیا تھا اس لئے بھی احقر اس کو اصداغی سلسلہ سے دلچسپی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

مذموم، لہذا شعر کی برائی اس لئے ہے کہ عام طور سے شعر میں جھوٹ، لغو یا قسب یا تمسین ہوا کرتی ہیں، اور اچھے مضمون کے شعرا اس برائی کے حکم سے مستثنیٰ ہیں، اس کے بعد محقق یعنی نے لکھا کہ بعض لوگوں نے (اشارہ حافظ کی طرف ہے) جو یہاں ان افعالکم کو قول الہی ہریرہ قرار دیا، وہ غلط ہے اور جو بعض اعراب و ترکیب و تشبہ الفاظ سے صحیح معنی اخذ کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے وہ بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ یہاں قائل خود حضور اکرم ﷺ ہی ہیں، اور حضرت ابو ہریرہ صرف ناقل ہیں اور اشعار مذکورہ کی مدح خود حضور ﷺ ہی کی طرف سے ہے جو اس امر کی وضاحت کیلئے ہے کہ بعض اشعار اچھے بھی ہوتے ہیں اور ہر شعر مذموم نہیں ہوتا (عمدہ ص ۶۳۸/۳)

حافظ و عینی کا موازنہ

ہم نے مقدمہ انوارالباری میں عرض کیا تھا کہ محقق عینی کا درجہ عربیت و بلاغت کے لحاظ سے بمقابلہ حافظ بہت بلند ہے، اسی لئے جہاں عبارات سے فہم معانی و مطالب میں اختلاف ہوتا ہے، ہم ان دونوں کے اقوال پیش کر دینے کا اہتمام کرتے ہیں اور حق یہ ہے کہ اس سلسلہ میں علامہ عینی کا بلند مقام تسلیم کرنے سے چارہ نہیں، اور ہمارے نزدیک یہاں جملہ ان احکامک لا یقولہ المؤمنین کی شان ہی الگ ہے جو حضور علیہ السلام کے دوسرے ارشادات طیبہ سے ملتی جلتی ہے، اس لئے علاوہ عینی کے اصولی نقد کے علاوہ ذوق تسلیم بھی اس کو حضور ہی کا ارشاد ماننے پر مجبور کر رہا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ علوم و فنون کا مطالعہ استفسار اور تجرود و وسع نظر الگ چیز ہے اور عبارات کی ترکیب و تشبہ و طرز کلام وغیرہ کی رعایت سے صحیح مراد منظم متعین کرنا الگ چیز ہے، اور شاید اسی لئے اکابر علما و مفسر نے امام اعظمؒ کو اعظم معانی اللہ بیٹ کہا تھا کہ جس وقت نظر کی کسی دوسرے کے کلام کو سمجھنے کیلئے ضرورت ہے، وہ آپ میں بفضل خداوندی بدرجہ اتم موجود تھی، بات لمبی ہو گئی اور اب ہم حضرت شاہ صاحبؒ کے بقیہ جوابات کو سمیٹ کر مختصر نقل کرتے ہیں،

(۲) امام بخاریؒ نے دوسری دلیل یہ ذکر کی کہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے تھے جب میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، اور اس کے ساتھ یہ بھی لکھا کہ حضور علیہ السلام اپنے تمام اوقات میں ذکر اللہ فرماتے تھے، اول کا جواب یہ ہے کہ قول ابن عباسؓ احادیث مرفوعہ کے خلاف ہے جو اصحابِ سنن ابن ابی شیبہ وغیرہم نے روایت کی ہیں، لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں ہو دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صرف ایک آیت یا کم کی قرآن کو جائز کہتے ہوں، یا یہ سبب دعا و ثناء جائز کہتے ہوں، یا یہ تحلیل سکات وغیرہ جن صورتوں میں حنفیہ بھی جائز کہتے ہیں، اور صلوات اللہ علی کل احسانہ اگرچہ یہاں مطلق ہے مگر دوسری جگہ قید بھی مروی ہے مالم یکن جہاناً، جس سے معلوم ہوا کہ حالت جنابت میں آپ ذکر اللہ سے احتراز فرماتے تھے، پھر ذکر اللہ سے مراد غیر قرآن ہے، جو احادیث و آثار کے ذریعہ مستثنیٰ ہے اس لئے عموم ذکر سے استدلال درست نہیں، اس کے بعد یہ بحث ہوئی ہے کہ یہاں تمام اوقات کا استغراق کیونکر ہے جبکہ حالت نوم و اکل و شرب و کلام میں ذکر اللہ نہیں ہو سکتا، درمیان جواب دیا کرتے ہیں کہ مراد ذکر قلبی ہے کہ حضور علیہ السلام کی توجہ ہمہ وقت ہارگا و خداوندی میں ہوتی تھی، حتیٰ کہ نیند میں بھی اسی لئے آپ نے فرمایا کہ میری آنکھیں سوتی ہیں مگر دل نہیں سوتا، میرے نزدیک یہ جواب اس موقع پر موزوں نہیں کیونکہ اس کو عربی زبان میں ذکر نہیں کہتے بلکہ فکر کہتے ہیں جس کا ترجمہ وہ بیان ہے اور اس کو ذکر خیال کہا جائے گا، ذکر وہی ہے جو زبان سے ہو خواہ سرّاً ہی ہو، لہذا میرے نزدیک یہ

۱۔ حضرت نقشبندؒ کے یہاں جو دوام ذکر کی اصطلاح ملتی ہے وہ بھی بمعنی دوام توحید الی اللہ تبارک و تعالیٰ ماسواء ہے بلکہ ان کے یہاں اس سے بھی زیادہ وسیع ہے، چنانچہ حضرت امام ربانیؒ جو صاحبِ عقائد سربہ عن سر فرمایا: اسے فرزندِ افراتیم نسبت سے اور محبت و فراغ بہت مختتم ہمیشہ اپنے اوقات عزیز کو ذکر الہی مل شانہ میں مصروف رکھنا چاہئے، ہر مل جو موافق شریعت خدا ہے داخل ذکر ہے، اگرچہ غریب و درخت ہو لہذا تمام حرکات و سکنات میں احکام شریعت کی رعایت ہونی چاہئے تاکہ وہ سب ذکر ہو جائیں کیونکہ ذکر سے مراد مقصود صلح غلط ہے اور جب حق تعالیٰ کے اوامر و نواہی کی رعایت تمام افعال میں ہوگی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مطلب نہیں کہ حضور علیہ السلام صبح سے شام تک ذکر کے سوا اور کچھ کرتے ہی نہ تھے بلکہ یہاں احوال متوارفہ و احیاناً معقبہ لہ مراد ہیں، یعنی جب ایک حالت سے دوسری حالت بدلتی تھی تو اس وقت آپ ضرور ذکر اللہ کرتے تھے، مثلاً مسجد میں داخل ہوتا، اس سے لکھنا، اذان کا شروع ہوتا، اس کا ختم ہوتا، طعام شروع کرنا، اس کا ختم ہوتا، خند میں داخل ہوتا، اس سے بیدار ہوتا، صبح ہونا شام کرنا، رات کا آنا، جانا، مرض و صحت، عسر و یسر، رنج و راحت، گھر سے لکھنا، اس میں داخل ہونا، بازاریں جانا وغیرہ وغیرہ کہ ہر وقت و موقع کیلئے اور اذکار اور دعائیں ماثور ہیں، کوئی ایسی حالت معقبہ نہیں، جس میں ذکر مسنون نہ ہو، ایک نصرانی مورخ نے لکھا کہ اس شخص (رسول اکرم ﷺ) پر تعجب ہے کہ ہر حال میں خدا کو یاد دلاتا ہے اور کسی شریعت میں یہ بات نہیں پائی جاتی، میں نے تو راقہ کو بھی دیکھا جو خوبی قرآن میں ہے، اس میں نہیں، قرآن میں جگہ جگہ خدا کا ذکر ہے، دنیا اور آخرت کو ساتھ ساتھ مل کر کہا ہے، تو راقہ کا پورا پورا صفحہ ذکر اللہ سے خالی چلا جاتا ہے، اور حضرت شیت و ادریس علیہما السلام کے صحیفے بھی دیکھے، ان میں بھی یہ بات نہیں جو قرآن میں ہے، واللہ اعلم بالصواب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام بخاری نے صرف یہ دو قول ایسے پیش کئے ہیں جو قراءۃ قرآن مجید کیلئے کچھ دلیل بن سکتے ہیں، اور ان کا منفصل جواب ہو چکا، باقی چار آثار میں تو قراءۃ قرآن مجید کا ذکر کچھ ہی نہیں ہے تاہم ان کے جواب بھی پیش ہیں۔
(۳) قول حضرت ام عطیہؓ کہ ہمیں حکم تھا حیض والی عورتیں بھی عید گاہ کی طرف نکلیں، تاکہ مردوں کے ساتھ تکبیر کہیں اور ان کی دعاؤں میں شریک ہوں، اس کا جواب یہ ہے کہ تکبیر دعا و اہمارے نزدیک بھی ممنوع نہیں ہے اور اس کا حکم تلاوت قرآن مجید سے الگ ہے، لہذا اس قول سے جواز تلاوت پر استدلال صحیح نہ ہوگا۔

نماز عیدین کے بعد دعا مسنون نہیں ہے

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ عیدین کے بعد بھی دعا ہوتی تھی، جس طرح پانچ وقت نماز کے بعد (بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) تو امر و نہی یعنی قرآنی سے غفلت نہ رہے، اور اس کے دوام ذکر کی لغت حاصل ہو جائے گی (لیکن) یہ دوام ذکر حضرت اکابر نقشبندیہ کی (مستطیل) "یادداشت" کے علاوہ ہے کہ اس کا تعلق صرف پانچوں سے ہے اور یہ ظاہر میں بھی جاری ہوتا ہے اگرچہ اشارہ ہے کہ کتاب ص ۲۵ حصہ ششم دفتر دوم ص ۲۳ مطبوعہ امرتسر کتاب ص ۴۹ حصہ ششم دفتر دوم ص ۱۳۳ میں تحریر فرمایا کہ لکھنؤ میں اسوای اس طریق نقشبندیہ کا پہلا قدم ہے، سنی کریں کہ اس ایک قدم سے تو کوتاہی نہ ہو۔
گوئے تو قی و سعادت در میاں آگندہ فائدہ کس بیدار دل آید سواراں را چرند؟

کتاب نمبر ۸۳ حصہ ہفتم دفتر دوم ص ۸۳ میں تحریر فرمایا: اس طریقہ علیہ (نقشبندیہ) کے صاحب رشد و صلاح ہندی کو مرید کامل کی پہلی ہی محبت میں جو برکت اوی حاصل ہو جاتی ہے وہ مطلوب عقلی مل سلطنت کے ساتھ دوام توجہ قلب ہے اور پھر جلد ہی یہ دوام توجہ لسان، ما سوائے حق مل و طاعتک پہنچو دیتی ہے اور وہ کسی اس درجہ میں کہ اگر بالفرض طالب کی عمر بزرگ سال بھی ہو تو لسان، ما سوائے جود سے جو اس کو حاصل ہو چکا ہے، اس کے دل میں غیر حق ہیمنہ کا کبھی کبھہ نہ رہتا ہوگا، بلکہ اگر تکلف و سعی کے ساتھ بھی اس کو ما سوائے یاد دلا تا چاہیں گے تو اس کو یاد نہ کرے گا، اور جب یہ نسبت حاصل ہو جاتی ہے تو اس راہ میں اس کا یہ پہلا قدم ہوتا ہے اس کے بعد دوسرے تیسرے چار قدم حق تعالیٰ یا شاہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں اس کا لکھا جائے!! القلوب بدل علی السکون والقطرة تسبی عن البحر العلیور الدعارف ص ۳۱ میں ہے کہ طریق حضرت احمدیہ میں اس کا اول ثواب قلب ہے، جو عبارت ہے لسان، ما سوائے، (مؤلف)

۱۔ عز التتانی دارالعلوم دیوبند ص ۳۳۴، ۱۵۱، میں جو یہ عیدین کے بعد دعا کو مستحب قرار دیا ہے، وہ عموم اولہ و اطلاع ت ہی کے تحت سمجھا گیا ہے، اور حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اس کے خلاف معلوم ہوئی، حضرت مولانا عبدالحی صاحبؒ نے لکھا: روایات حدیث سے اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ اس حضرت ﷺ نماز عید سے فراغت کر کے خطبہ پڑھتے تھے اور اس کے بعد سعادت فرماتے تھے، اور بعد نماز یا بعد خطبہ کے دعا مانگتا ہے، ثابت نہیں اور اسی طرح صحابہ کرامؓ اور تابعین عظام سے اس کا ثبوت نظر سے نہیں گذرا (فتاویٰ ص ۱۱۵/۱)۔ شبکی گوہر کے مسائل چونکہ علم اللہ سے منقول ہیں اس لئے اس میں بھی نبی کریم علیہ السلام اور صحابہ و تابعین سے دعا منقول نہ ہونے کی وجہ سے اپنا حق ملت میں دعا نہ مانگنے کو کتنے سے بہتر لکھا تھا جیسا کہ علم اللہ ص ۱۵۵/۱ میں موجود ہے لیکن شبکی گوہر کی موجودہ اشاعتوں میں بعد نماز عیدین دعا مانگنے کو مسنون لکھا گیا ہے جس کے بعد (ق) کا نشان ہے، یعنی توجہ لکھ کر کے تحت ایسا لکھا گیا ہے (ص ۹۹) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہوتی ہے اور اس بارے میں اطلاقات سے تمسک و استدلال صحیح نہیں کیونکہ ان سے استدلال کی گنجائش اس وقت ہوتی ہے کہ وہاں خاص موقع و مقام میں کوئی دوسری بات موجود نہ ہو۔ اور یہاں دوسری صورت موجود ہے کہ عید کی نماز نو سال تک ہوتی رہی کسی نے بھی نماز عید کے بعد دعا نقل نہیں کی، لہذا عام اطلاقات سے کہ عام نمازوں کے بعد دعا ثابت ہے، یہاں خاص عید کی نماز کے بعد کی دعا ثابت نہیں کر سکتے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے زائد بگیرا ت عیدین میں رقیہ ین کا ثبوت خاص طور سے احادیث میں موجود ہے، لہذا حدیث حوالیہ از اکرم و المعی ایدیکم کا ذائب مصل شمس کی وجہ سے اس (خاص رقیہ ین) کی کراہت پر استدلال نہیں کر سکتے، یا جس طرح جمع صلوٰتین عرفہ و مزدلفہ میں خاص طور سے ثابت ہو گیا تو اس کی کئی اُن دلائل کی وجہ سے نہیں کر سکتے، جو جمع صلوٰتین کے مخالف ہیں، ان کے علاوہ بھی اس کی مثالیں بہت ہیں، دوسرے یہ کہ یہاں (نماز عید میں) نماز و خطبہ کا اتصال مطلوب ہے اس لئے ان کے درمیان دعا نہ ہونی چاہئے اور حدیث میں جو رد و دعا و دعوت اور اس میں عورتوں کی شرکت کا ہوا ہے اس سے مراد وہ اذکار ہیں جو خطبہ اور وعظ و نصیحت کے ضمن میں ہوتے ہیں کیونکہ دعا و دعوت عام ہے (فیض ص ۳۶۳/۲۱ و المعروف ۲۲۱)

عیدین کیلئے عورتوں کا نکلنا فی زمانہ درست نہیں:۔ عیدین کیلئے عورتوں کے نکلنے کا جواز درخصت اگرچہ ہمارے اصل مذہب میں اور امام صاحب سے منقول ہے، مگر متاخرین نے فساد زمانہ کی وجہ سے اس کو روک دیا ہے اور اس وقت روکنا ہی مناسب بھی ہے، و قائل کے تحت بہت سے احکام بدل جاتے ہیں،

(۳) تَعَالُوا إِلَهِی کَلِمَةً ٱللّٰہی حضرت شاہ صاحبؒ نے وقت درس فرمایا کہ یہاں چونکہ نسخہ بخاری مطبوعہ میں پوری آیت مذکور ہے اس لئے آئیہ کا لفظ نکلتا غلط ہے ہاں! اگر وہ نسخہ لیا جاتا جس میں پوری آیت ذکر نہیں تو یہ لفظ صحیح ہوتا۔

(بقیہ حاشیہ مفتوحہ سابقہ) عزیر التتاریخ ص ۳۶۹/۱۵۱، میں حضرت ابی کبیر یونس کے نقل کی سند میں پیش کیا گیا ہے اور انتخاب کو ان کہا ہے تاہم اس سے ہم حدیث فقہیہ نظر بحث و جمیع کی گنجائش بلکہ ضرورت سے خصوصاً اس لئے کہ کتب فقہی میں جہاں نماز عیدین کے مسائل کثرت و سبقت تک اور پوری کیفیت نماز کی ذکر کی ہے تو کہیں بھی دعا بعد نماز کا ذکر نہیں ہے اور یہاں اس لئے ہم قضا کا ذکر بعد خطبہ کا ذکر ص ۴۲۱ ہے اگر ان کے درمیان دعا مستحب یا سنون بھی تو اس کے ذکر کی طرف کسی کا بھی متوجہ نہ ہونا محض نہیں، آج اور اگر قبل حضرت شاذلیؒ کے ساتھ خطبہ کا اتصال کی شرط حیثیت رکھتے ہیں ان کے درمیان دعا سے فصل کرنا مناسب بھی نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ نماز جوگانہ کے بعد یہ بھی ممکن ہوگی اور ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنے کو ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ بھی سے اصل نہیں فرماتے، کیونکہ اس کا ثبوت فی الجملہ موجود ہے، ہم اس کی پوری تحقیق نماز کے باب میں کر چکے ان شاء اللہ تعالیٰ، ہر دست فیض الہادی ص ۱۶۷/۲۱۸ و ص ۳۱۶/۱۲۱ و شیل الفرقدین ص ۱۳۳ نیز تحت الاحادیث ص ۱۲۵/۱۱، میں بھی لکھا اجمعی تفصیل سے ہائی خطبہ کے بعد دعا مانگنے کو عزیر التتاریخ میں بھی ضرورت و ناجواز لکھا ہے، لہذا اس بدعت کو تو جہاں بھی موجود سے جلد ختم کر دیا جائے، (واللہ الموفق حضرت قاضی نوئی نے بھی اس کو تحجیر سنت اور قابل احراز لکھا ہے) (امداد التتاریخ ص ۱۲۳/۱) "مؤلف"

۱۔ موجودہ مطبوعہ بخاری شریف، حاشیہ فقہی حضرت مولانا امجد علی صاحبؒ میں لفظ آئیہ پر نہیں۔ (نوشو) کا نشان ہے، پھر بھی آگے بقیہ اس درج کر دی گئی ہے اور اس پر (نسخہ) کا نشان ہے حالانکہ اس صورت میں یہ بقیہ آیت و الا فخر حاشیہ پر ہونا چاہئے تھا، عرض میں درج نہ ہوتا، حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ جو درجہ مطبوعہ نسخہ بخاری میں آیا بھی بہت جگہ ہوا ہے کہ قابل ترجیح یا بدیع نسخہ حاشیہ پر درج ہوا ہے اور جو نسخہ جو نسخہ میں آگیا ہے شاہ ص ۹۶/۵۹۶ و ص ۶۱۰/۱۱۰ میں عبارت "صاحب ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل قال اکثر من میں نہیں ہے جیسا کہ میں اسطورہ میں لکھا ہے اور بخاری میں بھی اس کو نہیں لیا گیا اس کی صورت میں اس عبارت کو عرض کے اندر شامل کر دیا موزوں تھا، اس سے کسی کو غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ نسخہ بخاری میں بھی الحاق ہوا ہے چنانچہ "صدق" مورخہ ۱۲۰۸ مارچ ۱۹۶۵ء میں ایک مکتبہ حدیث نے اسی کو آڑے کر امز شاہ شاذلیؒ کا تھا، ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کی شان چونکہ اکابر دیوبند میں عظیم القدر محدث و سنی حیثیت سے نہایت ممتاز ہوئی ہے اس لئے آپ کی اور دریں نظر پر توجہ رہی اور اسی لئے انوار الہادی میں ہم آپ کے کلمات و حقائق عالیہ کو نمایاں کر کے پیش کرتے ہیں، شاید دور حاضر کے جو لوگوں بخاری اس تعریف کو سمجھ نہ سکیں کہ ہم نے چونکہ حضرت شاہ صاحبؒ کا درجہ اعلیٰ لکھا ہے اور برسوں سے قریب رہ کر ان کے علم و بحر کی شان و کھمی سے انوار زمانہ کے دروازہ خط و کلمہ لکھ دیکھ کر یہاں تک کہ ہمیں کہ جب سب تکذیب و افسانہ کا فرق ہو گیا ہے، اس لئے نسخہ فقہی و غیرہ میں اس معذور سمجھنا چاہئے اور ہماری ضروریات پر انوار الہادی کے مضامین خود ہی شہد عدل ہو گئے ان شاء اللہ تعالیٰ وہ نفعین اسی کے ساتھ اگر ہمارا یہ اسباب و اعتراف بھی ناظرین کو بخیر و برکت دے تو اچھا ہے کہ ہمیں اپنی بے بضاعتی و کم مصلحتی کی وجہ سے حضرت شاہ صاحبؒ کے علوم و حقانیت کا بڑا درد اعلیٰ حاصل نہیں ہو سکا ہے۔ "مؤلف"

امام بخاریؒ نے جو کافر کے نام خط میں آجبت مذکورہ لکھنے سے جنبی و حائض کیلئے تلاوت کی اجازت بھی اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا کہ سب فقہ حنفی میں ممانعت مسلم جنبی و حائض کیلئے لکھی ہے کافر کیلئے نہیں لکھی، اور کافر کی طرف آیت لکھ کر بھیجنے میں ہمارے یہاں بھی وسعت و ممانعت ہے۔

حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا: یہ ضروری نہیں کہ ہر کافر و شرک ناپاک ہی رہتا ہو اور غسل وغیرہ نہ کرتا ہو اور محض اہتاج کی بناء پر اہم امور رسالت و تبلیغ دین کو ترک نہیں کیا جاسکا پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ جو اعجاز، بلاغت، تائیدی القلوب اور مضامین مراد و مقصود وغیرہ کی شان آیات کلام اللہ میں ہے اس درجہ کی رسول اکرم ﷺ کی عبارت مبارکہ میں بھی نہیں ہے اس لئے تبلیغ کے سلسلہ میں ایسے عقلمندان فائدہ کو نظر انداز نہیں کر سکتے، واللہ اعلم

حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے لکھا کہ خود اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ آجبت مذکورہ کتب ہر قل لکھنے سے پہلے نازل ہوئی یا بعد کو، جس کو ہم حدیث ہر قل (ص ۱۳) میں لکھ آئے ہیں، درحقیقت میں ہے کہ نصرانی کو مفسر قرآن سے روکیں گے البتہ امام محمدؒ نے غسل کے بعد اس کی اجازت دی ہے اور پامید ہر قل کا فقر کو قرآن مجید و فقہ کی تعلیم بھی دے سکتے ہیں (لا مع ص ۱۲۰) حافظ نے لکھا کہ امام احمد اور بہت سے شافعیہ نے بھی تبلیغ ضرورت کیلئے کافر کی طرف آیات لکھنے کی اجازت دی ہے اور بعض نے کہا کہ ممانعت قراءۃ جب ہے کہ اس کو قرآن مجید جان کر پڑھے اور تلاوت کلام اللہ کی نیت و ارادہ ہو اور کافر اس سے محروم ہے (فتح ص ۲۸۰/۱)

(۵) قول عطاء کہ حائضہ طواف و نماز کے سب ارکان حج ادا کر سکتی ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حیض کی حالت میں طواف قدم تو بالکل ہی ساقط ہو جاتا ہے، طواف زیارت کو ضرور کر دیا جائے گا، اور طواف و داغ سے پہلے اگر حیض آگیا تو وہ بھی ساقط ہو جاتا ہے نیز فرمایا: سب فقہ حنفی میں جو لکھا گیا کہ منع طواف اس لئے ہے کہ وہ مسجد کے اندر ہوتا ہے اس میں تسبیح ہوا ہے اس سے وہیم ہوتا ہے کہ اگر باہر سے طواف کر دے تو منع نہ ہوگا اور وہ کافی ہو جائے گا، حالانکہ حائضہ حیض میں طواف مطلقاً صحیح نہیں ہے، لہذا طواف مذکورہ نہ لکھنا چاہئے تھی، غرض طہارت کی ضرورت و وجوب میں نفی نماز و طواف و تلاوت وغیرہ کیلئے ہے، اور ہر باب الاذان میں تو طہارت کو اذان اور دوسرے اذکار کیلئے بھی مستحب لکھا ہے، البتہ صاحب بحر نے ان امور کیلئے جن میں طہارت شرط نہیں ہے، باوجود پانی کے بھی تیمم کو وضو کے قائم مقام سمجھا ہے کیونکہ حضور علیہ السلام سے روایت الی التحم میں جواب سلام کیلئے تیمم کرنا ثابت ہوا ہے، ہم پہلے بھی صاحب بحر کی یہ رائے ذکر کر چکے ہیں اور ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ ان کی رائے کو دوسرے فقہاء کے مقابلہ میں ترجیح دیا کرتے تھے۔

(۶) قول حکم کہ میں حائضہ جنابت میں بھی ذبح کر دیتا ہوں، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس سے بھی جواز تلاوت پر استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ ذبح کے وقت صرف ذکر اللہ ضروری ہے کسی آیت کی تلاوت ضروری نہیں ہے، اور ذکر اللہ کی اجازت جنبی و حائضہ کیلئے ہمارے یہاں بھی ہے۔

سہ اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ہمارے نزدیک کافر کا طواف بالضرع نہیں ہیں، تو فتح و توحیح ص ۳۳۵ (مطبوعہ نول کشور) میں اس پر مستقل فصل ہے اس میں اور اس کے حاشیہ و توحیح میں شاہ صاحبؒ دلائل کی پوری تفصیل قابل مطالعہ ہے۔

اسلام دترنی: حضرت قتادہؒ نے فرمایا: مسلمانوں کو اہل یورپ و دیگر قوموں کی تہذیب کے دنیوی کامیابی حاصل کرنے میں جزی رکاوٹ یہ ہے کہ کادہا تجارت و معاملات کے اندر قدر، محبت، و ہوا کے قریب ہوں، وادخیر و اختیار کرنے میں خدا کی نافرمانی ہے اور یہ رکاوٹ کافروں میں نہیں ہے کیونکہ ان پر جزی ملوں کی ذمہ داری نہیں ہے ان پر تو ایمان لانے کی ذمہ داری ہے، ایمان نہ لانے پر اور کفر کرنے ہی پر ان کیلئے ایسا جہاد کا عذاب ہوگا جس سے بڑھ کر کوئی عذاب نہیں، باقی اعمال کی ان سے پوچھ نہ ہوگی، ان کی سزا ملے گی اور مسلمانوں سے اٹھانے کے عذاب کا عذاب نہ ہوا ہے ان سے تو اعمال کی پوچھ ہوگی، اور جب یا یہ طریقے اختیار کرتے ہیں جو حق تعالیٰ کے حکم کے خلاف ہیں تو ان کو کاپائی نہیں ہوگی، اللہ تعالیٰ ان کے تہذیبوں میں سے ان کو ضرور کر دے ہیں تاکہ اس مخالفت کی سزا ملے گی۔ (ملفوظات نقاشات ج ۱ ص ۱۹/۳)

حکایت: حضرتؑ نے فرمایا کہ مسئلہ مصراۃ اور ترک تسمیہ عدا کے بارے میں ایک حکایت نقل ہوتی آ رہی ہے، شافعیہ نے ابن سرتج شافعی کے زمانہ میں ایک جلسہ کیا اور مذہب حنفیہ کو عوام کی نظروں سے گرانے کیلئے یہ تجویز بنائی کہ عام مجمع میں موصوف سے مسئلہ مصراۃ پوچھا جائے، ایسا ہوا تو موصوف نے برملا جواب دیا کہ اس مسئلہ میں نبی کریم ﷺ اور ابوحنیفہ کے درمیان اختلاف ہوا ہے، اس کے جواب میں حنفیہ نے بھی جلسہ عام کیا، اور ایک شخص نے متروک التسمیہ عدا کا مسئلہ پوچھا، دوسرے نے ٹھٹھکے ہو کر جواب دیا کہ اس مسئلہ میں رب العزت حق تعالیٰ جل وکرمہ اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف ہوا ہے، حق تعالیٰ نے تو فرمایا کہ جس جانور پر ذبح کے وقت ذکر اللہ نہ کیا جائے وہ مت کھاؤ حرام ہے مگر امام شافعیؒ نے کہا کہ اس کو کھنا حلال ہے پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ایسی جرأت نہیں چاہئے۔ ولا حول ولا قوة الا باللہ

فقہ بخاری پر نظر

آخر بحث میں ہم یہ واضح کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے جس مسئلہ میں بھی جمہور امت یا ائمہ کبار مجتہدین کے خلاف کوئی الگ تحقیق اختیار کی ہے تو اس میں ان کی استدلالی کمزوریاں نمایاں ہو کر سامنے آئی ہیں اور شاید اسی لئے ان کی فقہ وادوں نے ان کی کئی اور کتب کے تلمیذ خاص امام ترمذیؒ تک نے بھی ان کے فقہی مذہب کا ذکر نہیں فرمایا یہاں جواز تلاوت للجبب والخاص کیلئے بھی بقول حضرت شاہ صاحبؒ ان کیلئے صرف اول کے دو قول کچھ دلیل بن سکتے ہیں، باقی چار میں کوئی دلیل نہیں ہے اور جواز کیلئے کوئی صریح حدیث تو وہ پیش ہی نہیں کر سکے، اس لئے جہاں امام بخاریؒ کا مرتبہ علم حدیث میں نہایت بلند و برتر ہے ان کے فقہ اور تراجم ابواب کے اندر پیش کئے ہوئے اقوال و آثار کا مقام سمجھنے میں کوئی غلطی نہ ہونی چاہئے۔

مذہب جمہور کیلئے حنفیہ کی خدمات

یہاں سے یہ بات بھی واضح ہوتی کہ مسلک جمہور کیلئے بحث و نظر اور استدلال کی جیسی دکاوش علماء حنفیہ نے اکثر مسائل میں کی ہے، دوسرے حضرات شافعیہ و حنبلیہ وغیرہم نے نہیں کی، چنانچہ مسئلہ زبر بحث میں حافظ ابن حجر ملامودی وغیرہ شافعیہ اور دوسرے حضرات حنبلیہ وغیرہم بھی بمقابلہ محقق حنفی و امام طحاوی وغیرہ واقعہ تحقیق نہیں دے سکے اسی لئے ہم نے بھی اس بحث کو شبلی طور پر سامنے رکھنے کیلئے کافی شرح ووسط کے ساتھ لکھا ہے ظاہر ہے کہ ہم بہت سے مسائل میں ایسی تطویل اختیار نہیں کر سکتے، ورنہ انوار الباری کی ضخامت بہت زیادہ بڑھ جائے گی امید ہے کہ ناظرین ہماری اس قسم کی تحت الضرورت تطویل کی اہمیت کو سمجھیں گے واللہ الموفق لما یحب ویوصلی ویبذلک من یشاء الی صراط مستقیم!

بَابُ الْإِسْتِخَاضَةِ (استخاضہ کا باب)

(۲۹۷) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُونُسَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَا لَيْكُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ غَالِثَةَ أَنَّهَا قَالَتْ قَالَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ أَبِي حَبِيشٍ لِيُشَوِّلَ اللَّهُ ﷺ يَأْزُومُنَ اللَّهُ إِلَهِي لَا أَطْهَرُ أَفَادَعُ الصَّلَاةُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا ذَلِكِ عَرَفَ وَلَيْسَ بِالْخَبْضَةِ فَإِذَا أَكْبَدَتِ الْجَبِيضَةُ فَاتْرُكِي الصَّلَاةَ فَإِذَا ذَهَبَ قَلْبُهَا فَأَغْسِلِي عُنْكَبَ الدَّمِ فَصَلِّي .

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ فاطمہ بنت ابی حبیش نے رسول ﷺ سے کہا کہ یا رسول اللہ! میں تو پاک ہی نہیں ہوتی، تو کیا میں نماز بالکل چھو دوں؟ آپ حضور ﷺ نے فرمایا کہ یہ روگ کا خون ہے حیض نہیں ہے اس لئے جب حیض کے دن (جن میں کبھی پہلے ہمیں عادتہ حیض آیا کرتا تھا) آئیں تو نماز چھوڑ دو اور جب اندازہ کے مطابق وہ ایام گزر جائیں تو خون کو دھو لو اور نماز پڑھو۔

تشریح: امام بخاریؒ نے حیض کے احکام سے متعلق احادیث و ذکر کر کے اب استخاضہ سے متعلق حدیث و ذکر کی، جس سے معلوم ہوا کہ

اس لئے امام ترمذی سے بیان مذہب میں کچھ اجمال (یا تسامح) ہوا ہے، اور حافظ ابن حجر نے (فتح الباری ص ۲۸۱/۱ سطر ۳۲ میں) جو امام شافعی کے مذہب کو مذہب جمہور قرار دیا ہے، وہ بھی صحیح نہیں (معارف السنن ص ۱۲۴/۱)

موطا امام محمد کی چار غلطیاں

حضرت شاہ صاحبؒ نے درس بخاری میں ایک مناسبت سے یہ مقدمہ بھی فرمایا کہ موطا امام محمدؒ کے مطبوعہ نسخہ میں چار غلطیاں کتابت کی موجود ہیں جن کی طرف حضرت مولانا عبدالحی صاحبؒ نے بھی توجہ نہیں فرمائی، مثلاً حدیث من صلی خلف الامام فان لواء الامام لہ لواء کے بعد قال محمد درج ہے (ص ۹۹ حصہ دیوبند) یہ غلط ہے، اور صحیح قال ابو محمد ہے جو کہ صاحب نسو کی کینت تھی، امام محمدؒ کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے اور یہاں محمد سے تنہا راوی اوپر درج ہوئے ہیں، پھر بھی مولانا کا ذکر نہیں کیا کہ امام محمدؒ اس قدر سچے کچھ کہاں اتر آئے ہیں؟ بحث و نظر: محقق مثنیٰ نے لکھا کہ اس باب استخاضہ کی مناسبت سابق باب سے یہ ہے کہ حیض واستخاضہ دونوں کا تعلق عورتوں سے ہے گویا اپنی مناسبت کافی ہے، دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے جس کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے اشارہ فرمایا کہ حیض واستخاضہ میں فرق نہایت دشوار ہے اور اسی لئے صحابیات کو (استحاضہ ہوتا تھا، لہذا امام بخاری نے بھی اس استحاضہ کو رفع کرنا چاہا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے بعد گزارش ہے کہ حیض واستخاضہ کے معاملہ میں جو اہم مسائل اٹھتے تھے، امام بخاری نے ان کی طرف ہر باب میں اشارات کئے ہیں، ان میں سے چھ مسائل اوپر آچکے ہیں، یعنی اقل و اکثر حد حیض، مہارثت حائضہ، حالت حمل میں حیض آسکتا ہے یا نہیں، وجوب قضاء صوم عدم وجوب قضاء صلوٰۃ حائضہ کیلئے افعال حج کی ادائیگی اور سبب حیض قراءۃ قرآن مجید کا مسئلہ ان میں سے آخر کے سوا امام بخاری دوسرے آخر محمد بن کے ساتھ ہیں۔

ان کے بعد پانچ مسائل درج ہیں جن میں استخاضہ کیلئے ایک غسل ہے یا متعدد جو حدیث الباب کے تحت ذکر ہوا، حیض واستخاضہ کی تفریق وغیرہ میں اعتبار عادت کا ہے یا الوان کا مستخاضہ کیلئے یا غسل وضو و صلوٰۃ ہے یا خروج وقت صلوٰۃ، مستخاضہ مسجد میں اشکاف کر سکتی ہے یا نہیں، متحیرہ کا مسئلہ۔

اعتبار عادت کا ہے

امام بخاریؒ چونکہ اسکی حدیث یہاں لائے ہیں جو عادت کے معتبر ہونے پر دلالت کر رہی ہے اور یہی حدیث آگے لائیں گے تو مزید تائید ہوگی، اس لئے بظاہر انہوں نے اس مسئلہ میں جمہور کی تائید کی ہے اگرچہ انہوں نے اقبال و ادبائیش کا باب بھی قائم کیا ہے جو تمیز کے الفاظ کہے جاتے ہیں، اس لئے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ امام بخاری نے کسی ایک جانب کیلئے دو کو فیصلہ نہیں کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

اس بارے میں خنیہ کا ردحاجان پوری طرح عادت کو معتبر ٹھہرانے کا ہے، بالکل اس کے برعکس صرف تمیز الوان پر انحصار کرتے ہیں، امام شافعیؒ و احمدؒ دونوں کو معتبر سمجھتے ہیں عادت کو مستعدہ حصہ میں، اور تمیز کو تمیزہ حصہ میں، اگر دونوں میں استحاضہ ہو تو امام شافعیؒ تمیز کو اور امام احمد عادت کو ترجیح دیتے ہیں، (الامام الدراری ص ۱۲۰/۱)

خنیزہ اقبال و ادبائیش کے الفاظ کو بھی عادت پر محمول کرتے ہیں، جو ان کے نزدیک حیض واستخاضہ میں لائق کرنے کیلئے فیصلہ کن امر ہے۔

مستخاضہ کے ذمہ وضو ہر وقت نماز کیلئے ہے

امام بخاریؒ نے یہاں حدیث الباب بحینہ وہی ذکر کی ہے جو وہ پہلے باب غسل الدم میں لائے تھے ہیں اور وہاں لغا غسلی عنک الدم تم صلی کے بعد یہ اضافہ بھی تھا۔

قال وقال ابي لم توضعى لكل صلوة حتى يجهنى ذلك الوقت (راوی حدیث ہشام بن عروہ نے یہ بھی کہا کہ میرے باپ عروہ نے یہ بھی اضافہ کیا تھا کہ پھر تم ہر نماز کیلئے وضو کر لیا کرو۔ دوسرے وقت کے آنے تک) حافظ الدین نے اس موقع پر لکھا:- بعض لوگوں نے دعویٰ کیا کہ یہ آخری اضافی جملہ مطلق ہے لیکن یہ صحیح نہیں بلکہ وہ منہ ہے اسناد مذکور کے ساتھ اور اس کو امام ترمذی نے اپنی روایت میں واضح کر دیا ہے، دوسرے نے دعویٰ کیا کہ لم توضعى اس کلام عروہ ہے موقوفاً اس میں بھی نظر ہے اس لئے کہ اگر وہ ان کا کلام ہوتا تو وہ یہ صیغہ اخبار لم توضعى کہتے، اور جبکہ انہوں نے

صیغہ امر ذکر کیا ہے تو وہ اسی صیغہ امر سابق کے ساتھ مل گیا جو پہلے مرفوع میں آچکا ہے یعنی فاعلسی کے ساتھ (جو حضور اکرم ﷺ کا ارشاد تھا) (فتح الباری ص ۱/۲۳)

محقق یعنی نے اس موقع پر لکھا کہ بعض لوگوں نے لم توضعى کو کلام عروہ اور موقوف علیہ قرار دیا ہے اس کے مقابلہ میں علامہ کرمانی نے کہا کہ سیاق کلام مرفوع ہونے کو متفق ہے، پھر حافظ کا بھی جواب مذکور نقل کر کے علامہ یعنی نے فرمایا کہ ان دونوں کی بات بھی احتمال ہی پہنچی ہے اس لئے اس سے کوئی قطعی بات حاصل نہیں ہوتی اور مثلاً مبحثین سے بھی رفع لازم نہیں آتا (عہدہ ۱/۹۰۵) معلوم ہوا کہ محقق یعنی نے تعلیقات و لزوم سے انکار کیا ہے، جس کی مخالف کے دعوئے وقف کے مقابلہ میں ضرورت تھی لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ سیاق مذکور اور مثلاً کتب مذکورہ وغیرہ قرآن کی موجودگی میں مخالفین کا خود دعویٰ مذکور ہی بہت کمزور ہے اس لئے حافظہ کرمانی کی ترجیح رفع کا ملہ ہماری ہوجاتا ہے۔

تولید السلام "حتی یجهنى ذلك الوقت" کا مطلب محقق یعنی اور حافظ نے کچھ واضح نہیں کیا، علامہ بخاری نے معارف ص ۱۱۹/۱ میں قسطنطینی سے وقف اقبال جنس نقل کیا مگر ہمارے نزدیک یا تو اس کو مطلق رکھا جائے جیسا کہ ہم نے اوپر ترجمہ دوسرا وقت آنے تک کیا ہے، ذلک الوقت یعنی وہ وقت یا دوسرا وقت، مطلب یہ ہوگا کہ بصورتِ استدلال استدلالاً اتیان کے وقف جنس دیگر اسی طرح کرے گی کہ ہر نماز کیلئے وضو کر لیا کرے یا یہ کہ ایک نماز کیلئے وضو کرے دوسرے وقف نماز آنے تک یہ کافی ہوگا، اور یہی مطلب غالباً امام محمدؒ نے سمجھا ہے، موطا امام محمد ص ۸۱ باب الاستحاضہ میں ہے "فلذا مضت اغتسلت غسلًا واحدًا لم توضعى لكل وقت صلوة وتصلی حتی یدخل الوقت الاخر ما دامت تروی الدم۔" واللہ تعالیٰ اعلم

ایک اہم حدیثی تحقیق

محمد بن کے یہاں زیادتی مذکورہ (توضعى لكل صلوة حتی یجهنى ذلك الوقت) کے بارے میں بحث ہوئی ہے کہ درج ہے، موقوف ہے یا مرفوع؟ اوپر ہم بحث کرانی وہ حافظ وغیرہ کے رائے لکھ چکے ہیں، امام بخاری و ترمذی کے علاوہ اس زیادتی کو امام نسائی و ابن ماجہ نے بھی ذکر کیا ہے مگر امام نسائی نے یہ ریمارک بھی کر دیا کہ ہمارے علم میں حماد بن زید کے سوا کسی نے یہ زیادتی نقل نہیں کی، اور غالباً امام مسلم نے بھی یہی بات سمجھ کر اس کو نقل نہیں کیا، اس پر محدث شہیر ابن الترمذی نے لکھا:- یہ خیال صحیح نہیں کہ اس زیادتی کو ہشام سے نقل کر کے میں حماد مندر ہیں، کیونکہ ان سے ابو حوانہ نے بھی اس کو نقل کیا ہے، جس کی تخریج امام حمادی نے سید جید کے ساتھ بحساب الروی علی السکر ایسی میں کی ہے، اور انہوں نے بطریق ابی نعیم و عبد اللہ بن یزید السمری، امام ابو حنیفہ (من ہشام) سے بھی تخریج کی ہے، اور حماد بن سلمہ نے بھی اس کو روایت کیا ہے جس کی تخریج داری نے کی ہے، نیز امام اعظم ابو حنیفہ سے روایت کو امام بیہقی نے بھی ذکر کیا ہے، اور امام ترمذی نے بھی اس کی تخریج صحیح بطریق کعب و عبدہ والی معاویہ کی ہے، اس کے علاوہ یہ کہ اگر حماد بن زید اس زیادتی میں مغرور بھی

ہوتے جب بھی ان کی ثقاہت و حفظ کی وجہ سے یہ سند کافی تھی خصوصاً اشام کے بارے میں، پھر یہ مخالفت بھی نہیں ہے بلکہ زیادتی نقد ہے جو مقبول ہی ہو کر رہی ہے۔ خصوصاً ایسے مواقع میں (الجوہر الرائق علی سنن بیہقی ص ۱۲۳۳)

محقق بخاری نے لکھا کہ ابو یزہر سے بھی یہ زیادتی صحیح ابن حبان میں مروی ہے، اور محدث ”سراج“ کے یہاں ابن سلیم سے بھی مروی ہے، پس جب یہ دونوں حماد (حماد بن زید و حماد بن سلمہ) امام ابو حنیفہ، ابو معاویہ، ابو حنوفہ، ابن سلیم، اور ابو یزہر سکری جیسے ائمہ محدثین و ثقاہت اثبات سب ہی زیادتی مذکورہ کے دشنام بن عروہ سے مروی ہیں تو حماد بن زید کا تفرد کا دعویٰ کیونکر سنا جاسکتا ہے؟ خواہ اس کا دعویٰ امام نسائی ہی کریں یا اس کی طرف اشارہ امام مسلم ہی کریں (معارف السنن ص ۱/۳۱۹) ابن الزکمانی نے خود بیہقی کے حوالہ سے بھی زیادتی مذکورہ کا رافع سات محدثین کہا روایت سے ثابت کیا ہے پھر آگے لکھا: علامہ ابن رشد نے اپنے قواعد میں ذکر کیا: بہت سے اہل حدیث نے اس زیادتی کو صحیح قرار دیا ہے، دوسری جگہ لکھا کہ ابو یزہر بن عبد البر نے بھی اس کی تصحیح کی ہے (الجوہر الرائق علی السنن ص ۱/۳۳۶)

توضی لکل صلوٰۃ کی زیادتی اوپر ثابت ہو چکی، اس کے بعد یہ بحث آتی ہے کہ لکل صلوٰۃ سے مراد وضو فرض نماز کیلئے شرعاً مطلوب ہے یا ہر وقت نماز کیلئے ایک وضو کافی ہے ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ اس بارے میں امام ابو حنیفہ و امام احمد کا مسلک ایک ہے لیکن صاحب الفتح اربانی نے ص ۳/۲ میں مذہب نقل کرتے ہوئے، امام احمد کا مذہب ترک کر دیا، اور فتح الہیاری سے حافظ کی وہی عبارت نقل کر دی، جس میں جمہور کا مذہب ایک وضو تک فرض سے زیادہ کیلئے عدم جواز ذکر ہوا ہے، یہ آج کل کے محققین کا حال ہے کہ سنا نبیوں نے حافظ کے قول کو بھلا ڈالا۔ الجملہ پر نقد کیا اور نہ جملی ہونے کے باوجود یہ بتلایا کہ امام احمد کا مذہب امام شافعی سے مختلف ہے، بلکہ جو مذہب حنفیہ کا نبیوں نے نقل کیا ہے چونکہ وہی صحیح امام احمد کا بھی ہے اس لئے اس کی صراحت کر دینی چاہئے، غمی فیہا للاسف وللعیبة الحق والانصاف۔

کتب الفقہ علی المذہب الاربعین ص ۳/۲، الملاحظہ ہو، امام احمد کا مذہب ہر وقت نماز میں وضو کا وجوب معذور کے لئے لکھا ہے اور یہ بھی کہ معذور اپنے وضو سے جتنے چاہے فرائض و فوائض پڑھ سکتا ہے، (المغنی لابن قدامہ (مجلد ص ۱/۳۷۹)، سے بھی یہی ثابت ہے کہ امام ابو حنیفہ و امام احمد کا مذہب (معذور کے بارے میں) متحد ہے، واضح ہو کہ معذور مستحاضہ کا حکم ایک ہے۔

صاحب تحفہ و صاحب مرعۃ کی تحقیق

صاحب الفتح کی طرح ان دونوں حضرات نے بھی حدیث الباب کی شرح میں حافظ ابن حجر کی عبارت بلانقد و تحقیق نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے، اور ساتھ ہی ان دونوں حضرات نے مزید تحقیق یہی ہے کہ امام اعظم کی ایک روایت تو حسی لوقت کُل صلوٰۃ والی ذکر کر کے اس پر یہ اعتراض بھی جڑ دیا ہے کہ امام صاحب اس لفظ وقت کی زیادتی میں متفرق ہیں اور وہ یہ تصریح حافظ ابن عبد البر سنن اخطت تھے (تحفہ ص ۱۸۸/۱ اور مرعۃ ص ۱/۳۶۷) یہ حضرات اہل حدیث پر نسبت دیگر مذہب کے متبادل سے زیادہ قریب ہیں، اور امام احمد کو حدیثی لحاظ سے دوسرے ائمہ پر ترجیح بھی دیتے ہیں، پھر بھی انہوں نے یہاں اتنا سوچنے کی تکلیف گوارا نہیں کی کہ امام احمد نے دوسرے ائمہ کو چھوڑ کر امام اعظم کے مسلک کو کیوں اختیار کیا ہے، اگر لوقت کُل صلوٰۃ والی حدیث غریب تھی اور اس کی روایت کرنے والے صرف امام صاحب تھے جن کو اہل حدیث سنن اخطت قتلاتے ہیں، تو پھر امام احمد نے کس حدیث کے ذریعہ امام اعظم والا مسلک اختیار کیا ہے؟ اگر صرف لکل صلوٰۃ میں لام کو وقت کیلئے مستعار مانا جائے، یا دوسرے قیاسات و دلائل سے استدلال کیا جائے تو یہ اہل حدیث کے شایان شان نہیں اس لئے ہر خیال یہ ہے کہ امام احمد نے بھی امام صاحب کے حدیثی استدلال کو ضرور اہمیت دی ہے، اور یہی ان کی شانِ محدثیت کیلئے موزوں بھی ہے، اور ہمارے اس خیال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ محقق و محدث ابن قدامہ جملی نے المغنی ص ۱/۳۷۹ میں تسلیم کر لیا ہے کہ فاطمہ بنت ابی حوش کی حدیث میں

بعض راویوں سے لفظ توشنی لوقت کل صلوة بھی روایت کیا گیا ہے اور اسی کو سبط ابن الجوزی اور شارح مختصر الطحاوی نے بھی ذکر کیا ہے، (حدود الجہاد لمد ص ۱۵)

غرض یہ بات نہایت ہی مستعد ہے کہ امام احمد نے معذورین کے بارے میں امام اعظمؒ والا مسلک بغیر دلیل شرعی کے اختیار کر لیا ہو۔

طعن سوء حفظ کا جواب

صاحب تحفہ و صاحب مرعۃ نے طعن مذکور یہاں اور قرآن و خلف الامام کی بحث میں بھی حافظ ابن عبد البر کے حوالہ سے امام صاحب پر عائد کیا ہے کہ ہمارے حضرات میں سے کسی صاحب نے اس کے جواب کی طرف توجہ نہیں کی، ان دونوں حضرات نے اپنی شروع میں یہ حوالہ دیا کہ حافظ ابن عبد البر نے یہ بات امام صاحب کے بارے میں کہاں کہی ہے؟ البتہ رسالہ فاتحہ میں علامہ مہار کپوری نے تمہید کا حوالہ دیا یہ حوالہ دیکھنے سے پہلے تک ہمیں اس بارے میں بڑی الجھن رہی کیونکہ حافظ ابن عبد البر امام صاحب کی حدیثی عظمت شان کے بڑے معترف ہیں اور اعتراضات و مطالب کے دفاع میں بہت پیش پیش رہے ہیں صاحب مرعۃ حضرت مولانا عبید اللہ دام فیضہم کو خط لکھ کر حوالہ دریافت کیا تو جواب ملا کہ میں نے یہ بات تحفۃ الاحواز سے نقل کی ہے، اور یقیناً صاحب تحفہ نے کسی صحیح حوالہ ہی کی بنا پر ایسا لکھا ہوگا، مگر جب تمہید کا حوالہ معلوم ہوا تو غالب خیال یہ ہوا کہ عبارت مذکورہ الحاقی ہوگی اور جب تک متعدد قلمی نسخے مختلف ممالک کے نہ دیکھ لئے جائیں اس امر کا اطمینان نہیں ہو سکتا کہ حافظ ابن عبد البر ایسے محقق و مصنف نے ایسی بات لکھ دی ہوگی، کیونکہ سب سے بڑا اشکال اس کو صحیح ماننے میں یہ ہے کہ کسی الحفظ اس حد حافظ راوی کو کہتے ہیں جس کے صواب کا یہ خطا پر غالب نہ ہو جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے شرح الخبہ میں تصریح کی ہے۔

تو کیا کوئی شخص یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ امام اعظمؒ کی ہزار روایات میں سے آدمی سے زیادہ میں اس سے خطا ہوئی ہے، اب تک تو ان کی چند روایات میں بھی یہ بات ثابت نہیں کی جاسکی، چنانچہ سنکڑوں یا ہزاروں روایات میں ایسا ہوا ہو مگر کس طرح باور کر لیا جائے کہ حافظ ابن عبد البر جیسے محقق فاضل نے ایسی جگہ بات امام صاحب کے بارے میں اپنی طرف سے یا اپنے اعتماد پر دوسرے حضرات کی طرف منسوب کر کے لکھ دی ہو، حذف و الحاق کا کام برابر ہوتا رہا ہے اور ہوتا رہے گا، اس لئے بغیر کامل تحقیق و ریسرچ کے ایسی غیر معقول باتیں اکابر کی طرف منسوب کر دینا اور ان سے دقیق و عارضی فوائد حاصل کر لینا ہمارے نزدیک کسی طرح موزوں و مناسب نہیں، نسأل اللہ التوفیق لما یحب و یرضی وہ نستعین

صاحب تحفہ کا معیار تحقیق

ایسا خیال ہوتا ہے:- واللہ تعالیٰ اعلم کہ پہلے زمانہ میں جو اعتراضات امام اعظمؒ کے بارے میں کئے گئے تھے اور ان کے جوابات اکابر امت کی طرف سے دیئے گئے تھے، اس لئے ہمارے اہل حدیث حضرات نے نئے سرے سے جرح و دفن کے راستے نکالے شروع کر دیئے، چنانچہ امام صاحب کے دو بڑے مداح حافظ ابن عبد البر مالکی اور حافظ ذہبیؒ کو خاص طور سے امام صاحب پر طعن کرنے والوں میں پیش کیا گیا ہے، لہذا ہم ان دونوں حضرات ہی کے نقد پر بحث کرتے ہیں، واللہ المستعان

میزان الاعتدال کی عبارت

حافظ ذہبیؒ کی کتاب مذکور میں امام صاحب کے تذکرہ کو سارے محققین نے الحاقی قرار دیا ہے لیکن صاحب تحفہ علامہ مہار کپوریؒ نے اس کو صحیح ثابت کرنے کی سعی کی ہے آپ نے لکھا، حافظ ذہبیؒ نے (میزان الاعتدال کے دیباچہ میں) ائمہ متبوعین کے ترجمہ لکھنے کی مطلقاً نفی نہیں کی ہے بلکہ ائمہ متبوعین کے تراجم غیر مصنفانہ طور پر لکھنے کی نفی کی ہے اسی لئے انہوں نے یہ بھی لکھا کہ اگر ائمہ متبوعین میں سے کسی کا

ترجمہ ذکر کروں گا تو انصاف کے ساتھ ذکر کروں گا (تحقیق الکام ص ۱۳۵/۲)

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ صاحب تحفہ نے حافظ ذہبی کی عبارت دیباچہ کو بالکل نئے معنی پہنانے کی سعی کی ہے جو ان سے پہلے کسی نے نہیں کی، کیونکہ علامہ عراقی نے شرح الفیہ میں اور علامہ سیوطی نے تدریب الراوی میں بھی یہی تصریح کی ہے کہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ائمہ متہدین میں سے کسی کا ذکر نہیں کیا ہے، صاحب تحفہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ان دونوں کی نظر سے میزان کا وہ نسخہ نہیں گذرا جس میں امام صاحب کا ترجمہ مذکور ہے اس سلسلہ میں ہماری معروضات حسب ذیل ہیں:-

(۱) علامہ عراقی و سیوطی نے یہ نہیں لکھا کہ امام صاحب کا ترجمہ میزان میں نہیں ہے بلکہ اس طرح ہے کہ حافظ ذہبی نے صحابہ کرام اور ائمہ متہدین میں سے کسی کا ذکر نہیں کیا اس سے معلوم ہوا کہ اگر صرف امام صاحب کا ترجمہ کسی نسخہ میں وہ موجود بھی پاتے تو یقیناً دوسرے اکابر کی طرح اس کو الحاقی ہی قرار دیتے کیونکہ امام صاحب کا ترجمہ ذکر نہ کرنے کی صراحت کر چکے ہیں،

(۲) میزان کی پوری عبارت یہ ہے:- و کذا لا اذکو فی کتابی من الائمة المتووعین فی الفروع احدا لجلالہم فی الاسلام وعظمتہم فی النفوس مثل ابی حنیفہ و الشافعی والبخاری، فان ذکرنا احدا منهم فلا ذکرہ علی الانصاف:- (اسی طرح میں اپنی کتاب میں ائمہ متہدین فی الفروع کا بھی ذکر نہیں کروں گا کیونکہ اسلام میں ان کی جلالت قدر اور دلوں میں ان کی عظمت شان مسلم ہے، جیسے امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام بخاری اور اگر ان جیسے حضرات کا کسی کا میں ذکر کروں گا بھی تو وہ بروئے انصاف ہوگا) مطلب ظاہر ہے کہ امام ابوحنیفہ، شافعی و بخاری اور ان جیسے جلیل القدر حضرات کا ذکر اس کتاب میں نہیں ہوگا، پھر بھی اگر کسی عظیم شخصیت کا ذکر کتاب میں آجائے تو اس کو انصاف پر محمول کیا جائے، چونکہ جلالت قدر و عظمت فی القلوب کا معیار مختلف ہوتا ہے اس لئے یہ استدراک کر دیا گیا تاکہ کسی کو شکایت پیدا نہ ہو، ہمارے نزدیک مطلب صرف یہی ہے اور اہل علم و عربیت بھی غالباً اسی کی تائید کریں گے، لہذا ترجمہ امام اعظم دالے اضافہ کا اضافی والی الحاقی ہونا ہی زیادہ صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم،

اس موقع پر صاحب تحفہ نے امام صاحب پر منوہ حفظ کے طعن کا بھی ذکر کیا ہے، اور اس کو جرح مفرقہ قرار دے کر اہمیت دی ہے، حالانکہ امام صاحب پر جو این عدی وغیرہ نے بھی اس قسم کا الزام و اتہام لگایا ہے اس کے جوابات دیے جا چکے ہیں، علامہ کوثری نے مناقب الامام ابی حنیفہ و صاحبہ ص ۲۷ کے حاشیہ میں تصریح کی کہ ابن عدی نے یہ الزام ان روایات کی وجہ سے لگایا ہے جو ان سے شیخ آباء بن جعفر نے امام صاحب کی طرف غلط طور سے منسوب کر دی ہیں، اور بیہتمل مصنفین ص ۲/۱۳۴ میں انساب سماعی سے نقل ہوا کہ آباء بن جعفر ابو سعید بصری، جامع بصرہ میں شیخ و محدث ابن کرد شیش بیان کیا کرتے تھے حافظ ابو محمد بن حبان نقلی کہتے ہیں کہ ایک دن میں امتحان کیلئے ان کے گھر پہنچ گیا تو مجھے امام ابوحنیفہ سے روایت کردہ تین سو سے زیادہ احادیث دکھائیں جن میں سے کسی ایک حدیث کی روایت بھی امام صاحب نے نہیں کی تھی، میں نے کہا اے شیخ! خدا سے ڈر اور جھوٹی روایت مت کہہ، وہ اس پر جھڑنے لگے اور میں اٹھ کر چلا آیا، یہ حکایت ذہبی نے بھی میزان میں اور حافظ ابن حجر نے لسان میں بیان کی ہے، حافظ فہمی کے اس قول سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ کا برحفاظ حدیث میں اہتمام اور روایات و اہمہ ضعیفہ سے احتراز میں مشہور تھے، اور امام صاحب کی طرف جان بوجہ کر بعض مخالفین نے ایسی روایات منسوب کر دی تھیں، جن سے امام صاحب کو سوء حفظ کے ساتھ مطعون کرنے کا جواز نکلا آئے، اسی طرح ابن حبان اپنی کتاب الضعفاء میں بھی امام صاحب کی طرف خطہ روایت و تخطیب استاد کی نسبت کر دی ہے جیسا کہ تانیہ ص ۹۰ میں یہ بات مع جواب نقل ہوئی۔ غالباً ایسے ہی کچھ غلط دلائل جمع کر کے خطیب بغدادی نے امام مالک کو بھی غلیل الخطہ کہا ہے۔ جیسا کہ تانیہ ص ۱۲ میں ہے۔

حافظ ذہبی نے امام صاحب کو تذکرۃ الخلفاء اور اپنی کتاب "المصنف" میں بڑی عظمت کے ساتھ درج کیا ہے، اور بڑے بڑوں کو ان کے شیوخ و علماء حدیث میں گنایا ہے، محدث شہیر ابوداؤد کا قول بھی ان کی امامت کیلئے پیش کیا ہے وغیرہ، پھر آخر میں لکھا کہ میں نے امام صاحب کا تذکرہ مستقل تصنیف میں بھی کیا ہے (تذکرۃ الخلفاء ص ۱/۱۲۸)

اس تصنیف کا نام مناقب الامام ابی حنیفہ وصاحبہ ابی یوسف و محمد بن الحسن ہے جو احیاء المعارف العسماۃ حیدر آباد سے شائع ہو چکی ہے، اس میں آپ کے شیوخ و علماء حدیث و فقہ کا ذکر پوری تفصیل سے کیا ہے اور اکابر محدثین کی مدح نقل کی ہے عنوان احتجاج بالمحدث کے تحت جحیی القطان کا قول تلمیذین والوں کی طرف سے نقل کیا گیا ہے اور اس کی جواب دی بھی کی ہے، مگر علامہ کوثری نے حاشیہ میں قول مذکور کی سند میں کلام کیا ہے اور پھر اپنے طریقہ پر جواب مذکور کی تکمیل کر دی ہے رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعہ، حافظ ذہبی نے آخر میں امام ابوداؤد کا قول امام صاحب کی امامت مطلقہ کی سند میں پیش کیا ہے۔

حافظ ابن عبد البر کی توثیق

حافظ ذہبی کی طرح حافظ ابن عبد البر کو بھی صاحب تہجد و صاحب مرعائے امام صاحب پر جرح کرنے والوں میں شمار کرانے کی سعی کی ہے اور اس کا خاص طریقہ اختیار کیا ہے کہ پوری عبارت تہجد کی صرف تحقیق الکلام ص ۲/۱۳۹، میں نقل کی وقد روی هذا الحديث ابو حنیفہ عن موسی بن ابی عائشہ ولم یسندہ غیر ابی حنیفہ وهو مینی الحفظ عند اهل الحديث، اس کے علاوہ دوسری جگہ عند اهل الحديث کا لفظ ترک کر دیا ہے اور یہ دکھانے کی سعی کی ہے کہ خود ابن عبد البر ہی امام صاحب کو کسی الحفظ کہتے ہیں، چنانچہ تحقیق الکلام ص ۲/۱۴۰، میں ہے کہ امام سنانی، وابن عبد البر وغیرہ نے امام صاحب میں سن حجتہ الحفظ کلام کیا ہے، ص ۲/۱۴۵، میں لکھا کہ امام صاحب پر بعض جرح مفسر بھی ہوئی ہیں جیسا کہ حافظ ابن عبد البر کی جرح یہ لفظ "وہو مینی الحفظ" ص ۲/۱۳۹، میں لکھا کہ امام صاحب پر جرح کرنے والے جو محققین ہیں ان میں بعض امام صاحب کے مدح بھی ہیں جیسے حافظ ابن عبد البر وغیرہ اور تہجد الاحوذی ص ۱/۱۱۸، میں لکھا وقد تغرد به الامام ابو حنیفہ وهو مینی الحفظ کما صرح به ابن عبد البر، مرعائے ص ۱/۳۶۷، میں بھی بعینہ یہی عبارت الامام کا لفظ کم کے ذکر کی گئی، غور کرنے کی بات یہ ہے کہ اول تو تہجد کا حوالہ صرف ایک جگہ دیا گیا اور جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا، وہ تحقیق طلب ہے دوسرے باقی سب جگہوں سے عند اہل حدیث کا لفظ بھی اُڑا دیا گیا اور پھر یہ دعویٰ ہر جگہ کیا جانے لگا کہ خود حافظ ابن عبد البر ہی نے امام صاحب کو کسی الحفظ کہا ہے اور یہ تعزیر کیا ہے۔

اب ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ حافظ ابن عبد البر نے اپنی طرف سے امام صاحب کو ہرگز کسی الحفظ نہیں کہا بلکہ اہل حدیث کی بات نقل کی ہے اور اہل حدیث سے بھی ان کی مراد صرف وہ روایات و تلمیذین حدیث ہیں جو فقہ حدیث یا معانی حدیث سے بے تعلق یا کم تعلق رکھتے ہیں اور اس اصطلاح کی طرف اشارہ اکابر فقہاء محدثین کی عبارات میں بھی ملتا ہے مثلاً امام ترمذی نے کتاب الحلیل میں فرمایا: وقد تکلم بعض اهل الحديث في قوم من اجله اهل العلم وضعوفهم من قبل حفظهم وفهم آخرون من الانمة بجلالهم وصدقهم وان كانوا وهموا في بعض ما رواوا (بعض اہل حدیث نے کچھ ایسے حضرات میں بھی کلام کیا ہے جو بڑے طویل القدر اہل علم ہیں اور ان کی تضعیف بالفاظ حفظ کیا ہے اور دوسرے ائمہ محدثین نے ان کی جہاد بحد و صدق کی وجہ سے ان کی توثیق کی ہے اگرچہ ان سے بعض روایات میں خطا بھی ہوئی ہو،

اہل حدیث کون ہیں؟

حافظ ابن عبد البرؒ نے "الانفا" ص ۱۵۰ میں ان کلمات جرح پر کلام کرتے ہوئے جو امام مالک سے امام اعظمؒ کے بارے میں نقل

کئے گئے ہیں لکھا کہ ”ان سب اقوال کی روایت امام مالک سے“ اہل حدیث نے کی ہے، لیکن اصحاب مالک جو اہل الرائے (فقہاء) ہیں وہ کوئی ایک قول بھی ایسی جرح کا امام اعظم کے بارے میں امام مالک سے نقل نہیں کرتے۔“

یہاں حافظ ابن عبدالبر نے بات بالکل صاف کر دی کہ امام صاحب پر جرح کرنے والے وہی ہیں جو رے محدث یا رواۃ و تالین حدیث ہیں، باقی فقہاء محدثین یا اہل علم محدثین ایسا نہیں کر سکتے نہ انہوں نے ایسا کیا ہے،

آج سے اسی کتاب کے ص ۳۷۱ میں امام ابو یوسفؒ کے حامد و مناد قب کثیر الحدیث وغیرہ ذکر کرنے کے بعد آخر میں لکھا:۔ طبری نے کہا کہ ایک جماعت اہل حدیث نے ان سے بوجہ غلبہ رائے (تلفقہ) کو تفریع فروع و مسائل صحیح سلطان و تقلد قضاء و روایت حدیث نہیں کی، حافظ ابو عمر نے اس پر لکھا کہ یحییٰ بن معین تو امام ابو یوسفؒ کی مدح و توثیق ہی کرتے تھے ان کے سوا باقی اہل حدیث تو گویا سب ہی امام ابو حنیفہ و اصحاب ابی حنیفہ کیلئے دشمن جیسے معلوم ہوتے ہیں،

اس سے معلوم ہوا کہ حضرات اہل حدیث غیر فقہاء کو حافظ ابن عبدالبر امام اعظم و اصحاب امام سے نفی بغض رکھنے والا سمجھتے ہیں، جو امام صاحب کے بارے میں خود بھی غلط باتیں بلکہ غلط روایات تک منسوب کر دیتے ہیں، اور اکابر ائمہ و محدثین کی طرف بھی غلط نسبت کر کے امام صاحب کو مجروح ثابت کرنے کی سعی کرتے ہیں) اس لئے اگر تمہید میں کلمات مذکورہ صحیح طور سے نقل بھی ہوئے ہیں تو ان کا مطلب صرف اتنا ہے کہ امام صاحب کے سوا چونکہ کسی اور نے اس روایت کو مستند نہیں کیا، اور ان کو اہل حدیث غیر فقہاء کی جماعت سوء حفظ کے ساتھ مطعون کرتی ہے اس لئے ان کی یہ روایت ایسے مخالفین کے مقابلہ پر حجت نہ بن سکے گی۔ اس سے یہ بات ثابت کرنا کہ خود حافظ ابن عبدالبر نے امام صاحب کو سنی الحدیث کہا، بہت بڑی تکلیف ہے حافظ موصوف نے تو نہ صرف امام صاحب کا ہر کتاب میں بڑی عظمت کے ساتھ ذکر کیا بلکہ ان کے اوپر جو عین اہل حدیث غیر فقہاء کی طرف سے کئے گئے ہیں، ان کی جواب دہی بڑی تحقیق و کاوش کے ساتھ کی ہے اور مستقل کتاب بھی اٹھا کر (امام اعظم، امام مالک و شافعی کے مناقب پر لکھی ہے، پھر اپنی نہایت مشہور کتاب جامع بیان العلم و فضلہ) میں تفصیل علم کی بہت سی روایات صرف امام صاحب کی سند سے نقل کی ہیں اور جس روایت میں امام صاحب سے روایت کرنے والوں میں کچھ شک ہو تو تحقیق کر کے امام صاحب کے واسطہ کو توڑنے کی سعی کی ہے، ص ۱۳۵/۱ میں ابن ابی یوسفؒ عن ابی حنیفہ عن عبداللہ بن الحارث بن جزاد حدیث روایت کی:۔ ”من تفقه فی دین اللہ کفاه اللہ ہمہ ورزقہ من حیث لا یحتسب“ (جو شخص خدا کے دین میں تفقہ حاصل کرنے کے درپے ہوگا اللہ تعالیٰ اس کے سارے مقاصد پورے کرے گا اور اس کو ایسے طریقے سے رزق پہنچائے گا جن کا اس کو گمان بھی نہ ہوگا۔) اس روایت کو بیان کر کے حافظ ابن عبدالبر نے لکھا کہ محمد بن سعد و اقدی نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے انس بن مالک و عبداللہ بن الحارث بن جزاد کو دیکھا ہے، گویا امام صاحب کی تابعیت کو تسلیم کیا، غرض ہم صاحب تھذو صاب مرعاۃ کے اس طرز تحریر و تحقیق کے خلاف سخت احتجاج کرتے ہیں، جس سے ناظرین غلط نتائج و نظریات اخذ کرنے پر مجبور ہوں اور ان کو ہر نقل میں حوالہ دینی چاہئے اور پھر جس بات کو نقل کریں اس کو سوچ سمجھ کر نقل کریں تاکہ اوپر کی طرح نہ وہ خود مغالطہ میں پڑیں نہ دوسروں کو غلط فہمیا کا شکار بنائیں، ممکن ہے ہمارے ناظرین میں سے کسی کو تکلیف کا لفظ گراں گزارے مگر انہیں اس موقع کیلئے اس کا ہم انہیں نہ لائے، اس کے مقابلہ میں اگر ہمارے ناظرین اس طرز تحریر سے واقف ہوں جو وہ ہمارے اکابر کے ساتھ روا رکھتے ہیں، تو شاید ان کی گرائی اور بھی کم ہو جائے گی، بطور مثال ملاحظہ ہو حضرت محترم علامہ محدث مولانا عبد اللہ صاحب دام فہم کی مرعاۃ شرح مشکوٰۃ ص ۱۶۴/۱ و للعلامہ المحدث الفقیہ الشیخ عبد اللہ الامرت سری کتاب نفیس فی هذه المسئلة سماه الكتاب المستطاب فی جواب فصل الخطاب، قد رد فیہ علی جامعہ الشیخ محمد انور من تقریراتہ المنتشرۃ فی هذه المسئلة فلیک ان تراجعہ ایضاً لتف

على تشهيات الحنفية من اوغالهم الجدلوية ووسائلهم الخبيثة الواهية و تمويهاتهم الباطلة الخنز خرفة“ واقفين
عريت ان الفاظ كا مطلب سمجھ گئے ہوں گے، اور غیر عالم کتب لغت کی مدد سے سمجھ لیں گے، پھر جس مسئلہ میں حنفیہ کے خلاف صاحبِ مرعاۃ
نے اتنے سخت الفاظ استعمال کئے ہیں، وہ صرف حنفیہ کا مسلک نہیں ہے بلکہ جمہور کا مسلک ہے، علامہ ابن تیمیہؒ جن کو علماء اہل حدیث بھی اپنا
امام مانتے ہیں کہتے ہیں

فالنزاع من الطرفين لكن الدين مسئلہ بر بحث میں نزاع طرفین سے ہے لیکن جو لوگ

ينہون عن القراءة خلف الامام کے پیچھے قراءت سے منع کرتے ہیں، وہ جمہور سلف و

جمہور السلف و الخلف ومعهم الکتاب خلف ہیں اور ان کے ساتھ کتاب اللہ وسنت مجھے ہے اور

والسنة الصحيحة والدين اوجوہا جو لوگ امام کے پیچھے مقتدی کیلئے قراءۃ کو واجب قرار دیتے

على الماموم لحدیثہم ضعفة الائمة ہیں، ان کی حدیث کو ائمہ حدیث نے ضعیف قرار دیا ہے (صواع العبادات ۸۲۶)

ظاہر ہے کہ ایسے مسئلہ میں حنفیہ کو شور و شغب کرنے، مکر و فریب، جھگڑوں، و سواکس خبیثہ واہیہ) باطل و مزخرف طریقوں پر ملح
سازی کرنے کی کیا ضرورت تھی اور اگر تھی تو صرف حنفیہ ہی کیوں جمہور سلف و خلف نے بھی ایسا کیا ہوگا۔

جس مسئلہ میں بقول امام ابن تیمیہ جمہور سلف و خلف حنفیہ کے ساتھ ہوں، قرآن مجید و حدیث صحیح ان کا متدل ہو، اور اس کے
مقابلہ میں اہل حدیث دوسرے حضرات کے پاس صرف ضعیف حدیث دلیل ہو، ایسی صورت میں حنفیہ کے خلاف اس قدر تیز لسانی کرنا کیا
مناسب ہے؟ قراءۃ خلف الامام کی بحث پورے دلائل کے ساتھ جب اپنے موقع پر آئے گی تو ہم حنفیہ کے دلائل و طرز تحقیق پر سیر حاصل
کلام کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ

طعن سوء حفظ کا دوسرا جواب

علامہ محقق سبط ابن الجوزیؒ نے الانتصار والترجیح للمذہب الصحیح“ ص ۸ میں لکھا کہ امام صاحب چونکہ حدیث کی
روایت بالسنیٰ کو جائز فرماتے تھے، اس لئے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ یہ بات انہوں نے اپنے سوء حفظ کی وجہ سے جائز رکھی ہے۔

دوسری وجہ کی طرف علامہ کوثریؒ نے اسی موقع پر حاشیہ میں اشارہ کیا ہے کہ فقہاء و محدثین اپنی مجالس تفسیر میں اکثر ارسال و روایت
بالسنیٰ سے کام لیتے تھے اور بخلاف تالقین و رواۃ حدیث کے ان کی حفاظت معانی پر اعتقاد و اطمینان بھی تھا اس لئے ان کیلئے ایسا کرنا درست تھا
مگر لوگوں نے غلط فہمی سے فقہاء کو سوء حفظ سے متہم کر دیا۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ یہ بھی عجیب بات ہے کہ امام صاحب روایت بالسنیٰ کی
اجازت دیں تو ان کو سوء حفظ سے متہم کر دیا جائے اور امام بخاریؒ کی اجازت دیں تو کوئی اعتراض نہ ہو۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص ۲۸/۷ (باب من جمع النبی ﷺ من الاحزاب) حدیث بخاریؒ ”لا یصلین احد العصر الا
فی ہنی قریبۃ“ پر بحث کرتے ہوئے لکھا: ”مجھے یہ بات مذکور طریقہ پر ثابت ہوئی کہ اختلاف لفظ مذکور میں بعض رواۃ حدیث کے حفظ کی وجہ
سے ہوا ہے کیونکہ سیاق بخاریؒ دوسرے سب حضرات کے سیاق کے خلاف ہے، پھر حافظ نے بخاریؒ و مسلمؒ کی جدا جدا روایت مفصل نقل کر کے لکھا
کہ دونوں کے تغایر لفظین سے ظاہر ہوتا ہے کہ یا تو عبداللہ بن محمد بن اسماءؒ نے جو بخاریؒ و مسلمؒ دونوں کے شیخ ہیں، بخاریؒ کو تو ایک لفظ لا یصلین
احد العصر سے روایت پہنچائی، اور مسلمؒ وغیرہ کو دوسرے لفظ لا یصلین احد الظہور، سے اور اسی دوسرے لفظ کے ساتھ جویریہؒ نے بھی روایت
کی ہے جو لفظ بخاریؒ کے خلاف ہے، یا ایسا ہوا ہے کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کی روایت اپنے حافظ سے کر دی اور لفظ کی رعایت نہیں کی، جیسا

کہاں کا مذہب ہے، کہ وہ اس کو چائز رکھتے ہیں، بخلاف امام مسلم کے کہ وہ انھوں کی بھی پرکھت رعايت و حفاظت کرتے ہیں۔“

یہاں امام اعظم و امام بخاری کا موازنہ کیجئے کہ امام صاحب نے لوفت کل صلوة کی روایت کی تو کہہ دیا گیا کہ اس روایت کو امام صاحب کے سوا کسی اور نے مستند نہیں کیا اور ان پر سنی الحفظ ہونے کا الزام ہے، حالانکہ اس کو مستند کرنے والے دوسرے بھی ہیں، اور امام احمد کا بھی وہی مذہب ہوتا جو امام صاحب کا ہے یہ بھی اس کی دلیل ہے کہ انھوں نے اس کو مستند سمجھا ہوگا، اسی طرح امام صاحب کی روایت حسن کان لہ اصام فقراء و الامام لہ قراءہ کو بھی اسی دلیل سے گرانا، اور ان کے مسلک کو کمزور ثابت کرنا جبکہ وہی مسلک جمہور سلف و خلف کا بھی ہے کیا انصاف ہے؟ دوسری طرف دیکھئے کہ امام بخاری سب کے خلاف بجائے لفظ ظہر کے عصر کی روایت کرتے ہیں تو اس کیلئے روایت بالسنی کے جواز سے تمجائش نکالی جارہی ہے، اور حافظ جو ہر موقع پر امام بخاری کی حمایت کا حق ادا کرتے ہیں، یہاں یہ کہنے پر مجبور ہو گئے کہ امام بخاری نے حافظ سے روایت کر دی، کیا روایت بالسنی کے جواز میں یہ بھی آسکتا ہے کہ عصر کی جگہ ظہر کی روایت کر دی جائے یا بالعکس؟

فقہ الحدیث و فقہ اہل الحدیث کا فرق

ناظرین کو ان دونوں کا فرق ہر موقع پر پیش نظر رکھنا چاہئے ہم پہلے بھی حضرت شاہ صاحب کا ارشاد گرامی نقل کر چکے ہیں کہ اگر احادیث کی مراد صحیح سمجھ کر فقہ کی طرف آئیں اور اسی مراد و معنی کے تحت مسائل نکالیں تو یہ صحیح طریقہ ہے اور پہلے ہم ایک مراد اپنے طور سے متعین کر کے حدیث کی طرف چلیں اور اس کو ثابت کریں تو یہ طریقہ غلط ہے کیونکہ یہ فقہ سے حدیث کی طرف جاتا ہے، ائمہ متقدمین کی فقہ اور اہل حدیث کی فقہ میں یہی فرق ہے، وہی وجہ ہے کہ امام ترمذی ہر باب کی حدیثیں روایت کرنے کے بعد کہتے ہیں: یہی قول اکثر اہل علم کا ہے۔ یہی قول اکثر فقہاء کا ہے، یہ بہت سے اہل علم اصحاب رسول ﷺ دتا یحییٰ کا ہے۔ یہ قول اکثر فقہاء اصحاب رسول کا ہے۔ ائمہ اربعہ کے مذاہب کا بھی ذکر کرتے ہیں مگر کہیں بھی اپنے استاذ حدیث امام بخاری کا مذہب نقل نہیں کرتے کیونکہ جن مسائل میں انھوں نے ائمہ اربعہ کی موافقت کی ہے، وہ خاص امام بخاری کا مذہب نہ ہوا، اور جن مسائل میں سب سے الگ راہ اختیار کی، وہ مرحوم غصیر اس لئے باوجود جن حدیث میں ان کی نہایت جلالہ قدر کے بھی ان کے فقہ الحدیث کا وہ پایہ نہیں سمجھا گیا جو ائمہ اربعہ کا تھا اور محدث کبیر ابوداؤد و حالانکہ خود ضعیلی المذہب تھے انھوں نے امام احمد کیلئے فقہ الحدیث کی امامت تجویز نہیں کی اور باقی تینوں اہل علموں کو امام کا خطاب دیا بشایہ ان ہی کی تقلید میں حافظ ابن عبد البر نے بھی الانشاء میں صرف تین آئمہ کا ذکر کیا اور امام احمد کا نہیں کیا۔

تاہم بیان ان کا یہی رائے بھی اور ہم تو چاروں آئمہ کو مسجد کی حیثیت سے برابر مانتے ہیں اور ماننا چاہئے ان کے استماع سے چارہ نہیں بلکہ آج کل کے علماء اہل حدیث جو فقہ بنارہے ہیں اور چلانا چاہتے ہیں ان کی قدر و قیمت سب کو معلوم ہے، جو حضرات محدثین و شیوخ آئینی بات نہ سمجھ سکیں کہ سنی الحفظ امام صاحب کو دوسروں نے کہا ہے یا خود ابن عبد البر نے اور بے تحقیق بات دوسروں کی طرف منسوب کریں، شروح حدیث میں لکھ کر شائع کر دیں، اور حوالہ دیں یا فت کیا جائے تو اپنے استاد پر حوالہ کر دیں کہ ہم نے تو ان کے اعتماد پر لکھ دیا ہے۔ ایسے حضرات سے کس طرح توقع کی جائے کہ مدارک کتاب و سنت اور اتباع و قیاس کو صحیح طور سے سمجھ کر دوسروں کو غلطی روٹی دیں گے سو ما علینا الا البلاغ۔

امام صاحب جید الحفظ تھے

طعن سنی الحفظ کی تقریب سے مناسب ہے کہ امام اعظم کے جید الحفظ ہونے پر کچھ شہادتیں پیش کر دی جائیں۔

- (۱) طبقات الحفظ لابن عبد البہادی میں ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ کو سن حملہ حفاظ اثبات شمار کیا گیا ہے۔
- (۲) سید الحافظ نجفی بن محمدین سے امام صاحب کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: وہ فقہ تھے، میں نے کسی کو نہیں سنا کہ ان کی تضعیف کی

ہو۔ یہ شجاع بن الہجاج ہیں کہ امام صاحب کو حدیث بیان کرنے کیلئے لکھ رہے ہیں اور شعبہ ثور پھر شعبہ ہی ہیں (یعنی امیر المومنین فی اللہ ریث اور نہایت بلند پایہ محدث) یہ بھی فرمایا کہ امام ابوحنیفہ روایت حدیث میں ثقہ تھے (الاتقاء و تہذیب) یہ بھی فرمایا کہ امام صاحب عادل و ثقہ تھے جن کی تعدیل حضرت عبداللہ بن مبارک وکیج نے کی ہو، ان کے بارے میں تم کیا گمان کرتے ہو۔ (مناقب کورس ص ۱۹۱)

یہ یحییٰ بن معین وہ ہیں کہ نقدر رجال میں سب ان کے محتاج ہیں اور سارے محدثین ان کے نقد پر اعتماد کرتے ہیں، وہ امام صاحب کی نہ صرف بھرپور توثیق کرتے ہیں بلکہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ "ان کی آج تک میرے علم میں کسی نے تضعیف نہیں کی ہے اور ابن المدینی نے بھی ان کی مدح کی ہے۔" (ذب ذیابات الدرر اسات ص ۱/۳۴۵) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ بات بعد کو بوجہ مصیبت و ناواقفیت یا اہل حدیث روایۃ و تالیفین کے غلط پروپیگنڈہ کے سبب سے ہوئی ہے، ان کے زمانہ تک نہ کسی نے امام صاحب کو سنی الحفظ کہا نہ دوسرا کوئی نقد کیا۔

(۳) خاتم الحدیث ابن الشائین نے مترواجہ جہان میں لکھا کہ امام ابوحنیفہ مبارک حافظ حدیث میں سے تھے۔

(۴) حافظ ذہبی نے المسح اور طبقات الخلفاء میں ان کو محدثین حفاظ میں شمار کیا۔

(۵) محدث ائمہ نے امام صاحب سے فرمایا کہ اے معشر الفقہاء! آپ لوگ اطباء ہیں اور ہم صرف عطار و دوا فروش اطباء

حدیث و حفاظ حدیث ہی ہو سکتے ہیں جو ادویہ کی طرح احادیث کے تلہ و وطن و دفوں سے واقف ہوں۔

(۶) حضرت عبداللہ بن مبارک نے (جن کو امام بخاری نے اہل زمانہ قرار دیا ہے) فرمایا۔ کوئی شخص بھی امام ابوحنیفہ سے زیادہ متقدمی و معتقد بننے کا مستحق نہیں ہے، کیونکہ وہ امام وقت نقی، نقی درع، عالم و فقیہ سب کچھ تھے، انہوں نے علم کو ایسا واضح و روشن کیا کہ کسی دوسرے سے نہ ہو سکا، اور یہ سب اپنی بصیرت، فہم، فطری ذکاوت و خدا داد تقویٰ کے ذریعہ سے کیا اتنی بڑی توفیق کے بعد بھی امام صاحب کو سنی الحفظ کہا جائے گا؟ شاید امام بخاری کو ان کے یہ الفاظ نہ پہنچے ہوں۔

(۷) حضرت سفیان ثوری نے فرمایا۔ جو شخص امام ابوحنیفہ کی مخالفت کرتا ہے، اس کو ان سے زیادہ بلند مرتبہ اور علم میں بھی بڑھ کر ہونا چاہئے، اور یہ بات پائی جاتی بہت مستبعد ہے یہ بھی فرمایا کہ امام صاحب کی معرفت تاج و منسوخ احادیث کے بارے میں بہت زیادہ اور پختہ بھی اور وہ صرف فقہ راویوں ہی سے احادیث لینے تھے، اور حضور ﷺ کے آخری عمل کی کھوج نکالا کرتے تھے، صرف صحیح اور شاذات نبویہ کے اجاب کو جائز سمجھتے تھے، وغیرہ

(۸) مشہور محدث بزرگ ابن ہارون نے فرمایا۔ امام ابوحنیفہ نقی، نقی، زاہد و عالم صدوق الطمان اور احفظ اہل زمانہ تھے، کیا احفظ اہل

زمانہ کو سنی الحفظ کہا جائے گا؟ والی اللہ اعلم

(۹) شیخ عبداللہ بن دلاؤ نے فرمایا۔ اہل اسلام پر واجب ہے کہ اپنی نمازوں میں امام صاحب کے واسطے دعائیں کریں کیونکہ انہوں نے اہل اسلام کیلئے سنن و فقہ کو محفوظ کر دیا۔ "افسوس! جس نے دوسروں کیلئے حدیث و فقہ دونوں کی ہمیشہ کیلئے حفاظت کا سر و سامان کیا، اسی کو سنی الحفظ کا خطاب دے دیا گیا۔

(۱۰) امیر المومنین فی اللہ ریث حضرت شعبہؓ نے فرمایا۔ واللہ! امام ابوحنیفہ حسن الفہم جید الحفظ تھے، جس طرح میں یقین کے ساتھ

جانتا ہوں کہ دن کی روشنی کے بعد رات کی ظلمت ضرور آتی ہے اسی طرح مجھے یقین ہے کہ علم امام صاحب کا ہمیشہ قائم تھا۔" (ذب ص ۱/۳۴۷)

کیا سنی الحفظ لوگوں کی یہی شان ہوتی ہے؟ غلک عشرہ کاملہ

اہم فائدہ۔ مزید افادہ کیلئے آخر میں پھر حافظ ابن عبدالبر کے چند جملے نقل کئے جاتے ہیں، آپ نے الاتقاء میں لکھا کہ بعض اہل حدیث نے امام صاحب پر طعن کیا ہے اور وہ سے بڑھ گئے، اسی طرح آپ کے زمانے کے بھی بعض لوگوں نے آپ پر حسد کی وجہ سے ظلم و تعدی کی ہے

کتاب الکنیٰ میں لکھا: امام ابوحنیفہؒ نے حضرت انس بن مالک کو دیکھا اور حضرت عبداللہ بن الحارث بن جزء سے حدیث بھی سنی، اس لئے آپ کو تابعین میں شمار کیا گیا، آپ حدیث کے امام حسن الرازی والقیاس، لطیف الاسرار، جید الذہن، حاضر القہم، ذکی، ورع اور عاقل تھے، مگر آپ کا مذہب چونکہ اخباری اور عدول کے بارے میں عدم قبول تھا جبکہ وہ اصولی مجمع علیہا کے مخالف ہوں اس لئے اہل حدیث نے ان پر نکیر کی، اور آپ کی خدمت کے درپے ہوئے جس میں وہ حد سے بڑھ گئے اور دوسرے لوگوں نے آپ کی تعظیم کی، آپ کا ذکر و شہرہ بلند کیا اور آپ کو اپنا امام بنایا، یہ لوگ بھی آپ کی حد میں حد سے کچھ آگے بڑھ گئے، (ذہب ص ۳۳۳/۲) حافظ ابن عبدالبر نے جامع بیان العلم وفضله میں لکھا:۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی جیسے جلیل القدر ائمہ کی شان میں جس کسی نے بدگویی کی ہے اس پر اعلیٰ کا یہ شعر صادق آتا ہے۔

کناطح صخرۃ یوما لیفلقھا فلم یضروا واوہی قرنہ الوعل،

(کوہستانی بکر نے چٹان کو توڑ ڈالنے کیلئے نگر ماری مگر چٹان کا کچھ نہ بکڑا خود بکر نے اپنا سیٹک توڑ لیا)

اسی مضمون کو حسین بن حمیدہ نے اس طرح ادا کیا ہے۔

یا ناطح الجبل العالی لیکلمہ اشفق علی الراس لاشفق علی الجبل

(اوپر بچھڑاؤ کو بکریں مار کر زخمی کرنے کا ارادہ کرنے والے نادان! پہاڑ پر نہیں بلکھائے سر پر ترس کھا)

(امام بخاری کے شیخ معظم امیر المومنین فی الہدیث) حضرت عبداللہ بن مبارک سے کسی نے کہا کہ فلاں شخص امام ابوحنیفہؒ کی

بدگویی کرتا ہے تو آپ نے ابن الرقیات کا یہ شعر پڑھا۔

حسدوک اذواک ففصلک اللہ بما افضلت بہ النجباء (تجھ پر اس لئے حسد کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تجھ کو ان

فضائل و مناقب سے نوازا ہے، جن سے تمام اشراف و نجباء کو آزار ہے)

ابوالاسود کو دلی کا یہ شعر بھی بر مل ہے۔

حسدوا الفتی اذلم ینالوا معیہ فاناس اعداء له وخصوم

(لوگ حسد کی راہ سے آدمی کے دشمن بن جاتے ہیں، جب وہ مل کی راہ سے اس کی برابری نہیں کر سکتے)

آخر میں حافظ ابن عبدالبر نے لکھا

صحابہ و تابعین کے بعد ائمہ اسلام، امام ابوحنیفہ، مالک و شافعی کے فضائل ایسے ہیں کہ خدا جسے ان کی سیرت کے مطالعہ اور اقتداء کی

توفیق بخشے، یقیناً وہ بہت خوش نصیب ہے۔

امام حدیث ابوہریرہؓ نے کہا: خدا کی رحمت ہو ابوحنیفہؒ پر وہ امام تھے، خدا کی رحمت ہو مالکؒ پر وہ امام تھے، خدا کی رحمت ہو شافعیؒ پر وہ امام تھے۔

جیسا کہ اوپر حافظ ابن عبدالبرؒ نے الکنیٰ میں لکھا کہ امام صاحب پر بڑا طعن اہل حدیث کا بوجہ عدم قبول اخباری اور عدول ہوا ہے،

اور پھر جواب کی طرف بھی اشارہ کیا، اسی طرح ہر مذہب کے اکابر فقہائے محدثین نے امام صاحب کی طرف سے اس طعن کا دفاع کیا ہے اور

یہ کتاب جو اہل علم کیلئے نہایت مفید ہے عربی میں دو جہدوں میں شائع ہوئی تھی، اس کے بعد بعض مصری علماء نے اس کا اختصار شائع کیا، اور اس کا مختصر اردو

ترجمہ مولانا آزاد کے ایماء سے مولانا عبدالرزاق صاحب بلخ آبادی نے کیا جو ندوۃ المصنفین دہلی سے شائع ہوا، افسوس ہے کہ اختصار میں نہ صرف اسانید و کمر

روایات حذف کی گئی ہیں بلکہ بہت سا اصل حصہ کم کر دیا گیا ہے جیسا کہ اردو ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے اور آخر میں نہ معلوم کس کے ایماء سے اس نہایت معتبر و مستند

کتب مستطاب کے ساتھ رفیع بن سلیمان کا لکھا ہوا کتبہ (مجود) سرنامہ امام شافعیؒ بھی جوڑ دیا گیا ہے جس کی تخلیق حافظ ابن حجر و حافظ ابن حجر نے بھی کی

ہے، اور علامہ کوثریؒ نے اس کی مکمل و مدلل تردید "بلوغ الامانی فی سیرۃ الامام محمد بن الحسن العسکریؒ" ص ۳۵۲ میں کی ہے۔ "مؤلف"

(۳) اخبار اہل حدیث و عوام کی کتاب پر بھی پیش کیا جاتا ہے، لہذا کوئی خبر اگر عموم یا ظاہر کتاب کی مخالف ہو تو امام صاحب ائوئ الدین پر عمل کرنے کیلئے خبر کی جگہ کتاب اللہ کو اخذ کرتے ہیں، کیونکہ کتاب قطعی الثبوت ہے، اس کے ظواہر و عومات بھی امام صاحب کے نزدیک قطعی الدلالة ہیں، جس کے دلائل کتب اصول میں مشرّع و متصل ہوئے ہیں، جیسے فصول ابی بکر رازی، شامل لافانی وغیرہ، لیکن جس وقت کوئی خبر عام یا ظاہر کتاب کے مخالف نہ ہو، بلکہ اس کے مجمل کا بیان ہو تو اس کو لے لیں گے کیونکہ اس میں بغیر بیان کے دلالت نہیں ہے، مگر اس کو باوجود زیادہ علی الکتاب بغیر الا حاد میں داخل کرنا صحیح نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے غلطی سے سمجھا ہے،

(۴) امام صاحب کے اصول واضحہ میں سے یہ بھی ہے کہ خبر واحد پر جب عمل کریں گے کہ وہ حدیث مشہورہ کے خلاف نہ ہو۔

خبر واحد حدیث طعیہ ہو یا قولیہ یہ بھی اقوئی الدین ہی پر عمل کرنے کیلئے ہے۔

(۵) خبر واحد کو اخذ کرنے کیلئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ اپنی ہی جتنی خبر کے بھی معارض نہ ہو، تعارض کے وقت ایک خبر کو دوسری پر ترجیح دیں گے اور جو ترجیح انظار مجتہدین کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہوتی ہیں مثلاً ایک کے راوی کا بہ نسبت دوسرے کے قیہ یا قیہ ہوتا۔

(۶) خود راوی کا عمل بھی مخالف خبر نہ ہو جیسے حدیث ابی ہریرہ در بارہ فضل النساء و لوغ کلب سے سات مرتبہ کیونکہ یہ خبر خود حضرت ابو ہریرہ کے خلاف ہے، لہذا امام صاحب نے اسی علت کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کیا، اور اس طریقہ پر اعلال کی مثالیں سلف سے بہت ملتی ہیں جیسا کہ ان کا ذکر شرح ملل الترمذی لابن رجب میں ہے، اس اصل کی مخالفت ان حضرات نے کی ہے جن کی فقہ ظاہر یہ سے زیادہ قریب ہے۔

(۷) امام صاحب کے اصول استنباط میں سے یہ بھی ہے کہ متن یا سند کے لحاظ سے زیادتی والی روایت کو احتیاطی الدین کے نقطہ نظر سے کمی و نقص والی روایت پر محمول کر دیتے ہیں جیسا کہ ابن رجب نے ذکر کیا ہے۔

(۸) خبر واحد کو اس وقت بھی نہیں لیا جاتا جس کا تعلق عام و کثرت کے ساتھ چیز آنے والے عمل سے ہو، لہذا ایسے عمل پر حکم کا ثبوت بغیر شہرت یا قوا کے نہیں مانتے، اسی میں حدود و کفارات بھی داخل ہیں جو شہر کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

(۹) کسی حکم مسئلہ میں اگر صحابہ میں اختلاف رہا ہو اور اختلاف کرنے والے کسی صحابی نے دوسرے صحابی کی خبر واحد سے احتجاج و استدلال ترک کر دیا ہو تو ایسی صورت میں بھی اس خبر واحد کو معمول نہیں مانتیں گے۔

(۱۰) خبر واحد کو اس صورت میں بھی نہیں لیا جائے گا جبکہ سلف میں سے کسی نے اس پر عمل کیا ہو۔

(۱۱) اختلاف روایات کی موجودگی میں حدود و عقوبات کے اندر اخف والی روایت پر عمل کریں گے۔

(۱۲) امام صاحب کے اصول استنباط میں سے یہ بھی ہے کہ راوی کو اپنی مروریہ روایت اپنے شیخ سے سننے کے بعد سے روایت حدیث کے وقت تک برابر یا درجی ہو اور درمیان میں کسی وقت بھی اس کو نہ بھولا ہو ورنہ اس کی روایت سے احتجاج درست نہیں (اگر امام صاحب کی جو یہ روایت بالمتنی کی وجہ سے ان کو سننی الحفظ قرار دینا درست ہو سکتا ہے تو امام صاحب کی شرط مذکور کے لحاظ سے ساری دنیا کے محدثین عقلمند کو بھی سننی الحفظ اور امام صاحب کو سب سے زیادہ جید الحفظ ماننا چاہئے کیونکہ اور سب محدثین اس شرط کو لازم نہیں کرتے اور بار بار بھول جاتے کے باوجود بھی روایت کو جائز اور اس سے احتجاج کو درست کہتے ہیں)

(۱۳) راوی حدیث کو اگر اپنی حدیث یا درجی اور اپنے کلمے پر بھروسہ کر کے روایت کر دے تو ایسی روایت بھی امام صاحب کے

زودیک حجت بننے کے لائق نہیں ہے، دوسرے محدثین اس کو بھی حجت مانتے ہیں۔

(۱۴) جو حدود و شہادت کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، ان سے متعلق روایات مختلفہ کی موجودگی میں امام صاحب احتیاط کو اختیار کرتے

ہیں، جیسے روایت قطع سارق بوجہ سرقہ ربع و دینار (مسواقی تین درم) کے مقابلہ میں روایت قطع بوجہ سرقہ شی مسواقی قیمت دس درم کو معمول بہ

بنایا، کیونکہ دس درم والی روایت لینے میں زیادہ احتیاط ہے اور وہ زیادہ اعتماد کے بھی لائق ہے جبکہ دونوں روایات میں سے کسی کا مقدمہ و تاخیر معلوم نہیں ہو سکا، ورنہ ایک کو دوسرے کے لئے تابع مان لیا جاتا۔

(۱۵) امام صاحب کے اصول میں سے یہ بھی ہے کہ وہ ایسی حدیث پر عمل کرتے ہیں جس کی تائید میں آثار زیادہ ہوں۔

(۱۶) یہ بھی ان کے اصول میں سے ہے کہ خبر صحیحہ یا تبیین کے عمل متواتر کے خلاف نہ ہو، خواہ وہ حضرات کسی شہر میں بھی رہے ہوں، اس میں کسی خاص شہر کی خصوصیت ان کے نزدیک نہیں ہے، جیسا کہ اس کی طرف امام حدیث لیث بن سعد نے اپنے اس مکتوب میں اشارہ کیا ہے جو حضرت امام مالکؒ کی خدمت میں ارسال کیا تھا۔

اسی طرح کے اور اصول بھی ہیں جن کے تحت امام صاحبؒ کو عمل بالا قوی کے نقطہ نظر سے بہت سی روایات و احادیث کو ترک کرنا پڑا ہے، علامہ کوثری نے اس موقع پر یہ بھی لکھا کہ امام صاحبؒ کی مرویہ احادیث میں سے بعض کی تصنیف امام صاحبؒ کے بعض شیوخ یا شیوخ کے بارے میں بعض متاخرین کے نقد و کلام کی وجہ سے کرنا بھی بجا و درست نہیں ہے کیونکہ ظاہر ہے خود امام صاحبؒ اپنے شیوخ و شیوخ کے حوالے سے زیادہ واقف تھے نسبت بعد کے لوگوں کے اور اکثر تو امام صاحبؒ اور صحابی کے درمیان صرف دوراویوں کا واسطہ ہے، جن کے حالات کا علم کچھ دشوار بھی نہ تھا۔ (تانیہ المخطیص ص ۱۵۴)

مکتوب مدراس: مقدمہ انوار الہاری جلد اول کے بعد ادپر ہم نے امام اعظمؒ کا ذکر مبارک پھر کسی قدر تفصیل سے کیا ہے، جس کا پہلا داعیہ صاحب فقہ و صاحب مرقاۃ کی جدت طراز تھی جس کی داد و ثنا ظلم ہوتا دوسرا داعیہ خود اپنے اندر تھا اس لئے ۔ لہٰذا یہود حکایت و راز و کفتم، تیسرا داعیہ ناظرین انوار الہاری کے قدیم متعارف بزرگ ہمارے محترم و مخلص مولانا قاری محمد عمر صاحب تھانویؒ مقیم مدراس ہوئے، کیونکہ اسی اثناء میں ان کا یہ حکم نامہ ملا:

”انوار الہاری حصہ اول کا پیش لفظ پورے علوم حدیث میں ایک کلیدی جہت کا گویا ترجمہ الباب ہے، خدا آپ کے فہم اور زور قلم میں برکت بخشے اور آپ کی حیات بعافیت فروزاں ہو، عرض کرتا ہوں کہ اس الپر پیش لفظ میں آپ نے ایک کامل و مکمل سیرۃ الامام کے حصہ شہود پر آنے اور لانے کا جو داعیہ سپرد قلم فرمایا ہے یہ کام جس جہت سے آپ چاہتے ہیں دوسرے اس مفہوم کو کاٹنی شاید نہ بیاہ سکیں، اردو کی ممتاز ترین ”سیرۃ النعمان“ کے مؤلف کاٹش انور شاہ کے تلمیذ ہوتے، دوسرے صاحب بھی بڑی کاٹش سے امام صاحبؒ کو باہر لائے مگر ان کے جمال کی جہانتابی سے هل من مزید کی آوازیں اب بھی سننے والے نہ رہے ہیں، حضرت تھانویؒ قدس سرہ کسی غیر مقلد عالم کا مقلد نقل فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ جہاں پہنچتے ہیں کوئی نہیں پہنچا تو میرے محترم! اس باب سیرۃ کو خود آپ ہی کامل عمل فرمائیں، آخر انوار الہاری کی تالیف کے دوران طبع انور کیلئے بھی تو وقت نکالا تو اس نور الانوار اعظم اللہ ذکرہ کیلئے بھی نکالنے! قبول کرنے اور دین و دیانت سے سننے اور سمجھنے کی ہے یہ بات کہ اردو شروح بخاری میں انوار الہاری کا جواب نہیں، سیرۃ الامام بھی، مباح السیر اور اعظم السیر ہوگی، ان شاء اللہ، خدا مدد فرمائے، والسلام گذشتہ ہے کہ مذکورہ حکمت نامہ کی جزوی تفسیل کا موقع تو فوراً ہی نکل آیا، فالحمد للہ علیٰ ذلک پھر کیا عجب ہے کہ توفیق و دھیری کرے اور پورے حکم کی، بجا آوری بھی میسر ہو جائے، ناظرین سے ہر وقت نیک دعاؤں کی تمنا و درخواست ہے۔ ولہم الاجر والمنة،

بَابُ غَسْلِ دَمِ الْخَيْضِ

(خون حیض کا دھونا)

(۲۹۸) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ غَزْوَةَ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُغَلَبِ عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهَا قَالَتْ سَأَلْتُ امْرَأَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ يَارَسُولَ اللَّهِ أَزَالُكَ إِخْدَانًا إِذَا أَصَابَ نَوْبُهَا الدَّمُ مِنَ الْخَيْضَةِ كَيْفَ تَصْنَعُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَصَابَ نَوْبُ إِخْدَانِكَ الدَّمُ مِنَ الْخَيْضَةِ فَلْتَقْرِضْهُ ثُمَّ لِيَصْنَعْهُ بِمَاءٍ ثُمَّ لِيُغْسِلْ بِهِ.

(۲۹۹) حَدَّثَنَا أَصْبَغُ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ وَهَبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُمَرُ بْنُ الْخَارِثِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ غَابِشَةَ قَالَتْ كَانَتْ إِخْدَانًا تَجِيضُ ثُمَّ تَقْرِضُ الدَّمُ مِنْ نَوْبِهَا عَدَّ طَهْرَهَا فَتَغْسِلُهُ وَتَنْصَحُ عَلَى سَائِرِهِ ثُمَّ تَغْسِلُهُ.

ترجمہ (۲۹۸): حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیقؓ نے فرمایا ایک عورت نے رسول ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ آپ ایسی عورت کے متعلق کیا فرماتے ہیں جس کے کپڑے پر حیض کا خون لگ گیا ہو، اسے کیا کرنا چاہئے۔ آپ نے فرمایا کہ اگر کسی عورت کے کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے تو اسے کھرچ ڈالے اس کے بعد اسے پانی سے دھوئے پھر اس کپڑے میں نہ پڑھ سکتی ہے۔ ترجمہ (۲۹۹):۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں حیض آتا تو کپڑے کو پاک کرتے وقت ہم خون کو کھرچ دیتے اور اسی جگہ کو دھو لیتے تھے پھر تمام کپڑے پر پانی بہا دیتی اور اسے بہن کرنا پڑھتے تھے۔

تفہیم: محقق یعنی حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ یہ ترجمہ الباب خاص ہے اور کتاب الوضوء میں عام تھا، گویا تخصیص بعد تعمیم ہے۔ حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا: پہلے کتاب الوضوء میں امام بخاریؒ باب غسل الدم لاچکے ہیں۔ جس میں ہر خون کو دھونے کا حکم معلوم ہو چکا تھا (اور اس کے ساتھ باب غسل المني لائے تھے، جس سے غسل مٹی کے حکم میں کچھ نرمی و سہولت بھی واضح کی تھی) یہاں دم حیض کے دھونے کا حکم الگ سے اس لئے بتلایا کہ شاید کوئی خیال کرے جس طرح غسل مٹی میں عام و اکثری ابتلاء کے سبب سے تخفیف ہوگئی تھی، اسی طرح دم حیض کے دھونے میں بھی تخفیف ہو سکتی ہے، اس خیال کا دفعہ کیا اور بتلایا کہ اس کا حکم دوسرے دماء ہی کی طرح ہے کہ پورے اہتمام سے دوسری نجاستوں کی طرح دھونا چاہئے۔ گویا غسل مٹی کے حکم میں تخفیف خلاف قیاس شریعت سے ثابت ہوئی ہے، جس پر دوسری نجاستوں کو قیاس نہیں کر سکتے۔ (الامع ص ۱۳۱/۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: دم حیض کی نجاست پر اجماع امت ہے، پھر بھی حدیث میں لفظ نضح وارد ہوا اس سے معلوم ہوا کہ نضح سے مراد شریعت میں دھونا ہی ہے، اور نضح بول مٹی میں غسل کے مواد دوسری صورت مراد لینا درست نہیں،

محقق یعنی نے لکھا: حضرت عائشہؓ کے قول ”پھر تمام کپڑے پر پانی بہا دیتے تھے“ کا مطلب یہ ہے کہ آخر میں احتیاطاً سارے کپڑے پر بھی پانی بہا لیتے تھے، یعنی یہ بات وجوبی نہ تھی (عمدہ ص ۱۰۶/۲) حافظ ابن حجرؒ نے اس کو دفع و سورسہ کیلئے قرار دیا۔ (فتح الہاری ص ۲۸۲/۱)

مناسبت الیواب: محقق یعنی نے لکھا کہ پہلے باب سے مناسبت یہی ہو سکتی ہے کہ دم حیض و استحاضہ دونوں کا تعلق عورتوں سے ہے جو ظاہر ہے معلوم ہوا کہ حافظ یعنی مناسبت کے باب میں زیادہ کج و کاؤ پسند نہیں کرتے اور معمولی یا دور کی مناسبت بھی کافی سمجھتے ہیں اور حافظ تو وجہ مناسبت بیان کرنے کو اتنی بھی اہمیت نہیں دیتے جتنی یعنی دیتے ہیں محترم حضرت مولانا سید فخر الدین صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند

وامت فیہم نے لکھا کہ پہلے باب میں حدیث مستحاضہ کے اندر غسل دم استحاضہ کا ذکر آیا تھا، اسی مناسبت سے یہاں غسل دم حیض کا بھی ذکر کر لے آئے ہیں، تاکہ مختلف دماغ میں کیفیت غسل کا فرق بتلا دیں، پس دم حیض کو مبالغہ کے ساتھ دھویا جائے گا کہ اس کا اثر پاتی نہ رہے اور دم استحاضہ کو اتنی زیادہ کاوش کے ساتھ دھویا ضروری نہیں ہوگا، لہذا اس باب کا یہاں لانا ضروری تھا ورنہ بظاہر تو اس کا لانا بے موقع ہی سا معلوم ہوتا ہے پھر آگے دوسرا فرق بھی باب الاعتکاف للمستحاضہ میں بتلائیں گے کہ حائضہ مسجد میں داخل بھی نہیں ہو سکتی اور مستحاضہ اعتکاف کیلئے رہ سکتی ہے (القول للمصنف ص ۷)

توجہ مذکور بھی مناسب و موزوں ہے خصوصاً اس لئے بھی کہ اگلی حدیث الباب میں صرف دخول واعتکاف مستحاضہ فی المسجد ہی کا ذکر نہیں بلکہ یہ بھی ہے کہ وہاں دم استحاضہ کا جریاں بھی خواہ کم ہو یا زیادہ بہر صورت متحمل ہے جو دم استحاضہ کی تہیج نجاست پر وال ہے مگر اس فرق فخت و تعلق نجاست کا ذکر اور کہیں نظر سے نہیں گذرا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ اِعْتِكَافِ الْمُسْتَحَاضَةِ

(مستحاضہ کا اعتکاف)

(۳۰۰) حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ شَاهِينَ أَبُو بَشَرٍ الْوَاسِطِيُّ قَالَ أَخْبَرَنَا خَالِدُ بْنُ عَمِيدٍ اللَّهُ عَنْ خَالِدٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ عَائِشَةَ وَجِئْتُ النَّبِيَّ ﷺ اِعْتَكَفْتُ مَعَهُ بَعْضَ يَسَائِهِ وَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ تَرَى الدَّمَ قُرْبًا وَصَعِبَ الطُّسْتُ تَعْنِيهَا مِنَ الدَّمِ وَدَعِمَ أَنْ عَائِشَةَ رَأَتْ مَاءَ الطُّسْطِ فَقَالَتْ كَانَ.

(۳۰۱) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ زُرَيْعٍ عَنْ خَالِدٍ عَنْ جَعْفَرٍ هَذَا حَتَّى كَانَتْ ثَلَاثَةَ تَجَدُّدٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ اِعْتَكَفْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ امْرَأَةً مِنْ أَوْجَاهِ فَكَانَتْ تَرَى الدَّمَ وَالْطُّفْرَةَ وَالطُّسْتُ تَعْنِيهَا وَهِيَ تُصَلِّي

(۳۰۲) حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ قَدْ نَعَمْتُ عَنْ خَالِدٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ بَعْضَ أَهْلِهَا الْمُؤْمِنِينَ اِعْتَكَفْتُ وَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ.

ترجمہ (۳۰۰): حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ آپ کی بعض ازواج نے اعتکاف کیا حالانکہ وہ مستحاضہ تھیں اور انہیں خون آتا تھا۔ اس لئے خون کی وجہ سے اکثر طست اپنے نیچے رکھ لیتیں۔ اور کرمہ نہ کہا کہ حضرت عائشہ نے کسم کا پانی نہ دیکھا تو فرمایا کہ یہ تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے جیسے فلاں صاحبہ کو استحاضہ کا خون آتا تھا۔

ترجمہ (۳۰۱): حضرت عائشہ نے فرمایا کہ رسول ﷺ کے ساتھ آپ کی ازواج میں سے ایک نے اعتکاف کیا، وہ خون اور زردی (کو) دیکھیں، طست ان کے نیچے ہوتا اور وہ نماز ادا کرتی تھیں۔

ترجمہ (۳۰۲): حضرت عائشہ سے روایت ہے بعض امہات المؤمنین نے استحاضہ کی حالت میں اعتکاف کیا۔

تقریب: حضرت ثناء صاحبہ نے فرمایا:۔ ان احادیث سے بعض ازواج مطہرات کا مسجد نبوی میں اعتکاف کرنا ثابت ہوا اور یہ حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے، اگرچہ اولیٰ و افضل یہ ہے کہ عورتیں بجائے مسجد جماعت کے اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کریں، گویا مسجد جماعت میں اعتکاف ان کیلئے مکروہ تنزیہی کے درجہ میں ہوگا اور یہ چیز حنفیہ نے اس واقعہ سے سمجھی ہے کہ ایک دفعہ رسول ﷺ نے آخر عمر و رمضان میں اعتکاف کا ارادہ فرمایا تو حضرت عائشہ نے بھی اجازت چاہی، پھر حضرت حصہ نے بھی اجازت طلب کر لی، دونوں نے مسجد نبوی میں نیچے لگائے تو ان کو دیکھ کر حضرت زینب نے بھی ایک خیمہ لگایا اس طرح چار ہو گئے اور حضور ﷺ نے اس پر اپنی ناپندیدگی کا اظہار فرمایا، اپنا

خیرہ اٹھوا دیا، جس کے بعد ازواج مطہرات نے بھی اٹھائے، پھر آپ نے اس سال عشرہ اخیرہ رمضان کی جگہ شوال کے مہینہ میں احکاف فرمایا، ناپسندیدگی کی وجہ مختلف بیان کی گئی ہیں، قاضی میاض نے فرمایا: حضور علیہ السلام کو خیال ہوا کہ ازواج مطہرات کے اس عمل میں اخلاص کے ساتھ آپ سے تقرب کا مقصد یا ابھی غیرت، حرم دریں کا جذبہ، یا غرضیات کا خیال بھی شامل ہو گیا ہے یا سوچا کہ مسجد میں عام لوگ دیہاتی اور منافقین سب ہی آتے ہیں، ازواج مطہرات کو ضروری حوائج کیلئے اپنے محکمہ سے باہر بھی نکلنے پڑے گا اس طرح وہ سب کے سامنے ہوں گی، (جو کماست و شرافت نسواں کے مناسب نہیں) لیکن ہے یہ بھی خیال فرمایا ہو کہ ان کے ساتھ رہنے سے احکاف کا بڑا مقصد فوت ہوگا جو گھر کے ماحول سے جدا اور تعلقات دنیوی سے کنارہ کش رہنے میں ہے، پھر ان کے خیمے لگ جانے سے مسجد میں جگہ کی تنگی بھی ہوگئی ہوگی وغیرہ اسی لئے حضور علیہ السلام نے اپنی تاخیر کا اظہار بمثل جملہ سے فرمایا کہ کیا وہ اس طرح مسجد میں احکاف کرنے سے خیرہ بھلائی کو دھوڑ رہی ہیں؟! مطلب یہ ہے کہ جس خیرہ کے ساتھ بہت سی برائیاں بھی سمٹ آتی ہوں، وہ ان برائیوں کے ساتھ لائق رنجیت نہیں (عمدہ ص ۵/۲۷۹)

شیخ ابو بکر رازئی نے لکھا:۔ یہ خیموں والی حدیث ثلاثی ہے کہ عورتوں کیلئے مسجد جماعت میں احکاف کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ حضور ﷺ نے آلبرتر ہوں؟! یعنی یہ تنگی وغیرہ کی بات نہیں پھر آپ کا اس مہینہ میں اپنے احکاف کو بھی ترک کر دینا، اپنا خیرہ اٹھوا دینا جس کے نتیجہ میں انہوں نے بھی اٹھوائے۔ یہ آپ کی ناپسندیدگی ہی کی دلیل ہے۔

اگر ایسی صورت میں احکاف میں کوئی حرج نہ ہوتا تو آپ عزم احکاف کے بعد نہ خود ترک فرماتے اور نہ ان سے ترک کراتے، اس سے واضح ہوا کہ عورتوں کیلئے مساجد میں احکاف مکروہ ہے (فتح البلیغ ص ۳/۱۹۸)

حنفیہ کے نزدیک عورت کو اپنے گھر کی مسجد میں احکاف کرنا چاہئے اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ اپنے شوہر کے ساتھ مسجد میں بھی احکاف کر سکتی ہے، امام احمد بھی یہی فرماتے ہیں، علامہ زبیدی نے لکھا کہ ہمارے یہاں عورت کے واسطے افضل احکاف اپنے گھر کی مسجد میں ہے (جہاں نماز کیلئے جگہ مقرر کر رکھی ہو) اور مسجد جماعت میں جائز کے درجہ میں ہے (یعنی مع کراہت تنزیہی) پھر مسجد اعظم کی نسبت اپنے محلہ یا گھر سے قریب کی مسجد بہتر ہے، درخت رائے میں ہے کہ عورت کو اپنے گھر کی مسجد میں احکاف کرنا چاہئے اور مسجد میں مکروہ ہے، علامہ شافعی نے لکھا کہ یہ کراہت تنزیہی ہے جیسا کہ ظاہر نہا یہ سے مفہوم ہوا، (نہر) بدائع میں تصریح ہے کہ مسجد میں خلاف افضل ہے، لہذا مسجد میں بدوئی کراہت جائز ہوگا، (فتح البلیغ ص ۳۰/۱۹۷) صاحب فتح البلیغ کے لفظ بدوئی کراہت سے مراد کراہت تحریمی ہے جو خلاف افضل کا فساد ہے لہذا اس سے قطعاً بھی نہ ہونی چاہئے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی فرمایا کہ میرے نزدیک درخت رائے کراہت کا لفظ تنزیہی پر ہی محمول ہے، کیونکہ ایسے امر پر جو حضور اکرم ﷺ کے مواہبہ میں صادر ہوا ہو، مکروہ تحریمی کا حکم کرنا درست نہیں، اور علامہ سیوطیؒ سے تعجب ہے انہوں نے حاشیہ رسائی میں کس طرح لکھ دیا:۔ ارتکاب کراہت تحریمی کفریم ﷺ کیلئے جائز ہے کیونکہ آپ شارح ہیں وہ آپ کے حق میں ثواب ہوگا۔ ہمیں جو کچھ معلوم ہے وہ تو یہی ہے کہ مکروہ تحریمی کا ارتکاب ہمارے دشمنانہی کے یہاں بالاتفاق معصیت ہے جس کا انتساب نبوت کی طرف نہیں کر سکتے۔

بیان مذہب: محقق مبنی نے یہ تفصیل دی ہے:۔ علامہ نووی نے لکھا:۔ مرد کی طرح عورت کا احکاف صرف مسجد میں درست ہے، ورنہ بطلان نے امام شافعی کا قول نقل کیا کہ عورت غلام و مسافر جہاں چاہیں احکاف کر سکتے ہیں، ہمارے اصحاب (حنفیہ نے) فرمایا کہ عورت اپنے گھر کی مسجد میں احکاف کرے، مسجد جماعت میں نہ کرے (ذکرہ فی الاصل) یہی قول فقہی، ثوری و ابن علیہ کا ہے، مدینہ المنفی میں ہے کہ مسجد میں احکاف کرے تو جائز ہے، محیط میں امام صاحب کی بواسطہ حسن جواز و کراہت کی روایت ہے، بدائع میں روایت حسن امام صاحب سے یہ ہے کہ مسجد بیت میں مسجد محلہ سے افضل ہے اور مسجد محلہ مسجد اعظم سے افضل ہے (عمدہ ص ۵/۳۷۳)

حافظؒ نے لکھا: اعکاف کیلئے مسجد کی شرط پر سب علماء کا اتفاق ہے۔ بجز محمد بن ابابہ مالکی کے وہ ہر جگہ جائز کہتے ہیں، امام ابو یوسفؒ نے عورت کیلئے مسجد بیت کی قید لگائی، امام شافعیؒ کا بھی قدیم قول یہی ہے، دوسری صورت اصحاب امام شافعیؒ اور مالکیہ سے بھی یہ منقول ہے کہ مرد و عورت سب کیلئے مسجد بیت میں درست ہے کیونکہ تطوع کی ادائیگی گھروں میں ہی افضل ہے، امام ابو یوسفؒ و امام احمدؒ نے مردوں کیلئے ان مساجد کو مخصوص کیا جن میں نمازیں ہوتی ہوں، امام ابو یوسفؒ نے صرف اعکاف واجب کیلئے یہ قید رکھی جبکہ نزدیک ہر مسجد میں درست ہے، البتہ جس پر جمعہ واجب ہو اس کیلئے امام شافعیؒ نے جامع مسجد کو مستحب قرار دیا ہے اور امام مالکؒ نے اس کو شرط قرار دیا کیونکہ دونوں کے نزدیک جمعہ کے واسطے دوسری مسجد میں جانے سے اعکاف ٹوٹ جاتا ہے، امام مالکؒ کے نزدیک چونکہ شروع کر دینے سے اعکاف واجب ہوتا ہے اس لئے انہوں نے شرط کا رد دے دیا (فتح الباری ص ۱۹۳/۴)

اعکاف مستحاضہ: یہ عنوان امام بخاریؒ نے یہاں اور پھر ابواب اعکاف میں بھی قائم کیا ہے، اور یہی روایت لائے ہیں (ص ۲۷۳) شاید اس لئے کہ اس کو دونوں باب سے مناسب تھی، ان کے علاوہ امام ابو داؤدؒ نے باب فی المستحاضۃ تعکف کے تحت یہی روایت نقل کی ہے، باقی دوسرے ارباب صحاح نے یہ عنوان قائم نہیں کیا، اور اس روایت کو اکثر محدثین نے ابوابیہ صوم میں ذکر کیا ہے، امام مسلمؒ و ترمذیؒ نے اس روایت کو لایا ہی نہیں ہے جیسا کہ ہم نے متبع کیا واللہ اعلم۔ البتہ دوسری حدیث خیموں والی بجز ترمذیؒ کے سب میں ذکر ہے اور امام بخاریؒ بھی اس کو باب اعکاف النساء و باب الاذیۃ فی المسجد ص ۲۷۲ میں، پھر باب الاعکاف فی شوال ص ۲۷۳/۱ کو باب من اراد ان یحکف لم یلاہ ان یخرج ۲۷۴ میں لائے ہیں۔

امام بخاریؒ کا مقصد: عنوان مذکور کو خصوصاً کر لانے سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ عورتوں کیلئے بوجہ حدیث مذکور اعکاف مسجد کو مکروہ و تنزیہی بھی نہیں سمجھتے (کیونکہ اعکاف مستحاضہ حضور ﷺ کے ساتھ ثابت ہو گیا جو دوسرے حالات کے لحاظ سے زیادہ قابل ممانعت تھا، دوسرے حضرات محدثین نے بجز ابو داؤدؒ کے عنوان مذکور بھی قائم نہیں کیا نہ اس روایت کو باب اعکاف میں لائے اور مسلمؒ و ترمذیؒ تو ولایت مذکور بھی نہیں لائے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جزئی واقعہ کو ان حضرات نے خیموں والی روایت کے مقابلہ میں اہمیت نہیں دی، اسی طرح ائمہ مجتہدین نے بھی زیادہ بحث خیموں والی حدیث ہی کے تحت کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ کسی حدیث کا ثبوت اور چیز ہے اور اس کا تناول استنباط احکام کیلئے ہر آخر ہے اور ایسی صورت اگر ائمہ مجتہدین کیلئے مختلف مسائل میں پیش آئی ہے تو اس کو محل طعن نہ بنایا جائے، خصوصاً جبکہ یہاں خیموں والی حدیث میں تائید یگانہ کی دوسرے خارجی اسباب و مصالح پر محمول کیا گیا ہے، تو یہ اعکاف مستحاضہ والی روایت کو صاف طور سے استنباط احکام کا ذریعہ نہ بن سکتی تھی مگر امام بخاریؒ کی طرح کسی نے بھی اہمیت نہیں دی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ کا مقصد اس باب سے یہ بتلانا ہے کہ حیض کی وجہ سے جو امور ممنوع تھے استحاضہ کی وجہ سے ان کی ممانعت نہیں ہے، صرف اتنی احتیاط کی ضرورت ہے کہ مساجد کی کویت وغیرہ نہ ہو (لاح ص ۱۲۱)

بحث و نظر: پہلی حدیث الباب میں بعض نسخہ (علیہ السلام) دوسری میں امرأۃ من از ولید، تیسری میں بعض امہات المؤمنین سے مراد کون ہے؟ محقق یعنی و حافظ ابن حجرؒ نے اس بارے میں ابن جوزیؒ کے خیال کی تردید کی ہے اور حافظؒ نے سنن سعید بن منصورؒ کی تائید سے ام المؤمنین حضرت ام سلمہؒ کی تعیین کو راجع قرار دیا ہے، ملاحظہ ہو عمدہ ص ۱۰۶/۲ و فتح الباری ص ۲۸۲/۱ و ۱۹۹/۴،

آخر میں حافظؒ نے یہ بھی لکھا کہ حدیث الباب سے مستحاضہ کے مسجد میں ٹھہرنے کا جواز ثابت ہوا اور یہ بھی کہ اس کا اعکاف و نماز صحیح ہے، اگر مسجد کے طوط ہونے کا خطر نہ ہو تو حدیث کی بھی اجازت ہے (جس طرح یہاں طشت رکھ کر مسجد کو خون سے طوط نہ ہونے دیا گیا، اور یہی حکم دوسرے ایسے لوگوں کیلئے بھی ہے جن کا حدیث و عذر ہر وقت موجود ہو یا زخم سے خون بہتا رہتا ہو) (فتح ص ۲۸۳/۱)

محقق مبنی نے لکھا کہ حدیث الباب سے مستحاضہ کیلئے اعتکاف و نماز کی صحت معلوم ہوئی کیونکہ وہ شرمناک عورتوں کی طرح ہے، طشت اس لئے رکھا گیا کہ کپڑوں یا مسجد کا ٹکٹ نہ ہو، عجمی حکم مرض سلس البول، جریبان ہندی و دودی اور زخم سے خون بہنے والے کا بھی ہے اور اسی سے جواز حدیث فی المسجد بشرط عدم ٹکٹ بھی ہوا۔ (عمدہ ص ۷۱۰/۲)

بَابُ هَلْ تُصَلِّي الْمَرْأَةُ فِي ثَوْبٍ خَاصَّتْ فِيهِ۔

(کیا عورت اسی کپڑے سے نماز پڑھ سکتی ہے جس میں اسے حیض آیا ہو؟)

(۳۰۳) حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي نَجِيحٍ عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ قَالَتْ عَابِسَةُ مَا

كَانَ لِأَخِي قُوتٌ وَإِذَا مَحْبُضٌ فِيهِ فَأَذَا أَصَابَهُ شَيْءٌ مِنْ دَمٍ قَالَتْ بَرَفِقَهَا لَمْ تَصْنَعْتَهُ بِظَفَرِهَا

ترجمہ: حضرت عابسہؓ نے فرمایا کہ ہمارے پاس صرف ایک کپڑا ہوتا تھا جسے میں حیض کے وقت پہنتے تھے جب اس میں کچھ خون لگ جاتا تو اس پر تموک ڈال لیتے اور پھر اسے ناخنوں سے مٹا دیتے۔

تشریح: حدیث الباب کے تحت بتلایا گیا کہ اگر کسی کے پاس ایک ہی کپڑا ہو تو اسی کو پاک کر کے نماز کے وقت استعمال کر سکتی ہے دوسری احادیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ازواج مطہرات کے پاس حالت حیض و طہارت کیلئے الگ الگ کپڑے ہوتے تھے تو عائشہؓ یا بات بعد کی ہے جب معیشت میں توسع ہو گیا تھا، جس طرح حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ پہلے ہمارے پاس ایک ہی بستر تھا، جب حق تعالیٰ نے دوسرا بستر عطا فرمایا تو میں حالت حیض میں حضورؐ سے الگ سوئے لگی، (الفتح الربانی، ترمذی مسند احمد ص ۱۶۰/۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: قَالَتْ بَرَفِقَهَا (اپنے تموک سے خون کا دھبہ مٹا رہی تھیں) یہاں مباحیہ کوک سے ملنے کے ہیں جیسا کہ ابن جنی نے کہا ہے، اور تموک میں حیزاب کا سا اثر ہوتا ہے جس سے ازالہ کا قاعدہ حاصل کیا جاسکتا ہے، لہذا عیان عمل بالجہت جو فقہ شافعی پر اعتراض کیا کرتے ہیں اور بجز پانی کے کسی چیز سے ازالہ نجاست کے قائل نہیں وہ اس عن صریح و دھبہ صحیح کا کیا جواب دیں گے؟ محقق مبنی نے لکھا: محدث تہنیتی نے کہا کہ یہ بات تھوڑے خون کیلئے ہے جو معاف ہے، لیکن بہت سا ہو تو اس کا دھونا ہی صحیح و نہایت ہے، میں کہتا ہوں کہ ان حضرات کے یہاں تو کم درجہ کی نجاست کی معافی نہیں ہے لہذا یہ بات تو صرف امام اعظمؒ ہی کے مذہب پر صحیح ہو سکتی ہے جن کے یہاں تھوڑی نجاست معاف ہے یعنی ایک دم سے کم ہیں حدیث الباب ان حضرات کے خلاف ہے خصوصاً اس لئے کہ وہ بغیر پانی کے ازالہ نجاست کو بھی درست نہیں مانتے کیونکہ اس حدیث میں بغیر پانی کے ازالہ نجاست کی صراحت ہے اور دم کی نجاست پر اتفاق ہے، نیز معلوم ہوا کہ ازالہ نجاست میں حد کا اعتبار نہیں کہ مقصد صرف مٹائی و پاکیزگی ہے (خواہ وہ ایک دفعہ میں حاصل ہو یا سو دفعہ میں) (عمدہ ص ۷۱۰/۲)

حافظ کا اعتراض: حافظ ابن حجرؒ نے لکھا: اس حدیث میں تو کوئی ذکر اس امر کا نہیں ہے کہ اسی کپڑے میں نماز بھی پڑھی تھی، لہذا اس سے ان لوگوں کا استدلال درست نہیں جو ازالہ نجاست بغیر پانی کے بھی مانتے ہیں پس یہاں تموک سے صرف ازالہ اثر کیا گیا ہے، مقصود تطہیر نہیں تھا، پہلے باب میں بھی ذکر ہوا کہ پھر اس جگہ کو دھوئی تھی اس لئے نماز پڑھتی تھیں اس سے معلوم ہوا کہ نماز پڑھنے کا ارادہ جب ہوتا تھا تو صرف رکڑنے پر اکتفاء نہ کرتی تھیں (فتح ص ۲۸۳/۱)

حافظ کا جواب: یہ ہے کہ امام بخاریؒ تو حدیث الباب سے وہی بات سمجھے ہیں جو حنفیہ نے بھی ہے اسی لئے انہوں نے عنوان میں نماز کا ذکر کیا ہے اور محدث تہنیتی شافعی نے بھی اسی حدیث سے سمجھا کہ ازالہ نجاست بھی ہو گیا، صرف ازالہ اثر نہیں ہوا جس کا دعویٰ حافظ نے کیا ہے لہذا پھر دیکھا کہ محقق مبنی نے بھی یہی جہلگی ہے۔

اور بظاہر یہی بات معقول بھی معلوم ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے صرف ایک کپڑا ہونے کی صورت میں طہارتِ ثوب و نماز ہی کا مسئلہ بتلایا ہوگا صرف ازلہ اثر کی بات تو ہر ایک سمجھدار آدمی خود بھی سمجھ سکتا تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ الطَّيِّبِ لِلْمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ (حيض کے غسل میں خوشبو استعمال کرنا)

(۳۰۴) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّهْمَنِ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ خُفْصَةَ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةٍ قَالَتْ كُنَّا لَنَهْيِ أَنْ نُعَلِّدَ عَلَى مَيِّتٍ فَوَقَّ ثَلَاثَ أَلَا عَلَى زَوْجِ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا وَلَا نَكْتَجِلُ وَلَا نَتَعَلِّبُ وَلَا نَلْبَسُ ثَوْبًا مَضْبُوعًا إِلَّا تَوَلَّيْنَا قُبُورَ غُصْبٍ وَقَدْ رَخَّصَ لَنَا عِنْدَ الطَّهْرِ إِذَا غُسِّلَتْ إِخْدَانًا فِي نَبْذَةٍ مِّنْ كُتُبٍ أَظْفَارٍ وَكُنَّا نَهْيِ عَنْ إِيْتَابِ الْجَنَائِزِ زَوَاهِ هِشَامُ بْنُ حَسَّانٍ عَنْ خُفْصَةَ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

ترجمہ: حضرت ام عطیہؓ نے فرمایا کہ ہمیں کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ منانے سے روکا جاتا تھا، لیکن شوہر کی موت پر چار مہینے دس دن کے سوگ کا حکم تھا، ان دنوں میں ہم نہ سزا استعمال کرتے تھے نہ خوشبو اور عصب (یعنی کی بنی ہوئی ایک چادر جو رنگین بھی ہوتی تھی) کے علاوہ کوئی رنگین کپڑا ہم استعمال نہیں کرتے تھے، اور ہمیں (عدت کے دنوں میں) حیض کے غسل کے بعد کچھ اظفار کے کست استعمال کرنے کی اجازت تھی اور ہمیں جنازہ کے پیچھے چلنے کی بھی اجازت نہیں تھی اس حدیث کی روایت ہشام بن حسان نے حصہ سے انھوں نے ام عطیہ سے انہوں نے ہی اکرم ﷺ سے کی۔

تشریح: باب سابق میں کپڑے سے ازلہ خون کا طریقہ بتلایا تھا اور نظافت و صفائی سکھائی تھی، اس باب میں ازلہ کے بعد تطہیب بتائی اور اس کی تاکید اس امر سے ظاہر ہوئی کہ سوگ والی عورت کیلئے بھی اس کی اجازت دیدی گئی حالانکہ اس کو عدت کے دنوں میں اشیاءِ خوشبو کے استعمال کی اجازت نہیں ہے یہی وجہ دونوں باب میں مناسبت کی بھی ہے (عمدہ ص ۲/۱۰۹) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہاں خوشبو کا استعمال بوجہ ضرورت اور پوری طرح ازلہ راخیز کر پہرہ کیلئے ہے جیسا کہ علامہ نووی، مہلب و ابن بطلان نے لکھا ہے (عمدہ ص ۲/۱۱۲)

قوله من كست اظفار: حضرت گنگوئیؒ نے فرمایا کہ یہاں بہترین توجہ حذوقِ عطف کی ہے جو عبادتِ عرب میں عام ہے یعنی گنہ (قط) اور گنہ (اظفار) دونوں میں سے جو جو یا ان بھی دوسری خوشبو کی چیزوں سے بخور (دھونی) لے سکتی ہیں، (گنہ سے بڑے اور دھونی لینے کو رواجِ ثواب بھی عام ہے) حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا کہ یعنی نے رولیتِ مسلم کے حوالے سے ”من قسط و اظفار“ نقل کیا ہے اور حافظ نے ”من قسط و اظفار“ اس کے ساتھ، مجرد دونوں درست ہیں کیونکہ اذکار اور دونوں کی روایتِ مسلم سے صحیح ہے۔

علامہ ابن التین نے لکھا کہ صوابِ قسطِ عطار ہے بغیر ہمزہ کے، نسبت ہے شہرِ عطار کی طرف جو ساحلِ بحر پر واقع ہے صاحب المشرق نے لکھا کہ عطار مشہور شہر ہے ساحلِ بحر پر، کرماتی نے موضعِ قریب ساحلِ عدن بتلایا جو ہری نے قسط کو عطار بحر سے کہا (الامع ص ۱/۱۲۱) صاحبِ خزائن الادویہ نے قسط کی چار قسمیں لکھیں (۱) عربی جس کو قسطِ بحر بھی کہتے ہیں یہ سفید ہوتی ہے (۲) ہندی، سیاہ کڑوی اور بہت خوشبودار، جو کشمیر، چناب و جہلم کے نشیبی علاقہ میں ہوتی ہے (۳) روی سفید شیریں ہوتی ہے (۴) شامی سیاہ، جس سے ایلے کے کسی پوآتی ہے، صاحبِ قاموس نے غلطی سے قسط کو گوندی (اگر) سمجھا ہے (۵/۲۰۰)

علامہ ابن التین کے قول کی تاکید بخاری کے باب القسط للحاۃ سے بھی ہوتی ہے، وہاں متن میں من کست عطار ہی ہے اگرچہ حاشیہ میں نسخہ کست عطار کا بھی ہے (۸۰۴) اور اسی صفحہ پر باب تلہس الحلاۃ ثياب العصب میں من قسط و اظفار درج ہے اور اسی طرح نسائی

والوداؤ میں بھی ہے، جس سے حضرت گنگوہیؒ کے ارشاد کی تائید ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ الاثوب عصب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ثوب عصب کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، عجم البلد ان حموی غنی میں تحائف الیمن کے ذکر میں اس کی تحقیق دیکھی جائے، مشہور یہ ہے کہ وہ کھادہ سے بنا ہوا کپڑا ہوتا تھا۔

غلام نو دی نے لکھا:۔ عصب یعنی کپڑا تھا۔ جس کے سوت میں پہلے گرہیں باندھ لی جاتی تھیں، پھر اسی حالت میں رنگنے کے بعد اس سے کپڑا بنایا جاتا تھا، حدیث نبویؐ کا مقصد حاجتِ عدت و سوگ میں ان تمام کپڑوں کو پہننے کی ممانعت ہے جو بغرضِ زینت رنگے جاتے تھے، بجز ثوب عصب مذکور کے، ابن المیزان نے فرمایا:۔ علماء کا اس امر پر اجماع ہوا ہے کہ سوگ والی کو زریا یا دوسرے رنگوں والے کپڑے پہننا جائز نہیں، البتہ کالے رنگ کی اجازت حضرت عروہ ابن الزبیر امام مالک وشافعی سے منقول ہے، زہری نے اس کو بھی مکروہ کہا، اس کے برعکس عروہ نے عصب کو مکروہ کہا اور زہری نے اس کی اجازت دی، امام مالک نے موٹے جھوٹے عصب کی اجازت دی، ہمارے اصحاب کے نزدیک سب سے زیادہ صحیح قول مطلقاً حرمت و عدمِ جواز عصب کا ہے (خواہ موٹا ہو یا ریک، گھٹیا ہو یا قیمتی وغیرہ) یہ حدیث جائز کہنے والوں کی دلیل ہے ابن المیزان نے کہا کہ سفید کپڑوں کی سب علماء نے اجازت دی ہے بجز بعض متاخرین، لکھتے، انہوں نے اعلیٰ قسم کے سفید و سیاہ کپڑوں کی اجازت نہیں دی، جن سے زینت حاصل کی جاتی ہو، ہمارے اصحاب نے کہا کہ ایسا رنگ ہوا کپڑا بھی درست ہے جس سے زینت مقصود نہ ہو اور ارمح یہ ہے کہ ریشمی کپڑا بھی جائز ہے، البتہ زیور سونے، چاندی، موتی کا سب حرام ہے، اور موتیوں کے زیور میں ایک قول جواز کا بھی ہے (نو دی شرح مسلم ص ۱/۳۸۸)

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ امام مالک نے ثوب عصب کو جائز کہا، امام احمدؒ کی طرف بھی جواز منسوب ہوا ہے مگر حنفیو شافعیہ نے اس کو ممنوع سمجھا ہے، مجھے کافی تفکر و تامل کے بعد یہی واضح ہوا کہ حدیث میں اس کا اشتہاء اسی لئے ہے کہ وہ ان کے یہاں حقیر کپڑا تھا اور اسی لئے سوگ کے زمانہ میں اس کی اجازت دے دی گئی، عام طور سے چونکہ اس کی تخرج اس طرح سے کی گئی جیسے وہ کوئی قیمتی کپڑا تھا، اس لئے اس کا اشتہاء مجمل بحث بن گیا۔

حافظ ابن قیمؒ نے زاد المعاد میں اس حدیث کا ذکر کیا مگر انہوں نے بھی وجہ اشتہاء کی طرف کوئی تعرض نہ کیا عام دوسوں میں اس کی وجہ یوں بتاتے ہیں کہ اس زمانہ میں یہی عام لباس تھا، اس لئے بضرورت اس کی اجازت دے دی گئی تھی کہ دوسرا کپڑا نہ ملے گا تنگی ہوگی، بشرائط و ثبوت یہ تو جیسے بھی اشتہاء کی صحیح ہو سکتی ہے لہذا یہ ضرورت اسی زمانہ کے ساتھ ختم ہو گئی، اب ضرورت نہیں کیونکہ ہر قسم کا کپڑا مل سکتا ہے، اور سوگ کی حالت میں صرف اس کا استعمال درست ہوگا جو زینت کے طور پر استعمال نہ ہوتا ہو، اس کے سوا حنفیو شافعیہ کی طرف سے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ (نسائی ص ۲/۱۷۷) میں بجائے حرف اشتہاء الا کے لام روی ہے، اس میں یہی حدیث ہے اور حضرت ام عطیہؓ ہی سے اس طرح روایت ہے:۔ ولا تلبس لوہا مصبوغاً ولا ثوب عصب“ ولا تکحل الحدید (حالیہ سوگ میں عورت نہ رنگیں کپڑا پہنے نہ ٹوپی عصب پہنے اور نہ سرمہ لگائے الخ)

اس سے بات بالکل ہی پلٹ گئی مگر یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ کوئی روایت زیادہ صحیح ہے۔

سوگ کیا ہے؟: عورت کا زمانہ عدت میں زینت وغیرہ، دواغی شہوت سے احتراز کرنا، جیسے رنگین کپڑے زیور، سرمہ، خوشبو وغیرہ کا استعمال، رنگین کپڑوں میں سے سیاہ کو امام مالکؒ نے مستحب قرار دیا، باقی حضرات نے ضرورت کے تحت سرمہ کی بھی اجازت دی۔

۱۔ اس موقع پر حضرت نے فرمایا:۔ اصل لفظ عرب میں لولا کہ الفاظ تھے جن میں سے صرف تین لاکھ ڈنوں ہو سکتے ان میں سے تقریباً سو لاکھ لاکھ تار ہو چکے ہیں، اور اس وقت صرف اسی ہزار موجود ہیں جن میں سے تیس ہزار سماج جوہری میں ہیں، ان کے سوا تیس ہزار قاصدوں میں، اور تیس ہزار ان کے لہرے میں ہیں۔

سوگ کس لئے ہے؟ مسلمان بیوی حرہ پر شوہر کی وفات پر سب کے نزدیک بجز حسن کے عدت میں سوگ واجب و ضروری ہے سوا عدت و وفات کے اور غیر مسلم بیویوں یا غریبوں کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک مسلمہ، کتابیہ، صغیرہ و کبیرہ سب کیلئے ضروری ہے، والبتہ باندی پر نہیں ہے، کتابیہ کے بارے میں امام مالکؒ کے اس قول مشہور کی مخالفت ابن نافع و اہلب نے کی ہے اور اس کو امام مالکؒ سے بھی روایت کیا ہے، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے کہ کتابیہ پر سوگ نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ صغیرہ و کتابیہ دونوں پر سوگ نہیں ہے، بعض حضرات نے کہا کہ شادی شدہ باندی پر بھی سوگ نہیں ہے اور اس کو امام صاحب سے بھی روایت کیا ہے، امام مالکؒ نے سوگ کو صرف وفات کی وجہ سے مانا، امام شافعیؒ نے عدت طلاق یا نكاح میں سوگ کو صرف مستحسن قرار دیا اور پوری تفصیل سے اپنی کتاب الام ۵/۲۱۲ (مطبوعہ جدید بیروت) میں کلام کیا ہے، امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ نے طلاق یا نكاح کی صورت میں بھی وفات کی طرح سوگ کو واجب کہا ہے۔ (ہدایہ المجتہد ص ۲۱۰/۷)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ سلف میں سے ابراہیم نخعیؒ نے بھی مطلقہ کیلئے سوگ کو واجب کہا ہے (فیض الہادی ص ۱۲۱/۱، ص ۱۲۲/۱) نیز فرمایا مطلقہ کیلئے وجوب اعداد پر ہمارے پاس (علاقہ قیاس کے کہ وفات زوج کی طرح فوت تصدیق نکاح بھی مستحق اکتہار تا مساف ہے) معانی الآثار میں اثر بھی موجود ہے شیخ ابن ہمام نے اس مسئلہ میں لکھا کہ مطلقہ کیلئے اعداد ماننے سے قاطع پر زیادتی لازم نہیں آتی، کیونکہ زیادتی تو جب ہوتی کہ ہم بغیر اعداد (سوگ) کے ادا کیجی، عدت ہی کے قائل نہ ہوتے، ہم تو ترک اعداد کو صرف از کتاب کر اہب تحریرہ کا درجہ دیتے ہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ مرتبہ عن میں صغیرہ واحد سے قاطع پر زیادتی کو جائز مان لینے سے کوئی حرج بھی نہیں ہوتا، قابل اعتراض تو یہ ہے کہ مرتبہ یقین میں اس کو جائز قرار دیا جائے، اور اس کے ہم قائل نہیں ہیں، (العرف ۳۲۰)

سوگ کس کیلئے ہے؟

صرف شوہر کیلئے ہے یا دوسرے اعضاء اقارب کیلئے بھی، کتب فقہ میں صرف اول کا ذکر ہوا ہے، جس سے وہم ہوتا ہے کہ دوسری قسم کو فقہاء نے ناپسند کیا ہوگا، حالانکہ احادیث سے دوسرے اقارب کیلئے بھی عین دن کا سوگ جائز معلوم ہوتا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ نے نوآدم میں اس کی اجازت لکھی تو مجھے اطمینان ہوا کہ حنفیہ نے احادیث کی اجازت کو نظر انداز نہیں کیا۔

ایک شبہ کا اثر الہ: سوگ کرنا بظاہر اس آیت قرآنی کے خلاف ہے عا اصحاب من مصیبة فی الارض ولا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرھا ان ذلک علی اللہ یسر لکمالا تأسوا علی ما فلتکم ولا تفرحوا بھا انکم واللہ لا یحب کل مختال فخور (حدید) (کوئی آفت نہیں آتی ملک میں اور نہ تمہاری جانوں میں جو کچھ تم نے ہوا ایک کتاب میں پہلے اس سے کہ پیدا کریں ہم اس کو دنیا میں، بے شک یہ اللہ پر آسان ہے تاکہ تم غم نہ کھاؤ اور اس پر جو ہاتھ نہ ڈالو اور نہ شیئی کیا کر اس پر جو تم کو اس نے دیا اللہ تعالیٰ تمہیں غرور والوں کو پسند نہیں کرتا)

ملک میں جو عام آفت آئے مثلاً قحط، زلزلہ، وغیرہ اور خود تم کو جو مصیبت لاحق ہو مثلاً مرض وغیرہ، وہ سب اللہ کے علم میں قدیم سے طے شدہ ہیں۔ موطا امام محمدؒ ص ۲۶۷ کے حاشیہ نمبر ۵ میں ہے چنانچہ سے نقل کیا، عدت میں سوگ ہمارے نزدیک واجب ہے خود وہ عدت طلاق یا نكاح کی وجہ سے ہو یا وفات زوج کی وجہ سے اس دوسری صورت میں ثوری، امام مالک، امام شافعی و امام احمد و اسحاق بھی ہمارے موافق ہیں، فحشی، حکم بن حذیفہ اور حسن و جب کے قائل نہیں، پہلی صورت میں ایک ایک روایت امام شافعی و امام احمد سے ہمارے موافق ہے اور دوسری روایت مخالفت کی ہے، حاشیہ ہدایہ (مکمل کور) ص ۱۲۳/۱ میں لکھا کہ ظاہر اعداد (سوگ) کو فرض قرار دیتے ہیں،

سے علاوہ زوج کے دوسرے اقارب کی موت پر سوگ کرنا واجب تو کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے، مگر کیا وہ مباح ہے؟ امام محمدؒ نے نوآدم میں لکھا کہ ماں باپ بھائی وغیرہ کی موت پر سوگ کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ صرف شوہر کیلئے ہے، اس سے مراد جن روز سے زیادہ کا سوگ ہے کیونکہ حدیث میں غیر ازواج کیلئے بھی عین دن سوگ کرنے کی اجازت مروی ہے، (مطالعہ القاری صفحہ ۱۳۱/۱، (ذیل المجتہد ص ۱۲۱/۱، (انوار المجتہد ص ۲۱۰/۷)

اور لوح محفوظ میں لکھی ہوئی ہے، اسی کے موافق دنیا میں ظہور ہو کر رہے گا، ایک ذرہ بحرِ مکرم و بیش یا پس و بیش نہیں ہو سکتا اور اللہ تعالیٰ کو اپنے علم محیط کے موافق تمام واقعات و حوادث کو قبل از وقوع کتاب (لوح محفوظ) میں درج کر دیتا ہے، مشکل بھی نہیں، اور یہ تمہیں اس لئے بتلادیا کہ اگر کوئی فائدہ کی چیز ہاتھ نہ لگے (یا حاصل شدہ نعمت چھین جائے) تو تم اس پر ٹھگن و مضطرب نہ ہو جاؤ، اور جو قسمت سے ہاتھ آجائے تو اس پر اکر و اتارؤ نہیں، بلکہ مصیبت و ناکامی کے وقت صبر و تسلیم اور راحت و کامیابی کے وقت شکر و تحمید سے کام لو۔ (نورِ ہدایت ص ۷۷) اس کا جواب یہ ہے کہ نعمت اس غم و فزع کی ہے، جو حمد و شکر و اعتدال سے باہر ہوں، مثلاً غم شور و داد بلا کے ساتھ ہو اور فزع پر بھی شور و غضب (بارقص و سرود وغیرہ) تک نوبت پہنچے، یہی تفسیر حضرت ابن مسعودؓ سے موقوفاً و مروی ہے (حاشیہ ہدایہ ص ۱۳۳/۲)

لحہ فکر یہ: حدیث الباب سے ثابت ہوا کہ اسلامی شریعت میں مردوں کیلئے تو سوگ کرنے کا جواز کسی حال میں نہیں، عورتوں میں سے صرف بیوہ یا مطلقہ پر ادا سے حقوقِ زوجیت و احترامِ عظمت نکاح شرعی کیلئے محدود وقت تک کیلئے اس کا وجوب ہوا، مگر جس طرح نکاح احساسات اور کمزور قلب والی ہوتی ہیں، اس لئے شریعت نے ان کی خاص رعایت سے دوسرے اعزہ اوقارب کیلئے بھی سوگ کی اجازت دی جو تین روز سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اسی سے معلوم ہوا کہ ذکرہ خصوصاً وقتی و انفرادی سوگ کے سو اکیس اجتماعی سوگ و ماتم کی صورت شریعت اسلامی کو کسی طرح گوارا نہیں اور حضرت حسینؑ و دیگر شہداء کے بلا کے ماتم میں جو سالانہ مجالس قائم کی جاتی ہیں، یا دوسرے مظاہر کئے جاتے ہیں، وہ سب اصولی شریعت کے خلاف ہیں اور ان کی اعانت و شرکت درست نہیں، پھر علاوہ اس کے کہ یہ باتیں افادیت سے خالی اور اشاعتِ وقت و مال کا موجب ہیں، دوسری قوموں پر ان کے اچھے اثرات نہیں پڑتے بلکہ ان کے دلوں سے اسلام و مسلمانوں کا رعب اٹھ جاتا ہے۔

اسلام و مسلمانوں کی پوری تاریخ بے نظیر قربانیوں کے واقعات سے مزین ہے، ابتداءً اسلام میں رسول ﷺ اور صحابہ کرامؓ پر کیسے کیسے مصائب و آلام آئے، غزوہٴ احد میں حضور ﷺ کے چہرہ مبارک کو کس بیدردی سے زخمی کیا گیا کہ اس سے خون بہنے لگا اور دندانِ مبارک بھی شہید ہو گئے پھر حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ کی شہادت کے دل گداڑ واقعات بھی پیش آئے، کب کس کا ماتم کیا گیا؟ یقیناً حضرت حسینؑ نے حق و صداقت کو بچا اٹھانے کیلئے جنگ کی اور باوجود نا مساعد حالات کے غیر معمولی بلکہ بحیر العقول محرم و حوصلہ کا ثبوت دیا، آپ اور آپ کے ساتھیوں پر مصائب و آلام کے پہاڑ توڑے گئے اور سب کو انہوں نے خندہ پیشانی سے گوارہ کیا اس میں ہمارے لئے بہت بڑا درسِ عبرت ہے، جس سے ہم پورا فائدہ اٹھا سکتے ہیں، مگر کسی بہادر اور زندہ قوم کیلئے ایسے واقعات کو صرف اتنی محافل و جلوسوں کے طریقوں سے اہمیت دینا اور خود کو اس قسم کی قربانیوں کیلئے آمادہ و تیار نہ کرنا کسی طرح بھی موزوں نہیں ہو سکتا، ہمارے دلوں میں اگر اپنے اسلاف کی عظمت و عظمت ہے تو اس کا ثبوت صرف اسی ایک طریقہ سے ہو سکتا ہے کہ ہم بھی اسلام و مسلمانوں پر ڈھائے جانے مصائب و مظالم کے مقابلہ میں حمد و سید سپر ہو کر اپنے سلف کا حق ادا کریں، واللہ الموفق

قبل از اسلام سوگ کا طریقہ

حقیق یعنی نے اس کی پوری تفصیل دی ہے بلکہ: زمانہٴ جاہلیت میں عدت گزارنے کا یہ طریقہ تھا کہ عورت کو سب سے الگ تھما کر نہایت تنگ و تاریک کوٹری میں ایک سال تک مقید رکھا جاتا تھا اس عرصہ میں اس کو غسل وغیرہ کی اجازت نہ تھی، نہ ناخن تراش سکتی تھی، ایک سال کے بعد نہایت قہج منظر کے ساتھ نکلی تھی تو کسی پرند کے ہاتھ پاؤں تو ذکرِ عورت کے جسم کے خاص خاص حصوں کو اس سے مس کرتے تھے (اکثر حالات میں وہ پرند نما جاتا تھا) پھر بکری کی بیٹی عورت کے ہاتھ میں دیتے تھے جس کو وہ اپنی پشت کے پیچھے پھینک دیتی تھی، گویا اس نے عدت کو پھینک دیا یا یہ مقدمہ تھا کہ اس نے زمانہٴ عدت کی سخت مصیبت و مشقت کو اپنے شوہر کی عزت و حرمت اور فرض اداء و حقوقِ زوجیت

کے مقابلہ میں پیشگی کے برابر بھی نہیں سمجھا بعض نے کہا کہ اس کو چمکانے بطور تقاضا تھا کہ اسکی نوبت پھر نہ آئے (عہد ص ۲۱/۵) معلوم ہوا کہ اسلام نے تمام بڑی رسوم کا خاتمہ کر کے نہایت معقول و مہذب شکل میں سوگ کو باقی رکھا۔

بَابُ ذَلِكَ الْمَرْأَةِ نَفْسَهَا إِذَا تَطَهَّرَتْ مِنَ الْمَحِيضِ وَكَيْفَ تَغْتَسِلُ وَتَأْخُذُ فِرْصَةً مُمَسَّكَةً تَتَّبِعُ بِهَا آثَرَ الدَّمِ (حیض سے پاک ہونے کے بعد عورت کا اپنے بدن کو نہاتے وقت ملنا اور یہ کہ عورت کیسے غسل کرے اور اون یاروئی کے پھویر سے خون لگی جگہوں کو صاف کرے)

(۳۰۵) حَدَّثَنَا يَحْيَى قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُيَيْنَةَ عَنْ مُصَوِّدِ بْنِ صَفِيَّةَ عَنْ أُمِّهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ فَأَمَرَهَا كَيْفَ تَغْتَسِلُ قَالَ تَأْخُذُ فِرْصَةً مِمَّنْ مَسَكَ فَتَطْهَرُ بِهَا فَالْتَمَسْتُ كَيْفَ قَالَ مُبَحَّانُ اللَّهِ تَطْهَرُ بِهَا فَاجْتَنِبْهَا إِنِّي فَطَلْتُ تَتَّبِعُ بِهَا آثَرَ الدَّمِ

ترجمہ (۳۰۵): حضرت عائشہ نے فرمایا ایک انصاری عورت نے رسول ﷺ سے پوچھا کہ میں حیض کا غسل کیسے کروں؟ آپ نے فرمایا کہ اون یاروئی کا پھویر لے کر اس سے پاکی حاصل کرو، انہوں نے پوچھا اس سے کس طرح پاکی حاصل کروں۔ آپ نے فرمایا، اس سے پاکی حاصل کرو، انہوں نے دوبارہ پوچھا کہ کس طرح۔؟ آپ نے فرمایا سبحان اللہ، پاکی حاصل کرو، پھر میں نے اسے اپنی طرف صلیج لیا اور کہا کہ اس (پھویر) کو خون لگی ہوئی جگہوں پر پھیرنا تاکہ صفائی و طہارت حاصل ہو۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری نے غسل حیض میں جسم کو مل کر دھونے، طریق غسل، روئی، اون کے پھایہ یا چمڑے کے ٹکڑے سے مد لینا، اور خون کے اثرات دور کرنے کا ذکر کیا ہے تاکہ ایک مدت کے لیے کپلے پن کی صفائی پوری طرح ہو جائے، اور دوسری عورتوں کے ساتھ ہر وقت ملنے جلنے، نمازوں کے اوقات میں حق تعالیٰ کے ساتھ مناجات کرنے اور فرشتوں کے ساتھ رہنے کے قابل ہو جائے، ان مقاصد کیلئے کمال نظافت و سترائی اور بدن کو خوشبودار بنانے کی ضرورت و اہمیت ظاہر ہے۔

مطابقت ترجمہ الباب: عنوان باب میں چار باتیں ذکر ہوئیں، جبکہ حدیث الباب میں پہلی دو باتوں کا ذکر نہیں ہے، اس لئے توجہ مطابقت کیا ہے؟ حافظ نے لکھا: علامہ کرمانی نے دوسروں کی طرح جواب دیا کہ چوتھی چیز سے پہلی بات بھی ثابت ہو جاتی ہے اور طریق غسل سے غسل حیض کی مخصوص صفت بتلاتا ہے یعنی خوشبو کا استعمال یہ جواب اچھا ہے مگر تکلف سے خالی نہیں، اور اس سے بہتر یہ جواب ہے کہ امام بخاری نے اپنی عادت کے مطابق ترجمہ الباب میں وہ چیز ذکر کر دی ہے جو حدیث الباب کے دوسرے متون میں موجود ہے مثلاً مسلم میں دیکھ شدید (جسم کو خوب ملنا) اور غسل کی کیفیت بھی بیان ہوئی ہے وہ طریق روایت چونکہ امام بخاری کی شرط پر نہیں تھا، اس لئے اس کو ذکر نہیں کیا۔ (تحصص ۱/۸۸)

محقق عینی نے بھی یہی بات لکھی اور آخر میں راوی مسلم ابراہیم بن مہاجر کے بارے میں ائمہ رجال حدیث کے اقوال بھی ذکر کئے ہیں۔ (عہد ص ۱۱۳/۲)

حضرت شاہ صاحب کے ارشادات

فرمایا: غسل میں دنگ (مل کر جم کو دھونا) امام مالکؒ کے نزدیک تو صحت غسل کیلئے شرط ہے مگر ہمارے یہاں بھی اس کو مستحب و مطلوب شرعی کے درجہ میں سمجھا گیا ہے، اس لئے اس کا اہتمام ہر غسل فرض میں ہوتا چاہئے۔

قوله عليه السلام فرصة ممسكة

مسک سے ماخوذ ہے اون کی جو ثیا، یا کبری، بھیر کا چمڑہ جس پر اون ہو، اس کو ملنے سے موضع دم کی نجاست اور بودہ کی جائے گی، یہ احتمال قریب صواب زیادہ ہے نہایت اس کے کہ اس کو مسک سے ماخوذ مانا جائے، کیونکہ مشک بظاہر اتنا دھو نہیں تھا کہ اس کو ایسے مواقع

میں استعمال کیا جاتا، ان دونوں احتمالات پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مزید تو مجرد سے بنتا ہے، جامد مسک (بمعنی منک) یا مسک (بمعنی چمڑا) سے کیسے بن گیا؟ ان دونوں صورتوں میں منکبہ کا پڑا جانا کا تیسری صورت منکبہ کی ہے، یعنی پرانی رو کی یا اون کا پچھا یہ جزو یادہ جذب کرتا ہے، یا اس لئے کہ یہ نسبت نئے کے پرانا اس کام کیلئے زیادہ موزوں ہے، تحقیق یعنی نے بھی اس لفظ کی کافی تشریح کی ہے، اور بحوالہ کتاب عبدالرزاق فرمودے مراد مسک بمعنی ذریعہ (ایک قسم کی خوشبو) نقل کیا ہے (عمدہ ص ۲/۱۱۴)

قوله لفظی بھا - فرمایا اس سے مراد صفاتی و کلمات حاصل کرنا ہے، جس کی تشریح متبوع الشارح سے گئی ہے اسی طرح اگلے باب کی حدیث میں وقوع صبی ثلاثا میں بھی مراد کلمات ہے، اضافہ بمعنی خور سے ہے بمعنی مصطلح سے نہیں ہے۔

وجہ اشکال: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا سوال کرنے والی عورت کیلئے مسک (منک) والی صورت ہے تو وجہ اشکال و تردد یہ ہوئی ہوگی کہ منک سے خود ظہیر ہی (صفائی و پاکیزگی حاصل ہونا) سمجھ میں نہ آیا ہوگا۔ کیونکہ اس سے تو خوشبو حاصل کی جاتی ہے، اور اگر مسک (بمعنی چمڑا) والی صورت تھی تو اس کے ذریعہ ظہیر کا طریقہ نہ سمجھ سکی، جس کو حضرت عائشہ نے مسجد کی میں اپنے پاس بلا کر سمجھا دیا۔

فوائد و احکام: تحقیق یعنی و حافظ نے اس موقع پر بہت سے مسائل کی طرف اشارہ کیا ہے، جو لاحق ذکر ہیں (۱) عجب کے موقع پر تہنق (سبحان اللہ کہنا) مستحب ہے (۲) قابل اخفاء امور میں اشارے کنایہ سے جواب دینا چاہئے جیسا کہ رسول ﷺ نے کیا۔ (۳) عورت اپنے قابل اخفاء امور کے بارے میں بھی شرعی فیصلہ علماء شریعت سے دریافت کر سکتی ہے، اسی لئے حضرت عائشہؓ مدینہ طیبہ کی انصاری عورتوں کے بارے میں بطور مدح فرمایا کرتی تھیں کہ حیا و شرم کی وجہ سے وہ دینی و فقیہی مسائل معلوم کرنے سے نہیں رکیں جیسا کہ اسی حدیث کے بعض طرق میں مسلم کی روایت ہے۔ (۴) قابل صراحت امور کو اشارہ کنایہ ہی کے ذریعہ بتلانا چاہئے۔ (۵) مسائل کو سمجھانے کیلئے جواب کا تکرار مستحب ہے۔ (۶) معلوم ہوا کہ مسئول علم کی موجودگی میں دوسرا حاضر مجلس بھی سوال کرنے والے کی تنہیم کر سکتا ہے جیسے کہ حضرت عائشہؓ نے حضور اکرم ﷺ کی موجودگی میں اس عورت کو الگ لے جا کر بات سمجھانی شرط یہ ہے کہ ایسا کرنے کو وہ مسئول عالم پسند بھی کرے۔ (۷) فاضل کی موجودگی میں مفصول سے علم حاصل کر سکتے ہیں۔ (۸) اس سے صورت عرض علی الحدیث کی صحت بھی معلوم ہوئی اگرچہ وہ محدث (تصویری) طور سے نعم نہ بھی کہے۔ (۹) صحبت تحمل حدیث کیلئے یہ ضروری نہیں کہ سامع ساری بات سمجھ لے (۱۰) طالب علم و معلم کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرنا چاہئے اور کم سمجھ کو معذور سمجھنا چاہئے (۱۱) آدمی کو اپنی عیوب اور برائیاں چھپانی چاہئیں۔ خواہ وہ اس کی فطرت ہی کا مقتضی ہو کیونکہ سوال کرنے والی عورت مذکورہ کو از الہ بدبو کیلئے استعمال خوشبو کا حکم دیا گیا۔ (۱۲) حدیث الباب سے حضور اکرم ﷺ کے خلق عظیم اور غیر معمولی نقل و حیا کا بھی ثبوت ہوا، زادہ اللہ شرفاً (۱۳) حیض و نفاس سے قارغ ہو کر غسل کے ساتھ تمام موضوعات پر خوشبو استعمال کرنے کا احتیاب معلوم ہوا، علامہ حلی نے کہا کہ اسے علاوہ ازلہ بدبو کے استغفار و غسل بھی جلد ہوتا ہے (رج انباری ص ۲۸۵/۱، عمدہ ص ۲/۱۱۵)

سوال کرنے والی عورت کون تھی؟ تحقیق یعنی و حافظ نے نقل کیا کہ روایت مسم میں اس کا نام اسماء بنت شعل ہے اور خطیب نے اسماء بنت یزید بن اسکن انصاریہ (مشہور خطیبہ النساء) قرار دیا اور اس کو ابن الجوزی و دیلمی نے بھی صحیح کہا، بلکہ دیلمی نے مسلم کے روایت کردہ نام کو تصحیف قرار دیا، مزید تحقیق دیکھی جائے (فتح ص ۲۸۵/۱، عمدہ ص ۲/۱۱۴)

بَابُ غَسْلِ الْمَحِیْضِ (حیض کا غسل)

(۳۰۶) خَلَقْنَا مُسْلِمًا قَالِ خَلَقْنَا وَهَبٌ قَالِ خَلَقْنَا مُنْصَوِّرٌ عَنْ أَمْرِهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ أَمْرًا مِنَ الْأَنْصَارِ قَالَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ كَيْفَ اغْتَسَلَ مِنَ الْمَحِیْضِ قَالَ غُلِیْ فِرْصَةً مُتَمَسِّكَةً وَ تَوَضَّعْ فَلَاحَ ثُمَّ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَسْحَى فَأَغْرَضَ بِوَجْهِهِ أَوْ قَالَ تَوَضَّعَ بِهَا فَأَخَذَتْهَا فَجَلَدَتْهَا فَأَخْبَرَتْهَا بِمَا يَرِيدُ النَّبِيُّ ﷺ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ایک انصاری عورت نے رسول ﷺ سے دریافت کیا کہ میں حیض کا غسل کس طرح کروں؟ آپ نے فرمایا کہ اس دن یا روتی کا پھوٹے لے لو اور پاکی حاصل کرو، یہ آپ نے تین مرتبہ فرمایا پھر آں حضرت ﷺ شرمائے اور آپ نے اپنا چہرہ مبارک پھیر لیا، یا (صرف آپ نے اتنا ہی) فرمایا کہ اس سے پاکی حاصل کرو، پھر میں نے اس سے کہہ کر کھینچ لیا اور نبی کریم ﷺ کی بات سمجھا لی۔ تشریح: حضرت اقدس مولانا گنگوہی قدس سرہ نے فرمایا:۔ باب غسل انہیض میں عین کا پیش اور زبردوں طرح منقول ہے، اگر اول ہے تو ٹھیک ہے، اگر زبرد ہے تو یہ باب مکرر ہو گیا کیونکہ پہلے بھی باب غسل دم انہیض لائے ہیں البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ پہلے باب کو خون حیض سے ملوث کہنا اذھونے پر محمول کریں اور اس کو بدن دھونے پر، جیسا کہ دونوں باب کی روایات سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔

علامہ کرمانی نے شرح بخاری میں لکھا کہ اگر ترجمہ الباب کو غسل حیض کیلئے مانا جائے تو حدیث میں اس کا مضمون نہیں ہے جواب یہ ہے کہ اگر لفظ غسل عین کے زبرد سے ہے اور حیض بمعنی اسم مکان تو معنی ظاہر ہیں، یعنی خون حیض کی جگہ دھو کر صاف کی جائے، اور اگر عین کا پیش ہے اور حیض مصدر ہے تو اضافت بمعنی لام اختصا ص سے اسی لئے اس غسل کا ذکر کیا اور دوسرے غسلوں سے اس کا امتیاز بتلایا۔

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا کہ پہلی صورت میں ترجمہ کی مطابقت تو حدیث الباب سے ہو جائیگی لیکن تکرار ترجمہ کا اعتراض ہوگا اور دوسری صورت میں یہ اشکال ہے کہ حدیث الباب میں وجہ امتیاز کا ذکر نہیں ہے اور اسی لئے تحقق یعنی نے فرمایا کہ اس باب کے ذکر میں درحقیقت کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (خصوصاً اس لئے بھی کہ یہاں حدیث بھی بعینہ وہی بیان کی ہے جو پہلے باب میں آچکی ہے صرف طریق روایت کا فرق ہے۔ (عمدہ ص ۱۱۶/۲)

حضرت گنگوہی کی مذکورہ بالا توجیہ بھی عمدہ ہے مگر میرے نزدیک زیادہ اچھی توجیہ یہ ہے کہ باب میں غسل کا پیش ہے اور عرض بیان غسل حیض ہی ہے، پھر جیسا کہ ہم نے غسل جنابت (لام ص ۱۱۰/۱) میں بتلایا تھا کہ امام بخاریؒ کے نزدیک احمدؒ حلائی کی طرح غسل جنابت و غسل حیض ایک طرح نہیں ہے بلکہ امام احمدؒ کی طرح دونوں میں فرق ہے۔ لہذا یہاں امام بخاریؒ نے غسل حیض کی ہر کیفیت بتلائی ہے، اور اگلے آنے والے دونوں ابواب میں بھی خاص طور سے فرق ہی کی طرف اشارہ کریں گے۔ (لام ص ۱۲۳/۱)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق ابواب و تراجم سے بھی اسی ارشاد مذکور کی تائید ہوتی ہے آپ نے فرمایا:۔ یعنی غسل حیض واجب و ثابت ہے اور حدیث کی ترجمہ الباب سے وجہ مناسبت قول انصاریہ کیف اغتسل؟ ہے جس سے معلوم ہوا کہ اصل غسل تو معلوم و مسلم تھا، سوال صرف کیفیت سے تھا۔

بَابُ اِمْتِسَاطِ الْمَرَاةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ

(عورت کا حیض کے غسل کے وقت کنگھا کرنا)

(۳۰۷) حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ قُلْنَا لِبُزْجَمِ قَالَ لَنَا ابْنُ جِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ أَهْلَلْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حُجَّةِ الْوَدَاعِ فَكُنْتُ مِمَّنْ تَمَتَّعَ وَلَمْ يَسُقِ الْهَدْيَ فَرَعِمَتْ أَتَهَا خَاطَتْ وَلَمْ تَطْهَرْ حَتَّى دَخَلْتُ لَيْلَةَ عَرَفَةَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذِهِ لَيْلَةُ يَوْمِ عَرَفَةَ وَإِنَّمَا كُنْتُ تَمَتَّعْتُ بِعُمْرَةٍ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ائْتِ بِي زَاكِبٍ وَامْتَسِطِي وَأَمْسِكِي عَنْ عُمْرَتِكَ فَقَعَلْتُ فَلَمَّا قَضَيْتُ الْحَجَّ أَمَرَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ لَيْلَةَ الْخَضْبَةِ فَأَعْمَرَنِي مِنَ التَّجْبِيمِ مَكَانَ عُمَرِي الْيَوْمِ نَسَكْتُ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ حج الوداع کیا میں بھی تمتع کرنے والوں میں شامل تھی اور ہدی (قرابی کا جانور) اپنے ساتھ نہیں لے گئی تھی، حضرت عائشہؓ نے اپنے متعلق بتایا کہ وہ حاضر ہو گئیں، عرفہ کی رات آگئی اور ابھی تک وہ پاک نہیں ہوئی تھیں اس لئے انہوں نے رسول ﷺ سے کہا کہ یا رسول اللہ! آج عرفہ کی رات ہے اور میں عمرہ کی نیت کر چکی تھی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اپنے سر کو کھول ڈالو اور کنگھا کر لو اور عمرہ کو چھوڑ دو۔ میں نے ایسا ہی کیا، پھر میں نے حج پورا کر لیا۔ اور لیلۃ الخصبہ میں عبدالرحمن کو آن حضور ﷺ نے حکم دیا، وہ مجھے اس عمرہ کے بدلہ میں جس کی نیت میں نے کی تھی محکم سے (دوسرا) عمرہ کرالائے۔

تشریح: متقدم یہ ہے کہ غسل حیض میں تنگی کے ذریعہ الجھے ہوئے سر کے بالوں کو سلکنا درست ہے، اگلے باب میں امام بخاریؒ یہ بھی بتلائے گئے کہ غسل حیض میں بالوں کی میریاں بھی کھولنی پڑیں گی اور یہاں بھی حدیث الباب میں سر کے بال کھول کر غسل کرنے کا ذکر ہے، فرمایا: "انقصی رأسک" امام بخاریؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ غسل حیض میں تقصیر راس واجب ہے، اور غسل جنابت میں ضروری نہیں اور یہی مسلک حسن و طاووس و امام احمد کا ہے حافظ نے لکھا کہ ایک جماعت اصحاب امام احمدؒ نے اس کو دونوں میں مستحب کہا ہے، ابن قدامہؒ نے کہا: میں نہیں جانتا کہ کسی نے اس کو دونوں میں واجب کہا ہو، البتہ اپنی عمر سے مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ روایت ان سے مسلم میں ہے اور اسی میں حضرت عائشہؓ سے اس بارے میں حکم سے انکار بھی ہے لیکن وہاں سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتی کہ وہ اس کو واجب کہتے تھے، امام نوویؒ نے کہا کہ اس کو ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے ابراہیم نخعیؒ سے نقل کیا ہے، جمہور کا مسلک عدم وجوب ہی ہے جو حدیث ام سلمہؓ سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے دریافت کیا یا رسول اللہ! میں اپنے سر کی میریاں سخت کر کے ہاندھتی ہوں کیا ان کو غسل جنابت کے وقت کھول لیا کروں؟ حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ کھولنے کی ضرورت نہیں، ایک روایت ہے کہ سواں حیض و جنابت دونوں کے بارے میں تھا اس لئے جمہور نے دونوں روایوں کو جمع کرنے کے لئے حدیث الباب کے امر کو احتیاط پر محمول کیا یا یہ تفصیل کر دی ہے کہ بغیر کھولنے بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکے تو کھولنا واجب ہے پہنچ جائے تو ضرورت نہیں (فتح الباری ص ۱۶۸/۱)

لوہا لکنت ممن تمتع ولم يسق الهدى حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے تمتع کیا تھا، لیکن آگے ص ۳۳۳ میں روایت آئے گی کہ لاسوی الا الحج (ہمارا ارادہ حج کا تھا) اور ص ۳۳۳ میں آئے گا لا تذکر الا الحج (ہم حج کے سوا دوسری بات نہیں کر رہے تھے) ان روایات میں بظاہر مخالف ہے وجہ تطبیق یہ ہے کہ تمام جاہلیت میں لوگ عمرہ کو اشرع حج کے اندر ادا کرتا فسق و فجور کے درجہ میں سمجھتے تھے اور حضور اکرم ﷺ نے جب حج کی منادی کرائی تو اس میں یہ تفصیل نہ تھی کہ کیا کیا کریں گے، لہذا اس وقت لوگوں کو چہ پید پڑی طریقہ معلوم نہ تھا، پھر جب حضور سب کے ساتھ تشریف لے گئے تو راستہ میں حکم شرع فرمائی، لوگ تو قدیم خیال سے

صرف حج کی نیت سے چلے تھے، بعد میں حضور علیہ السلام کا ارادہ مہارکہ تریذ زخم جاہلیت کا ہوا تو حکم دیا کہ جس نے سوچا بدی کی ہے وہ تو عمرہ و حج کو ایک احرام میں کرے، اول عمرہ کرے، پھر اسی احرام سے حج ادا کرے درمیان میں حل نہ ہو، جو اپنے ساتھ قربانی کا جانور نہیں لایا وہ عمرہ کا احرام کرے اور عمرہ کر کے حلال ہو جائے، پھر الگ طور سے حج کا احرام باندھے، لہذا دونوں روایات ٹھیک ہیں کہ اولاً لا مری الا للہم ہو ہے اور بعد میں کوئی تہنیت ہو گیا، کوئی قارن۔ حضرت حضرت عائشہ کے ساتھ بدی نہ تھی تو یہ تہنیت بدیوں سوچا بدی ہو گئیں، لیکن جب مقام سرف پر پہنچیں تو حیض آ گیا، پھر عمرہ چونکہ طواف وحی کا نام ہے اور طواف حالت حیض میں ممنوع ہے اس لئے حضور ﷺ نے ان کو عمرہ سے روک دیا۔ اور عرفات جا کر شامل حج ہو گئیں، طواف زیارت چونکہ فرض ہے، لہذا اس کیلئے انتظار کرنا پڑتا ہے، طہ ہونے پر ہی کر سکتی ہے، طواف قدوم جو نیت ہے وہ حیض کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر طواف وداع سے قبل حیض شروع ہو جائے تو وہ بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

مؤطا امام محمد میں بھی ہے کہ عورت نے عمرہ کا ارادہ کیا اور حیض آ گیا تو وہ حج ہو گیا، عرفات چا کر توقف کرے، پھر طواف زیارت بعد طہارت ادا کرے، اور عمرہ کی قضا بعد میں کرے، امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ حج نہیں ہوتا بلکہ افعال حج کے ضمن میں ادا ہو جاتا ہے، طواف عمرہ جو کہ منع تھا، وہ طواف زیارت میں ادا ہو گیا، ادائے نسکین کی وجہ سے صرف دم دینا پڑے گا، اور وجوب دم امام محمد کے نزدیک بھی ہے مگر وہ ترک عمرہ کی وجہ سے ہے، یہ تخریج کا فرق ہے الفاظ حدیث سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے چونکہ عمرہ سے روکنا (واسکی عن عمرتک) اور اس کی جگہ بعد کو عمرہ کرنا "فَاعْمُرْنِي مِنَ التَّعْمِيمِ مَكَانَ عُمُرَتِي النَّتِي نَسْكَتْ" اور "لَا هِلَلَتْ بِعُمْرَةِ مَكَانَ عُمُرَتِي" مروی ہے پھر فرمایا: انفضی راسک بھی موافق حنفیہ ہے کہ احرام حج ہو گیا ورنہ محرم کو تقصیر راس کا حکم کیسے ہوتا جبکہ اس سے بال نکل جاتے ہیں اور آگے واپس (کنکھی کرلو) بھی ہے ظاہر ہے کہ کنکھی کرنے سے تو بال ضروری نکل جائیں گے نیز حضور علیہ السلام نے ابوموسیٰ کو بھی تقصیر احرام کا حکم ان ہی الفاظ سے دیا تھا جیسا حنفیہ میں ہے، شافعیہ کیلئے امام نووی نے یہ تاویل کی کہ نہایت آہستہ آہستہ کنکھی کی ہوگی، جس سے بال نہ گرے ہوں گے اور احرام باقی رہا ہوگا جو شافعیہ کا مذہب ہے حضرت شاہ صاحب نے یہاں بطور مزاح فرمایا کہ حضرت عائشہ نے ضرور ایسا ہی کیا ہوگا تا کہ مذہب شافعیہ کے خلاف بات نہ ہو جائے۔

حضرت نے مزید فرمایا کہ اگر بزرگ امام شافعی حضرت عائشہ کا احرام حج نہیں ہوا تھا اور ان کا عمرہ افعال حج کے ضمن میں ادا ہو گیا تھا تو ظاہر ہے کہ ان کا حال اور نبی اکرم ﷺ کا حال یکساں تھا، پھر وہ کیوں مضطرب ہوئے چہن تھیں اور حضور نے اس کی تسکین کیسے حج کے بعد عمرہ کیوں کر لیا؟ قرآن کی فضیلت کی سیر حاصل بحث اپنے موقع پر آئے گی ان شاء اللہ العزیز

کونسا حج زیادہ افضل ہے؟

حنفیہ کے نزدیک قرآن سب سے افضل ہے، پھر حج، پھر افراد، شافعیہ افراد کو افضل کہتے ہیں، ہمارے نزدیک حضور اکرم ﷺ کا حج قرآن والا ہی تھا۔

امام طحاوی کا بے نظیر فضل و کمال

امام نووی نے قاضی عیاضؒ سے نقل کیا ہے کہ اس بارے میں امام طحاوی نے ایک جزا ورق سے زیادہ لکھے ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: سبحان اللہ! کیا کمال علم تھا کہ صرف ایک مسئلہ میں اتنی طویل بحث کی، کمال بخاری کے تقریباً پانچ سو ورق ہوں گے اور یہاں ایک مسئلہ پر ہزار ورق لکھ گئے۔

۱۔ مکان عمرتی الخ یعنی اس عمرہ کی جگہ جس کا میں نے ارادہ کیا تھا اس سے ظہر ہوا کہ بعد عمرہ نہیں ہوا اور اب اس کی جگہ قضا کر رہی ہیں۔

۲۔ علامہ نووی نے باب بیان وجوہ الاحرام کے تحت لکھا: حضور اکرم ﷺ کے حج (حجۃ الوداع) کے بارے میں صحابہ سے مختلف روایات (بقیہ شیائے صفحہ پر)

بَابُ نَقْضِ الْمَرَأَةِ شَعْرَهَا عِنْدَ غُسْلِ الْمَحِيضِ

(غسل حیض کے وقت عورت کا اپنے بالوں کو کھولنا)

(۳۰۸) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ تَنَا أَبُو أَسَمَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ إِلَى الْحَبَّةِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُهَلَّ بِغُفْرَةٍ فَلْيُهَلَّ بِهَا نِيْلًا لَوَلَا ابْنِي أَهْدَيْتُ لَا هَلَلَتْ بِغُفْرَةٍ فَاهَلَّ بِغُفْرَةٍ وَأَهَلَّ بِغُفْرَةٍ بِحُجٍّ وَكُنْتُ أَنَا بِمَنْ أَهَلَّ بِغُفْرَةٍ فَأَذَرَ كُنِّي يَوْمَ غُفْرَةٍ وَأَنَا خَائِضٌ فَتَشْكُوتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ ذَعْنِي عُمَرُوكَ وَانْقَضِي زَأْسُكَ وَامْتَشِيطِي وَأَهْلِي بِحُجٍّ فَلَفَعَلْتُ حَتَّى إِذَا كَانَ لَيْلَةُ الْخَضْبَةِ أَرْسَلَ مَعِيَ أَحِبُّ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ فَنَجَّوْجَتْ إِلَى التَّجْنِيمِ فَاهْلَلْتُ بِغُفْرَةٍ مَكَانَ عُمُرَيْي قَالَ هِشَامٌ وَلَمْ يَكُنْ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ هَدًى وَلَا ضَمًّا وَلَا صَدَقَةً.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا میں نے نبی اکرمؐ کا اندھیرا دیکھا ہی نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس کا دل عمرہ کا اہرام کو چاہے تو اسے باندھ لینا چاہئے کیونکہ اگر میں ہدی ساتھ نہ لاتا تو عمرہ کا اہرام باندھتا تو اس پر بعض صحابہؓ نے عمرہ کا اہرام باندھا اور بعض نے حج کا، میں بھی ان لوگوں میں تھی جنہوں نے عمرہ کا اہرام باندھا تھا، لیکن میں نے یوم عرفة تک حیض کی حالت میں گزارا، میں نے نبی کریم ﷺ سے اس کے متعلق عرض کی تو آپؐ نے فرمایا عمرہ چھوڑ دو اور اپنا سر کھول لو اور حج کا اہرام باندھ لو۔ میں نے ایسا ہی کیا یہاں تک کہ جب صبح کی رات آئی تو اس حضور ﷺ نے میرے ساتھ میرے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کو بھیجا، میں جمع ہوئی اور وہاں سے اپنے عمرہ کے بدلہ دوسرے عمرہ کا اہرام باندھا۔ ہشام نے کہا کہ ان میں سے کسی بات کی وجہ سے بھی نہ ہدی واجب ہوئی، نہ زورہ نہ صدقہ۔

تشریح: اس حدیث کا مضمون بھی مکمل سابق سے الگ ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ اگر قارن تھیں تو ان کے ذمہ قرآن کی ہدی مقصد زبر بحث ہوا ہے، متفق بھی نہ لکھ:۔ بظاہر اس قول میں اشکال ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ اگر قارن تھیں تو ان کے ذمہ قرآن کی ہدی تھی، جس کو تمام علماء واجب کہتے ہیں سواء داؤد کے اگر متفق تھیں تب بھی ایسا ہی ہے لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ وہ نہ قارن تھیں نہ متعہ، بلکہ حج کا اہرام باندھا تھا پھر اس کو فسخ کر کے عمرہ کا ارادہ فرمایا، حیض آجانے کی وجہ سے جب یہ بھی نہ ہو سکا تو پھر حج ہی کا ارادہ فرمایا اور اس کو مکمل کرنے کے بعد نئے سرے سے عمرہ کیا، جیسا کہ قاضی عیاض نے تحقیق کی ہے، اگرچہ اس تحقیق کے خلاف حضرت عائشہؓ کا یہ جملہ ہوگا کہ میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) منقول ہیں، بخاری و مسلم میں بھی کسی روایت سے قرآن کی سے قطع اور کسی سے افروغ نہ ہوتا ہے اور طریق جمع روایات ہوں سے کہ ان تو آپؐ منفرہ تھے پھر قارن ہو گئے، جس نے افراہ کی روایت کی اس نے اصل کا خیال کیا جس نے آخری بات پر اعتماد کیا اس نے قرآن کی روایت کی اور جس نے شیعہ کی روایت کی اس نے جمع لغوی مراد لیا، علامہ ابن حزمؒ نے اس پر حوالہ دے کر بارے میں اپنی مستقل تعریف میں حضورؐ کے قارن ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور ہدی سب روایات میں تامل کی ہے، اگر کہا جائے کہ حضور اکرم ﷺ نے حج سے متعلق صحابہؓ میں اختلاف کیلئے ہو گیا جبکہ آپؐ نے صرف ایک ہی حج فرمایا (یعنی بعد ہجرت) اور قبل ہجرت بعد نبوت بھی صرف ایک ہی کیا ہے، اور ہر صحابی اپنا مشاہدہ ایک ہی واقعہ کے متعلق مختلف بیان کرتا ہے، اس کا جواب قاضی عیاضؒ نے اس طرح دیا کہ ان سب احادیث مردہ ہیں بہت کچھ کلام بحث ہوئی ہے، ان میں سے بعض حضرات کا کلام بہت خوب اور اخلاف سے ہوا ہے بعض نے بحث میں کوتاہی کی اور مختلف سے کام لیا بعض نے ضرورت سے زیادہ طوالت اختیار کی تو دوسروں نے حد سے زیادہ اختصار سے کام لیا، اور سب سے زیادہ وسعت تفصیل کے ساتھ امام ابو حنفیؒ طحاویؒ حنفیؒ نے کلام کیا ہے کہ انہوں نے اس بارے میں ایک ہزار دو سو سے زیادہ کلمے ہیں، ان کے ساتھ اس مسئلہ میں ابو جعفر طبریؒ نے بھی کلام کیا ہے پھر ابو عبد اللہ بن ابی صفیرؒ نے پھر مہلبؒ قاضی ابو عبد اللہ بن الرمالہؒ قاضی ابو یحییٰ بن یحییٰ بن القصارؒ بخاریؒ و عافہؒ ابو عمر بن عبد اللہؒ وغیرہ نے بھی کلام کیا ہے۔ الخ (نودی ص ۱۳۸۶)

یہ مصحح محمد علیؒ کی شہادت قاضی عیاضؒ سے تھی اور اس کی نقل امام نوویؒ شافعیؒ نے نہایت اہم سے نقلاً بنفسہ و تشکر (مؤلف)

نے عمرہ کا احرام باندھا تھا، یا میں نے بجز عمرہ کے دوسری چیز کا احرام نہیں کیا تھا۔

اشکال مذکور کا جواب یہ ہے کہ شام کو وہ بات نہ پہنچی ہوگی اس لئے اپنے علم کے مطابق نفی کر دی جس سے نفس و اتقہ کی نفی لازم نہیں آتی اس کے علاوہ یہ بھی احتمال ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے دم دینے کا حکم نہیں فرمایا تھا، بلکہ حضرت عائشہ کی جگہ خود ہی ان کی طرف سے نیت کر کے قربانی کر دی تھی، چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں اسی طرح ہے بھی کہ حضورؐ نے حضرت عائشہؓ کی طرف سے گائے کی قربانی بطور ہدیٰ کی تھی خاصہ عیاض نے کہا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ حضرت عائشہؓ کا حج افراد تھا، نہ حج و قربان نہ تھا کیونکہ ان دونوں میں باجماع علماء وہ واجب ہے (عمرہ ص ۱۴۸)

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر حاشیہ بخاری ص ۳۹ کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا، اس میں ایک جواب تو یہی ہے کہ شام کی نفی اپنے علم و روایت کے لحاظ سے ہے، دوسرا جواب نبویؐ نے قربانی سے نقل کیا ہے کہ نفی بلحاظ ارتکاب جنایت ہے، کہ حضرت عائشہؓ کے ذمہ کوئی دم جنایت لازم نہیں آیا، جو قصور جنایت کی وجہ سے ہوا کرتا ہے اور حیض آ جانا عذر رسائی تھا لہذا جو وہ ہدیٰ جنایت میں فعلی اختیار کی کہ سب لازم ہوا کرتی ہے وہ نہ تھی لفظ صدقہ سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے کیونکہ قرآن میں تو ہدیٰ یا صوم ہی کا لزوم ہوتا ہے، صدقہ کا وجوب جنایت میں ہوا کرتا ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا ذکر خیر

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا۔ حضرت الاستاذ شیخ الہندؒ اور میں کنگوہ چارہ تھے فرمانے لگے کہ اس کی (یعنی قول ہشام سلمہ یسکن ہدیٰ الخ) کیا مراد ہے؟ میں نے کہا کہ حضرت ہدیٰ تو وہ ہے جو اس طرف سے گمرے سے یا راستہ سے ساتھ کی جائے اور یہ تو مکہ معظمہ ہی میں حضرت عائشہؓ کیلئے حضور علیہ السلام نے خریدی تھی، یہ جواب سن کر حضرت خاموش ہو گئے اور چہرہ پر مسرت کے آثار ظاہر ہوئے مجھے یاد ہے کہ اس وقت سفر میں حضرت داہمیؒ طرف پیٹھے ہوئے تھے اور میں بائیں طرف، اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا۔ دم یہ وہ ہے جو باہر سے لائے، میں جب باہر سے گمر جاتا ہوں تو بچوں کیلئے کچھ نہ کچھ ضرور لے جاتا ہوں، اگر نہ ہو سکے تو دیوبندی سے خرید کر لے جاتا ہوں لیکن ملاقات نہیں کہ پھر اس کی قدر نہ ہوگی، نیز فرمایا کہ میں بچوں کے کھانے میں توسع کرتا ہوں، اس لئے کہ اگر ہم ان کو اب تحقیقات میں رکھیں (یعنی پیسہ بچانے کا فلسفہ، گرانی کا عذر یا بچوں کی عادت خراب ہونا وغیرہ) اور بعد کو ہمارے ان کی قسمت میں نہ ہو تو وہ بالکل ہی محروم رہیں گے۔

غرض ہدیٰ (مصطح) کو یہی ہے جو باہر سے لائے (اور اسی کی نفی ہے کہ حضرت عائشہؓ اپنے ساتھ مدینہ طیبہ یا راستہ سے نہ لائی تھیں ان کی طرف سے ذبح ہونے کی نفی نہیں ہے۔) پھر توسع ہوا کہ ہر قربانی کو اور پھر ہر اس جانور کو کہنے لگے اور حدیث میں جو ہے کہ حضورؐ نے اپنی ازواج کی طرف سے بقرہ ذبح کی، تو تبادر یہی ہے کہ وہ دما عج سے تھی لہذا اس کو عید کی قربانی پر محمول نہیں کریں گے اور توضیح سے تعبیر اس لئے ہوئی ہے کہ زندہ ماضیہ کا تھا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ

(اللہ عزوجل کا قول ہے مخلقہ و غیر مخلقہ) (کامل الخلق اور ناقص الخلق)

(۳۰۹) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا خُذَّافٌ عَنْ غُنَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَكَلَّ بِالرُّجَمِ مَلَكًا يَقُولُ يَا رَبِّ نُفْثَةٌ يَا رَبِّ عِلْقَةٌ يَا رَبِّ مُضْغَةٌ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ

يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ أَذْكَرٌ أَمْ أُنْثَى شَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ لِمَا الرُّؤْيَى وَمَا الْأَجَلُ فَيَكْتُمُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ

ترجمہ: حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: رحمہ اللہ میں اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ متعین کر دیتا ہے، فرشتہ کہتا ہے

اے رب نفثہ ہے، اے رب علقہ ہو گیا، اے رب مضغہ ہو گیا، پھر جب خدا چاہتا ہے کہ اس کی خلقت پوری کر دے تو کہتا ہے کہ مذکر ہے یا

مؤنث۔ بد بخت ہے یا نیک بخت۔ روزی کئی مقرر ہے اور عمر کئی فرمایا، پس اس کے پیٹ ہی میں یہ تمام باتیں فرشتہ لکھتا ہے۔

تشریح: امام بخاری کا مطلب جیسا کہ علامہ محدث ابن بطال وغیرہ نے سمجھا ہے کہ حالت حمل میں حیض نہ آنے کی طرف اشارہ کر رہے

ہیں، اور یہی مسلک امام اعظم ابوحنیفہ وغیرہ کا ہے، حافظہ نے لکھا:۔ ترجمہ الباب سے حدیث الباب کی مناسبت اس طرح ہے کہ حدیث مذکور

سے آیت قرآنی کی تفسیر ہو رہی ہے اور اس سے زیادہ وضاحت روایت طبری سے ہوتی ہے۔

کہ جب نفطہ رحم مادر میں گرتا ہے تو اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ کو مامور فرماتے ہیں وہ عرض کرتا ہے کہ ہاں الہا! یہ مخلقہ ہے یا غیر مخلقہ؟ اگر

ارشاد ہوا کہ غیر مخلقہ ہے تو رحم اس کو خون کی صورت میں پھینک دیتا ہے اگر مخلقہ فرمایا؟ تو سوال کرتا ہے کہ یہ نفطہ کیسا ہوگا؟ اس حدیث کی

سند صحیح ہے اور وہ لفظ موقوف و مکمل مرفوع ہے۔ (بخاری ص ۱۸۷)

بحث و نظر: حافظہ نے یہ بھی تصریح کی کہ ابن بطالؒ مالکی نے کہا کہ امام بخاری کی غرض اس حدیث و ابواب حیض میں لانے تھیں ان

حضرات کے مذہب کی تقویت ہے جو کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آسکتا اور یہ مذہب کوفیین و امام احمد، ابو ثور، ابن المذہر اور ایک

جماعت کا ہے، قدیم مذہب امام شافعی کا بھی تھا، یہی جدید یہ ہے کہ حاملہ کو حیض آسکتا ہے، احناف کا بھی یہی قول ہے، امام مالک سے دونوں

روایات ہیں، حافظہ نے اس کے بعد لکھا کہ حدیث مذکور سے عدم اتیان حیض کا استدلال محل نظر ہے اس لئے کہ حدیث سے تو صرف اتنا

معلوم ہوا کہ حاملہ کے رحم سے خارج ہونے والی چیز سقط یا ناقص پکھ ہوتی ہے، جس کی شکل و صورت نہیں بنتی اس سے یہ لازم نہیں آتا۔ حمل

والی عورت کے رحم سے حالت حمل میں اگر خون نکلے گا تو وہ حیض نہیں ہوگا، اور دوسرے حضرات نے جو یہ دعویٰ کیا کہ وہ نکلنے وال خون پکھ سے

لے روح امحیٰ ص ۱۱۶/۱۷ (میریہ) میں یہی حدیث حکیم ترمذی کی انوار المصول سے اور ابن جریر و ابن ابی حاتم سے نقل ہوئی ہے اس میں مزید تفصیل ہے کہ جب نفطہ رحم

میں استقر کرے گا تو اس کے متعلق امام ہمام پر مقرر فرشتہ روایت کرتا ہے یا رب مخلقہ؟ یا غیر مخلقہ؟ پس اگر ارشاد ہوا کہ غیر مخلقہ ہے تو اس میں جان نہیں پڑتی اور رحم اس خون

کی طرف پھینک دیتا ہے اور اگر مخلقہ ہو تو فرشتہ عرض کرتا ہے یا رب ایڑہ، شقی ہے یا سعید، مگر کئی ہے کہ کہاں کہاں پھر کے کہتا: رزق ہے، سر میں سر مرے گا؟

یہ حدیث حکیم مرفوع ہے اور مراد یہ ہے کہ وہ سب نبی آدم اس نفطہ کی جنس سے پیدا ہوتے ہیں، جو حمل و نام بھی ہوتا ہے اور ناقص و ساقط بھی ہوتا ہے اور یہ

مطلب نہیں ہے کہ وہ نفطہ تامہ سے بھی پیدا ہوتے ہیں اور نفطہ ناقصہ سے بھی، کیونکہ ہر پکھ ہے نفطہ ناقصہ و ساقط سے پیدا نہیں ہو سکتی، یہ تفصیل حق تعالیٰ

نے اپنی عظیم قدرت ظاہر کرنے کو نہیں فرمائی ہے۔ الخ

مکملہ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا:۔ ابن بطال مالکی مذہب اور حنفیہ شارح بخاری ہیں ان کی شرح کے الفاظ مذہب سے یہ ہے کہ جب وہ کسی مذہب کا مذہب

کرتے ہیں تو ان تمام صحابہ تابعین کے نام بھی ذکر کرتے ہیں جو اس کے قائل ہیں۔

ترشح ہوا یا اس کی غذا کا فضلہ ہے یا کسی بیماری کی وجہ سے فاسد خون نکلا ہے تو اس دعوے کے ثبوت میں دلیل ہونی چاہئے اور جو کچھ خبر و اثر اس بارے میں وارد ہوا ہے وہ دعوائے مذکور کیسے ثابت نہیں ہے کیونکہ ایب خون بھی دم حیض ہی کی صفات کا حامل ہے اور اس زمانہ میں اس کے آنے کا امکان بھی ہے لہذا اس کو دم حیض ہی کا حکم دینا چاہئے اور جو اس کے خلاف دعوے کرے اس کے ذمہ دلیل ہے۔

پھر حفظ نے لکھا کہ ان حضرات کی سب سے زیادہ قوی دلیل یہ ہے کہ استبراء رحم امہ کا قیام حیض سے کیا گیا ہے کہ اس سے رحم کا حمل سے خالی ہو جائے تحقیق و یقینی ہو جاتا ہے، پس اگر حاملہ کو بھی حیض آ سکتا تو حیض سے برأت والی بات بے سود ہوتی، اور ابن المیر نے اس کے دم حیض نہ ہونے پر اس طرح استدلال کیا کہ حامدہ کے رحم پر فرشتہ مقرر ہوتا ہے اور فرشتے گندی جگہ نہیں رہتے (لہذا رحم کو خون حیض کی گندگی سے پاک و صاف ہونا چاہئے)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ فرشتے کے اس جگہ مقرر ہونے سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ رحم کے اندر داخل ہو جہاں خون حیض کے وجود و عدم سے بحث کی جارہی ہے، پھر یہ اعتراض وائزہ تو دونوں طرف لگتا ہے، کیونکہ خون تو جو بھی ہو حیض کا ہو یا دوسرا سب ہی نجس ہے۔ واللہ اعلم (فتح الباری ص ۲۸۷/۱)

واضح ہو کہ حافظ نے یہاں سب سے قوی دلیل کا کوئی جواب نہیں دیا، صرف ابن المیر کا جواب دے کر بحث ختم کر دی۔

محقق عینی کی تحقیق و جواب

فرمایا: امام بخاری کی غرض یہاں اس باب سے اسی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ حاملہ کو حیض نہیں آتا کیونکہ رحم میں بچہ کا محفوظ ہونا خروج دم حیض سے مانع ہے اور یہ بھی تحقیق ہوئی ہے کہ دم حیض جنین کی غذا بنتا ہے، یہی مذہب امام ابو حنیفہ، آپ کے سب اصحاب، امام احمد، ابو ثور، ابن المنذر، محدث اوزاعی، سفیان ثوری، ابو یوسف، عطاء، حسن بھری، سعید بن المسیب، محمد بن المنکدر، جابر بن زید، علامہ طحطاوی، کھول، امام زہری، حکم، حماد، اور امام شافعی کا ایک قول قدیم ہے، قول جدید یہ ہے کہ حاملہ حمل میں بھی حیض آ سکتا ہے، یہی قول ائحن کا ہے، امام مالک سے دور روایت ہیں، اور بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ اگر آخر حمل میں خون آئے تو وہ حیض نہیں ہے، داؤدی نے کہا کہ احتیاط اس میں ہے کہ حاملہ حمل میں خون آ جائے تو عورت نماز پڑھے اور روزہ بھی رکھے پھر روزہ کی قضا بھی کرے لیکن شوہر اس کے پاس نہ آئے، محقق عینی نے اس طرح حافظ سے زیادہ تفصیل مذاہب کرنے کے بعد ابن بطال کی رائے ذکر کی، پھر حافظ کا پینچ قبول کرتے ہوئے لکھا کہ ہمارے پاس استدلال میں بہت سی احادیث و آثار ہیں اور ان کو تفصیل سے ذکر کیا، پھر ابن المیر کے استدلال پر جو دو اعتراض حافظ نے کئے ہیں ان کا بھی جواب دیا کہ اگر رحم کے اندر داخل ہونا لازم و ضروری نہیں تو عدم دخول و حلول کا فیصلہ بھی ضروری قطعی نہیں ہے اور خون جب تک اندر رہتا ہے اس کو نجس نہیں کہہ سکتے، ورنہ کوئی بھی ظاہر نہیں پایا جائے گا کیونکہ نجاست سب کے اندر موجود ہوتی ہے۔ (عمدہ ص ۱۲۱/۲)

حافظ کی تحقیق محل نظر

حافظ نے لکھا کہ باب مخلیقہ و غیر مخلیقہ کی روایت ہمیں بالاضافہ پہنچی ہے یعنی باب تعمیر قولہ تعالیٰ مخلیقہ و غیر مخلیقہ اور حدیث الباب میں آیت قرآنی کی وضاحت و تفسیر ہو رہی ہے، (فتح الباری ص ۲۸۷/۱)

حضرت شہ ولی اللہ صاحب نے بھی غالباً حافظ کے ہی اتباع میں لکھا کہ غرض بخاری قرآن مجید کے لفظ مخلیقہ و غیر مخلیقہ کی تفسیر کرتا اور اس کو کتاب انکیش میں لانا دینی مناسبت کی وجہ سے ہے (شرح تراجم ارباب بخاری ص ۱۹)

جیسا کہ ہم نے مقدمہ کتاب میں لکھا تھا، ہمارے ان حضرات کا برکے سامنے فتح الباری وہ ہے، اسی لئے حضرت شہ ولی اللہ صاحب (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰ پر)

تحقیق معنی نے لکھا:۔ حافظہ اگر یہ بھی بتا دیتے تو اچھا تھا کہ یہ اضافت والی روایت خود امام بخاری سے ہے یا ان کے تلمیذ فریری سے؟ اور یہ حدیث اس آیت کی تفسیر بن کیسے سکتی ہے جبکہ متنی حدیث الباب میں نہ مختلفہ کا ذکر ہے نہ غیر مختلفہ البتہ اس میں مضغہ کا ذکر ہے، جو مختلفہ وغیر مختلفہ ہو سکتا ہے (عمدہ ص ۱۲/۲)

اس کے علاوہ حافظہ کی تحقیق پر یہ اعتراض تو رہے گا ہی کہ یہاں کتاب الحیض میں تفسیری باب لانے کا کیا موقع تھا اور کتاب الحیض سے اس باب کی مناسبت کیا ہوتی؟

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

اسی کے مثل و مناسب پہلے ایک ترجمہ ”باب من صمی النفاس حیضاً“ گذر چکا ہے اور وہاں میں نے بتلایا تھا کہ امام بخاری کا مقصد بیان نفست نہیں بلکہ بیان حکم ہے کہ حیض و نفاس دونوں ایک ہی دم ہیں، جو غیر ایام حمل میں آئے وہ حیض ہے اور جو حاملہ سے بعد وضع حمل آئے۔ وہ نفاس ہے۔

یہاں میرے نزدیک امام بخاری کا مقصد یہ نہیں کہ صراحۃً حاملہ کے حیض آنے نہ آنے کو ثابت کرے بلکہ صرف اشارہ کرتا ہے اس طرف نطفہ علقہ اور علقہ مضغہ بننا رہتا ہے اور ان سے ولد تیار ہوتا ہے، پھر اس کے بعد خون حیض کا اس میں صرف ہونا بھی ثابت و لازم آجائے گا۔ واللہ اعلم۔

اظہار قدرت خداوندی

حضرتؒ نے فرمایا:۔ قدرت و خداوندی یہ ہے کہ اگر نطفہ کا ولد ہونا مقدر ہوتا ہے تو خون رحم میں مجبوس ہوتا ہے، پھر وہ تربیت و ولد میں صرف ہوتا ہے، اور اگر مقدر نہیں ہوتا تو خون ہی خارج ہو جاتا ہے اور جس طرح مٹیوں پر غلطہ و دانف و لولوگ مقرر ہوتے ہیں ان کی حفاظت و نگرانی میں چیزیں تیار ہوتی ہیں، صرف کلیں اور مٹینیں چیزوں کو نہیں بناتیں اور نہ ہر شخص ان میں کام کر سکتا ہے، بعینہ یہی حال کا رحمہ خداوندی کا ہے کہ جب ولد مقدر ہوتا ہے تو ذوی العقول فرشتے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر مقرر ہو جاتے ہیں، وہ تربیت و ولد میں مشغول رہتے ہیں اور مختلف اطوار میں نگرانی کرتے ہیں، اول نطفہ ہوتا ہے چالیس دن برابر اسی طرح رہتا ہے پھر علقہ بن جاتا ہے، یعنی خون کا بستہ نکلا، چالیس دن اس پر بھی گذرتے ہیں، تو مضغہ بن جاتا ہے، چالیس دن اسی حالت پر رہ کر پھر صورت و تبارک ہوتی ہے، غرض تین چلنے (چار ماہ) کے بعد صورت نفی ہے اور اس میں نوج روح ہوتا ہے، یہ تمام حالات و کیفیات فرشتے کی نگرانی میں انجام پاتی ہیں۔

فرشتوں کا وجود:۔ ان کا وجود جس طرح ہی در شریعت میں مانا جاتا ہے انبیاء سابقین علیہم السلام کے یہاں بھی مانا جاتا تھا، مسموخ الفطرت باطل پرستوں نے ان کی جگہ عقول بنالیں، اور اس زمانہ میں بھی بعض نام کے مولویوں نے سلسلات شریعہ میں شکوک ڈال دیئے ہیں،

(بقیہ حاشیہ ص ۱۸۲) نے تو بستان لکھ میں میں بھی اور ان کی حدیثی خدمات جلید محمدہ القاری شرح البخاری و طب الادکار فی شرح صحت لا چار و معانی الاذہاری شرح معانی لا چار وغیرہ کا ذکر نہیں کیا، اسی طرح علامہ زناقد میں بھی ان کا ذکر نہیں ہے، اور شارح عماد مولانا محمد سلیمان عیسیٰ نے بھی شاہیر فقہاء و محدثین کے زمرہ میں ان کا ذکر نہیں کیا، جبکہ حافظہ ابن حجر (کلیۃ مینی) کا ذکر کرتے ہیں کہ، ابھی کچھ اوپر ہم نے بحث قاضی عیاض کا قول تو دینی شرح مسلم سے نقل کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے صرف جوتہ اوداع کے سلسلہ میں حدیثی تحقیقات کا ذخیرہ محدث شہیر امام بخاری نے ایک چارہ روتی سے زیادہ میں جمع کرالیا، اور یہ حافظہ عیسیٰ ان کی کتابوں کے شارح اعظم ہیں اور یہ تو ناظرین اور اورداری بھی ہمارا اندازہ لگا رہے ہیں کہ حافظہ ابن حجر اور محدثی تحقیقات میں کتنا بڑا فرق ہے؟ اگر اس پر بھی ابھی تک محقق عیسیٰ کے شان میں ان کا صحیح تعارف آپؐ نو ذیبت تا بیانات میں نہیں کر لیا جاتا تو یہ بات تحقیقی تا بیانات سے بہت زیادہ بعید ہے فوائد جوامع ص ۳۱ میں ایک عبارت حضرت شاہ صاحب کی طرف منسوب ہوئی ہے کہ ابن حجر جو عقل تھے وغیرہ، پھر اس کی نقل و انتساب میں کچھ ترمیم ہو چکی کہ حضرتؐ نے حضرت سے ان کی محققانہ حدیثی شان کے بارے میں سوال نہیں کیا، تو اس شان میں ان کے سزاوار حافظہ شہیر بدر جلیلہ بدر تر ضرور ہیں، البتہ حافظہ کی حقیقت باہر دوش کے بارے میں جو کچھ حضرات محدثین نے لکھا اور فوائد ص ۳۲ میں بھی کچھ ذکر ہے۔ بعض مواقع میں ان کا بہت سی روایات سے صرف نظر کرنا اور صرف ۱/۱۱ کو سب باطل صحیح دور دست ہے، واللہ اعلم، عفا اللہ عنہ و عن امین

جب کوئی بات ان کی عقل میں نہ آئی تو خواہ مخواہ نص کی تاویل میں کرنے لگے، چنانچہ منووی محمد حسن امر وہوی نے اپنی ایک تفسیر قرآن بتائی، جس میں بہت سی ضلالت اور امور بدیہ کا انکار و خلاف شریعت تاویلات ہیں، اس تفسیر سے سر سید احمد خاں اور قادیانی جتنی نے بھی مدلی ہے، زیر بحث مسئلہ میں لکھا کہ طہ میں ثابت ہے چار ماہ پر مٹی روح نہیں ہوتا، اور حدیث نبویؐ میں اس مدت پر مٹی روح ہونے کے تصریح ہے لہذا اس حدیث کی تاویل کی جائے، ورنہ اس کی تکذیب ہو جائے گی یہ لکھا چڑھا شخص بہک گیا، حالانکہ خود طہ میں اس امر کی تصریح موجود ہے کہ چار ماہ پر مٹی روح ہو جاتا ہے دیکھو تہذیب کا دواظما کی (۲/۱۳۰)

لہذا اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے اور اسی وجہ سے شریعت میں حسب فرمان خداوندی ”والسیدین یصوفون منکم ویبذرون ازواجہن یبصرن بانفسھن اربعۃ اشھر وعشرا“ مدت وفات چار ماہ رکھی گئی ہے۔ کہ اس زمانہ میں صریح دلیل مٹی روح و عدم مٹی روح سے حمل کا ہونا یا نہ ہونا معلوم ہو جائے گا، پھر یوم شفعیہ کے نزدیک اس لئے زندہ کئے گئے تاکہ تحقیق حال کے لئے وقت مل جائے اور خلیفہ اس کو اپنا قرینہ بتاتے ہیں کہ دس دن اکثر مدت حیض ہے گویا اکثر ایام حیض کا وقت گزار کر عادت سے نکلنے کا حکم دیا گیا، اس سے مذہب حنفیہ کی تقویت کا اشارہ نکلا ہے۔

انواع تقدیر: رحم مادر میں بچہ کیلئے تقدیری امور کے ذکر پر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ تقدیر خداوندی کی بہت سی انواع ہیں جن میں بعض ازلی (وقدیم) ہیں اور بعض بعد کی اور محدث ہیں، ان ہی میں سے وہ ہے جو پیدائش عالم سے پچاس ہزار سال قبل مکھی گئی (حدیث مسلم) اور وہ بھی جو سالانہ یا لیلۃ البراءۃ میں مکھی جاتی ہے اور یہ بھی جو رحم مادر میں ہر بچہ کیلئے مکھی جاتی ہے“ (بخاری حدیث الباب) شیخ اکبرؒ نے فرمایا کہ جب آسمان دنیا سے کوئی حکم اترتا ہے تو اس کا ظہور ایک سال کے بعد دنیا میں ہوتا ہے۔ حافظ ابن قیمؒ نے شفاء العلیل میں مہرب تقدیر حسب ذیل لکھے ہیں:-

(۱) زمین و آسمان کی پیدائش سے پچاس ہزار سال قبل لکھا گیا۔

(۲) زمین و آسمان کی پیدائش کے بعد ذریعہ بتائی آدم کی پیدائش سے قبل جس کا ثبوت حدیث یثاق سے ہے لکھا گیا

(۳) حکیم مادر میں (۴) سالانہ شب قدر میں (۵) روزانہ جس کا ثبوت کل یوم ہو فی شان سے ہے کہ کسی کو پست کرنا، کسی کو

بلند، ان میں سے ہر مرتبہ پہلے مرتبہ کی صرف ایک تفصیل ہے (ازلی کو ملا کر یہ سب چھ انواع و مراتب تقدیر کے ہو جاتے ہیں۔ والدہ تعالیٰ اعظم۔

فائدہ: قدر و قدر دونوں لغت میں قدرت الٰہی سے جبکہ اس چیز کی مقدار کا احاطہ کر لیا جائے، والدہ تعالیٰ کے علم محیط میں ایجاد اشیاء سے قبل

۱۔ طیب شہر علا ماسطیٰ کے لکھ۔ ۵۰۰ ع کے بعد جن میں قوت غازیہ ہوتی ہے بقدرت تاجیہ طریقیہ بھی اور اس وقت وہ ایک سو دن تک نبات جیسا ہوتا ہے،

پھر ۱۲۰۰ سال تک حیوان تک جیسا ہوتا ہے اس کے بعد اس میں روح حقیقی آجاتی ہے اور اس فلسفہ کے اختلاف کی وجہ بھی خدا ہر گونگی، جنہوں نے ستر دن پر مٹی روح بنانے

لیا ہے کیونکہ انہوں نے روح طبعی کو بھی شکر ہے جو نبات کو حاصل ہوتی ہے اور حضور علیہ السلام نے روح سے مراد دلی ہے جو انسانیت کے ساتھ خاص ہے اسی لئے فرمایا

کہ تہا ربی پیدا انش ملن ام بھی پہلے چالیس دن بطور خلق ہوتی ہے، پھر اسے ہی دن تک بطور علقہ اور اسے ہی دن بہ صورت مفق ہو کر مٹی روح ہوتا ہے (تذکرہ)

مصباح الفکرت ص ۴۴۱ میں ہے چار مہینے کے بعد جنین کا طول قریباً پنج وزن دو دھائی چھ تک ہوتا ہے، مہضات بن جاتے ہیں، مرد وادی کی بخوبی

تیز ہو سکتی ہے اس وقت بچہ حرکت کرتا ہے۔

بعض کتب طب مثلاً فی الاولاد میں جو لکھا ہے کہ جنین کی حرکت عموماً سڑھے چار مہینے پر ہوتی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ محسوس اس وقت ہوتی

ہے، یہ نہیں کہ اس کی ابتداء اسی وقت ہوتی ہے، کیونکہ اس کی وجہ بھی ساتھ لکھی ہے کہ حرکت اس وقت تک محسوس نہیں ہوتی جب تک کہ رحم بڑھ کر پینٹ کی دیوار سے نہ

لگ جائے اور اصل کے ابتدائی مہینوں میں بچہ خیال انیسویں میں تیز تر ہوتا ہے اور وہ پانی مقداریں زیادہ ہوتا ہے اس لئے بچہ کو رحم کی دیوار سے نکلنے نہیں دیتا یعنی اول تو

پانی میں تیرنے کی وجہ سے مجرم کے پینٹ کی دیوار سے نہ نکلنے کے سبب سے اس کی حرکت شروع میں محسوس نہیں ہوتی اگر کسی غرض لغوی نفس حرکت پانچ دنوں کی نہیں بلکہ

احساس کی ہے، والدہ تعالیٰ اعظم ”مؤلف“

ہی چونکہ ان سب کی مقدار موجود نہیں اور اسی علم کے مطابق ایسی دکا ظہور ہوا، اس لئے اس کو قدر الہی کہا گیا، پس ہر پیدائش والی حالت وئی چیز اللہ تعالیٰ کے علم قدرت و ارادہ کے تحت دنیا میں آتی ہے، یہی برائتہی قطعیت کے ذریعہ دین کے معلومات ضروریہ میں سے ہے اور اسی پر سلف صحابہ و تابعین تھے، تا آنکہ اواخر زمانہ صحابہ میں قدر یہ فرقہ ظاہر ہوا، اور پھر ان کی ضد جبریت پر فرقہ ہوا علم الکلام میں ان فرقوں کا پورا حال ہے اور جبر و تدبیر بحث بھی مسئلہ قدیر سے متعلق سیر حاصل بحث ہم اپنے موقع پر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ سر دست اس کیلئے حضرت علامہ مولانا محمد بدر عالم صاحب کی کتاب ترجمان السنہ جلد سوم مطالعہ کی جائے۔

بَابُ كَيْفَ تَهْلُ الْحَائِضُ بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ؟

(حائضہ حج اور عمرہ کا احرام کس طرح باندھے؟)

(۳۱۰) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَكْحَرٍ قَالَ سَأَلْتُ اللَّيْثَ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ غُرُورَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي خُجَّةِ الْوَدَاعِ فَمِنَّا مَنْ أَهَلَ بِعُمْرَةٍ وَمِنَّا مَنْ أَهَلَ بِحَجٍّ فَقَدِمْنَا مَكَّةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ أَخْرَمَ بِعُمْرَةٍ وَلَمْ يَهْدِ فَلْيَحْلِلْ وَمَنْ أَخْرَمَ بِعُمْرَةٍ وَأَهْدَى فَلَا يَحِلُّ حَتَّى يَحِلَّ بِحَجٍّ هَذِهِ وَمَنْ أَهَلَ بِحَجٍّ فَلْيُحِمِّمْ حُجَّتَهُ قَالَتْ فَحَضَّتْ فَلَمْ أَزَلْ حَائِضًا حَتَّى كَانَ يَوْمَ غَزَاةٍ وَلَمْ أَقْلِلْ إِلَّا بِعُمْرَةٍ فَأَمَرَنِي النَّبِيُّ ﷺ أَنْ أَقْضَى زَائِسِي وَأَمْسَيْتُ وَأَهَلَ بِالْحَجِّ وَأَتَرَكْتُ الْعُمْرَةَ فَقَعَلْتُ ذَلِكَ حَتَّى قَضَيْتُ حُجَّتِي فَقَبِلْتُ مَعِيَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي بَكْرٍ فَأَمَرَنِي أَنْ أَغْتَمِرَ مَكَانَ عُمرَتِي مِنَ التَّيْبِ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے کہا ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ جدہ الوداع کیلئے نکلے ہم میں بعض نے عمرہ کا احرام باندھا اور بعض نے حج کا، پھر ہم مکہ آئے اور اس حضور ﷺ نے فرمایا کہ جس کسی نے عمرہ کا احرام باندھا ہو اور ہدی ساتھ نہ رہا ہو تو وہ حل ہو جائے، اور جس کسی نے عمرہ کا احرام باندھا ہو اور ہدی بھی ساتھ نہ لایا ہو تو وہ ہدی کی قربانی سے پہلے حال نہ ہوگا اور جس نے حج کا احرام باندھا ہو تو اسے حج پورا کرنا چاہئے، حضرت عائشہؓ نے کہا کہ میں حائضہ ہوئی اور عرفہ کے دن تک برابر حائضہ رہی، میں نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا پس مجھے نبی کریم ﷺ نے حکم دیا کہ میں اپنا سر کھول لوں، کنگھہ کر لوں اور حج کا احرام باندھ لوں اور عمرہ کو چھوڑ دوں، میں نے ایسا ہی کیا اور اپنا حج پورا کر لیا، پھر میرے ساتھ اس حضور ﷺ نے عبدالرحمن بن ابی بکر کو بھیجا اور مجھ سے کہا کہ میں اپنے چھوٹے ہوئے عمرہ کے عوض تحیم سے دوسرا عمرہ کروں۔

تشریح: مقدمہ یہ ہے کہ حیض و نفاس والی عورتیں احرام باندھ سکتی ہیں اور احرام کے وقت ان کا غسل بطور استحباب نفاذ و صفائی کیلئے ہوگا، طہارت کیسے نہیں، کیونکہ انقطاع حیض و نفاس سے جس طہارت کا حصول ممکن ہی نہیں، یہی مذہب امام اعظم، امام شافعی، و امام مالک کا ہے حسن اور اہل ظاہر اس کو واجب کہتے ہیں، پھر یہ دونوں جبر طواف و سعی کے تمام افعال حج کا ادراک سکتی ہیں، کیونکہ طواف کیلئے طہارت شرط ہے اور سعی کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ طواف کے بعد ہو، پس اگر طواف کے بعد حیض آجائے تو سعی کر سکتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ سعی کیلئے طہارت شرط نہیں ہے، جمہور کا مذہب یہی ہے، البتہ حسن سے منقول ہے کہ سعی کیلئے بھی طہارت شرط ہے، نیز جمہور کے نزدیک حواف کا سعی سے پہلے ہونا بھی شرط نہیں ہے اور حنفیہ کے نزدیک شرط ہے (انوار المحمود ص ۵۲۰)

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ حضرت عائشہؓ کے ارشاد و معنا من اهل حج اور ارشاد نبویؐ و من اهل حج فليتم حجه سے واضح ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے ساتھ حج کرنے والوں میں قارن و متمتع کے عدوہ مفرد بھی تھے، اگرچہ اس سال آپ نے اپنی موجودگی میں حج الی العمرة کی بھی اجازت دی تھی تا کہ عام طور سے سب کو معلوم ہو جائے کہ شہر حج میں عمرہ کرنا درست ہے جس کو زمانہ جاہلیت

میں بہت بڑا گناہ خیال کیا جاتا تھا، جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ فسخ اسی خیال سے مخصوص تھا لیکن حنابلہ نے سمجھا کہ اس کی اجازت ہمیشہ کیلئے ہے، اور بعض نے یہاں تک مبالغہ کیا کہ طواف وسی کر کے شرعاً وہ خود ہی حلال ہو جائے گا، ارتکاب مظلومات احرام کی بھی ضرورت نہیں، جس طرح غروب شمس کے ساتھ ہی خود بخود شرعاً افطار صوم ہو جاتا ہے خواہ کچھ بھی نہ کھائے نہ پیئے (انوار المصنوع ص ۱۵۳)

حافظ ابن تیمیہ وابن قیم کے تفروات

حضرتؒ نے فرمایا: حافظ ابن تیمیہ اسی کے قائل ہوئے ہیں کہ طواف کرنے پر جبراً حج فسخ ہو جائے گا اور دم واجب ہوگا ان کی تحقیق یہ ہے کہ حضور ﷺ کے ساتھ حجۃ الوداع میں صرف دو قسم کے حضرات تھے متمتع وقارن صرف حج والے نہ تھے (کیونکہ سب افراد والوں کا حج فسخ ہو گیا تھا) دوسرے وہ جمہور کے خلاف اس کے قائل ہیں کہ فسخ ہمیشہ کیلئے ہوگا۔ صرف سال حجۃ الوداع کے ساتھ مخصوص نہ تھا پھر ان کے اتباع میں ان کے تلمیذ ابن قیم نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے،

حافظ ابن تیمیہ پھر ناپید اکابر ہیں۔ لیکن ان کے کلام میں انتشار ہوتا ہے، ابن قیم کا کلام بہت منظم اور چست ہوتا ہے جس سے پڑھنے والے پر ضرور اثر ہوتا ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا واقعہ

فرمایا: میں ایک دفعہ حضرتؒ کی خدمت میں گیا تو وہ (ابن قیم کی) ازاد والدہ دیکھ کر رہے تھے، اور یہی بحث مطالعہ فرما رہے تھے، فرمایا کہ اس شخص کی نظر حدیث میں بہت سلیجی ہوئی ہے، ایک حدیث پیش کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حجۃ الوداع میں دو قسم کے جانتے تھے، میں سمجھ گیا کہ حضرت ان کے کلام سے متاثر ہو گئے ہیں۔ تو میں نے کہا کہ یہ بخاری کے خلاف کہہ رہے ہیں، فرمایا: یہ تو زور دے رہے ہیں کہ اس سال حج مفرد نہیں ہوا۔ میں نے کہا بخاری سے تو ثابت ہے کہ حج مفرد بھی ہوا ہے لیکن ابن تیمیہ و ابن قیم کو چونکہ فسخ الحائضی العمرہ ثابت کرنا ہے اس لئے اس کو نہیں لیا اور امگ ہو گئے، پھر میں نے یہی حدیث الباب بخاری کی حضرت گوسائی جس میں تینوں قسم مذکور ہیں، مع احرم بمعمرۃ الخ اس سے روز روشن کی طرح ہو گیا کہ حجۃ الوداع میں مفرد یا حج بھی تھے، اس کے بعد دوسری حدیث بھی بخاری میں آئی گئی کہ حضرت شیخ الہند نے جب بخاری کو مخالف دیکھا تو ابن قیم والی بات سے ٹکسو ہو گئے، کیونکہ بخاری کے مقابلہ میں وہ کسی کی بات نہیں تسلیم کرتے تھے۔

حضرتؒ نے فرمایا کہ اسی طرح حافظ ابن قیمؒ نے ایک حدیث کی وجہ سے جس کو وہم راوی پر ہی محمول کر سکتے ہیں۔ متمتع کیلئے وحدۃ سعی کا حکم کر دیا، حالانکہ وہ بخاری کی روایت کے صریح خلاف ہے، اور بافتقائہ ائمہ بعد متمتع پر دو سعی واجب ہیں، بجز ایک روایت امام احمد کے، لہذا جس حدیث سے حافظ ابن قیم نے استدلال کیا ہے، وہ کسی مذہب سے بھی مطابق نہیں ہے، بجز ایک روایت امام احمد کے بابت قوس اللہ تعالیٰ ذلک لمن لم یکن اہلہ حاضری المسجد الحرام میں حدیث ابن عباسؓ ہے کہ ہم نے عمرؓ کا طواف وسی کر کے احرام

لے لیا اس حدیث الباب کے سوا دوسری احادیث بخاری جن سے حجۃ الوداع میں حج افراد کا ثبوت ملتا ہے یہ ہیں۔

ص ۲۵ فاهل بعضهم جمع ص ۱۲ واما من اہل بالحدیث ص ۳۱۳ وقد اهلوا بالحدیث مفرد ص ۲۳۹ قوله علیہ السلام من احب مکرم ان یہل بالحدیث للہیل۔ (معلوم ہوا کہ حضور علیہ السلام نے ہر ایک کو، اجازت دی تھی کہ جس طرح چاہیں حج کا احرام باندھیں، اور مفردین کا احرام باندھیں۔) احرام کا احرام بالعمردہ دونوں آپ کی اجازت سے واقع ہوئے تھے (دونوں عائشہؓ و ما من اہل جمع ص ۳۴۰ و ما من اہل بحجۃ ص ۲۳۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے درج بخاری ص ۲۱۲ قولہا و ما من اہل بالحدیث پرفرمایا: اس میں صراحت ہے کہ یہ بھی مفرد بھی تھے، لیکن حافظ ابن تیمیہ نے اس سے انکار کیا کہ اس سال مفرد تھے، انہوں نے شخص اپنی رائے سے اس کو غلط قرار دیا۔ (فیض ص ۸۹) اس طرح حضرت شاہ صاحب نے ایک مرتبہ فرمایا کہ تازہ وتر میں سورۃ اخلاص و دو تہین پڑھا بعد حج سے ثابت ہے اس کو بھی حافظ ابن تیمیہ نے نہیں مانا اور شخص اپنی عقل سے یہ فیصلہ کر دیا کہ حضور علیہ السلام پہلے چھوٹی اور پھر بڑی سورت نہیں پڑھ سکتے تھے میں نے کہا کہ شریعت علیہ اسلام کی عقل تہہ رہی براہی؟ اللہ تعالیٰ اعلم۔ (مؤلف)

کھول دیا، پھر احرام حج کے بعد مناسک سے فارغ ہو کر بھی طواف وحشی کی، اس روایت میں دو طواف اور دو وحشی کی تصریح ہے اور توجہ ہے کہ حافظ ابن قیم روایت بخاری سے اس طرح غافل ہو گئے۔ الخ (پوری بحث کیلئے ملاحظہ ہو انوار المحمود ص ۵۳۶)

علامہ نووی و حافظ ابن حجر کے تسامحات

فرمایا: حضور علیہ السلام کے جہد الوداع سے متعلق اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ نے تحقیق فرمائی کہ اول ہی سے قارن تھے، امام احمد نے بھی قارن مانا مگر کہا چونکہ آپ نے عدم ساقی ہونے کی تمنا کی اس لئے جس امر کی تمنا کی وہ افضل ہوا، امام مالک و شافعیؒ نے فرمایا کہ مفرد تھے۔ لیکن علامہ نووی و دیگر شافعیہ نے اقرار کیا کہ حضور علیہ السلام اولاً تو مفرد ہی تھے، پھر احرام عمرہ کر کے اور اس کو حج پر داخل فرما کر ثانیاً قارن بن گئے تھے۔ یہی بات حافظ ابن حجر نے بھی کہی ہے اور توجہ ہے کہ انہوں نے ان بہت سی روایات صحیحہ سے صرف نظر کر لی جو ابتداء احرام سے ہی حضور ﷺ کے حج قارن پر شاہد ہیں، اور اس سے بھی زیادہ عجیب یہ ہے کہ حافظ ایسے بڑے شخص نے امام لحادویؒ کی طرف یہ غلط بات منسوب کر دی کہ وہ بھی اسی کے قائل ہیں، میں کہتا ہوں کہ یہ نسبت امام لحادویؒ کی تصریح کے خلاف ہے، درحقیقت امام لحادویؒ کی تحقیق کے دو حصے ہیں اول میں انہوں نے حضور ﷺ کے حج سے متعلق سب روایات مختلفہ کو جمع کرنے کی سعی کی ہے، اور دوسرے حصہ میں حضورؐ نے واقعی احرام کی تحقیق فرمائی ہے اور تصریح کر دی ہے کہ آپ اول احرام و ابتداء امر سے ہی قارن تھے قطعاً و یقیناً (انوار ص ۵۲۸/۱)

حضرت شاہ صاحبؒ کی اس قسم کی تنبیہا بات سے بڑا فائدہ ہوتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ بڑے بڑوں سے غلطی ہوتی ہے، اور نہ صرف مسلک اختیار کرنے میں بلکہ دوسروں کا کام سمجھنے میں بھی اس لئے کثرت مطالعہ کے ساتھ ضرورت بڑے ہی حقیقہ و حواضی کی ہے اور اس کی بھی کہ کسی بڑے سے بڑے پر بھی اس قدر اعتماد نہیں کر سکتے کہ انہیں بند کر کے اس کی تحقیق کو قائل قبول سمجھ لیں۔

آج جو معیار درس و تالیف کا رہ گیا ہے کیا اس کو حضرت شاہ صاحبؒ کے معیار سے کوئی نسبت دی جاسکتی ہے؟ یوں پر و پیگندہ بہت ہے کہ فلاں دارالعلوم نے اس قدر ترقی کی، اور فلاں جامعہ نے اتنی اور حضرت کی دارالعلوم دیوبند سے علیحدگی پر بڑے دھوے کے ساتھ اس وقت کے مہتمم صاحبؒ نے فرمایا تھا کہ حضرت شاہ صاحبؒ کو دارالعلوم کی ضرورت ہے، دارالعلوم کو ان کی ضرورت نہیں، کیا اس سے زیادہ غلط بات بھی کسی بڑے شخص نے آج تک کہی ہے؟

اذا جمعنا یا حبيب المجمعام

اولئک آہانی فجنى بمثلهم

بَابُ اِقْبَالِ الْمَحِيضِ وَادْبَارِهِ

وَكُنْ نِسَاءً يَبْعُنْنَ إِلَى غِلَاسَةِ بِاللُّزْجَةِ فِيهَا الْكَرْسُفُ فِيهِ الصُّفْرَةُ فَتَقُولُ لَا تَعْلَجْنَ حَتَّى تَرَيْنِ الْقَصَّةَ
الْبَيْضَاءَ تُرِيدُ بِذَلِكَ الطُّهْرَ مِنَ الْخِيضَةِ وَبَلَّغَ بَشْتُ زَيْدٍ نَبِيَّ فَابَتْ أَنَّ نِسَاءً يُدْعَوْنَ بِالْمَصَابِيحِ مِنْ جَوْفِ
اللَّيْلِ يُنْظَرْنَ إِلَى الطُّهْرِ فَقَالَتْ مَا كَانَ النِّسَاءُ يَصْنَعْنَ هَذَا وَعَابَتْ عَلَيْهِنَّ

(حیض) آنا اور اس کا ختم ہونا عورتیں حضرت عائشہؓ کی خدمت میں ڈیبا بھیجتی تھیں جس میں کرسف ہوتا تھا۔ اس میں زردی ہوتی تھی (نماز کے بارے میں سوال کرتی تھیں۔ کمافی الموطا، لک) حضرت عائشہؓ فرماتیں کہ جلدی نہ کرو یہاں تک کہ صاف سفیدی دیکھ لو۔ اس سے ان کی مراد حیض سے پاکی ہوتی تھی، زید بن ثابتؓ کی صاحبزادی کو معلوم ہوا کہ عورتیں رات کی تاریکی میں چراغ منکا کر پاکی ہوئے کو دیکھتی ہیں تو آپؐ نے فرمایا کہ (صحابیہ) عورتیں ایسا نہیں کرتی تھیں۔ انہوں نے عورتوں پر (اس فیضروری اہتمام پر) تنقید کی)

(۳۱۱) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ قَالَا سَفِينٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ أَبِي حَبِيشٍ كَانَتْ تَسْتَحَاضُ فَسَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ ذَلِكَ عَزَقٌ وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ فَإِذَا أَقْلَبْتَ الْحَيْضَةَ فَعَدِجِي الصَّلَاةَ وَإِذَا أَذْهَبَتْ فَاعْبِسِي فَصَلِّي

ترجمہ: حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کو استحاضہ کا خون آیا کرتا تھا تو انہوں نے نبی کریم ﷺ سے اس کے متعلق پوچھا، آپ نے فرمایا کہ یہ رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے اس لئے جب حیض کے دن آئیں تو نماز چھوڑ دیا کرو، اور جب حیض کے دن گزر جائیں تو غسل کر کے نماز پڑھ لیا کرو۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ابو داؤد نے اقبال وادبار کا باب الگ رکھا اور عدۃ الایام کا دوسرا، بلکہ اقبال کی احادیث میں کسی راوی نے عدۃ الایام کہہ دیا تو اس کو معلول کر گئے، وکذا بالعکس، جس سے معلوم ہوا کہ وہ دونوں کو الگ الگ سمجھتے ہیں اور شاید تحیز بالاولان کو بھی معتبر جانتے ہوں اور اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے ساتھ ہوں، امام بخاریؒ الگ الگ باب نہیں لائے، اور اس ترحۃ الباب سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اولان کا اعتبار نہیں کرتے اور اقبال وادبار حیض کا مدار عادت پر رکھتے ہوں گے، یہی حنفیہ کا بھی مختار ہے، عادت کے مطابق حیض ختم ہونے پر چونے جیسی رطوبت خارج ہوتی ہے، اسی کو حضرت عائشہؓ حتیٰ تسوین القصۃ البیضاء سے تعبیر فرماتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ اشارہ گدی کے صاف نکلنے سے ہو، معلوم ہوا کہ رنگ جو بھی سیاہ، سرخ، زرد، بنیز وغیرہ الایام حیض میں اس کا شمار حیض ہی میں ہوگا۔

ضعف استدلال امام شافعیؒ

حضرت عائشہؓ کا علامہ طبرہؒ فیاض خاں کو قرار دینا جو عقلی و قیاسی امر تھا، صرف سماعی تھا، حکم حدیث مرفوع ہے، نیز قرآن مجید میں حیض کو اذی سے تعبیر فرمایا ہے اس کو بھی کسی ایک رنگ پر منحصر نہیں کر سکتے جیسا کہ امام شافعیؒ نے سیاہ رنگ پر محمول کیا ہے، خصوصاً جب کہ خون کے رنگوں کا اختلاف غذاؤں کے رنگ سے بھی پیدا ہوتا ہے لہذا کسی ایک رنگ پر مقتصور کر دینا صحیح نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کا استدلال حدیث فاطمہ سے ہے کہ دم حیض سیاہ ہی ہوتا ہے، وہ دوسری مشہور احادیث اور نص قرآنی کا معارضہ و مقابلہ نہیں کر سکتی، اور امام نسائی نے بھی اس حدیث فاطمہ کو باب حیض میں دو جگہ معلول قرار دیا ہے، امام طحاوی نے مشکل الآثار میں اس قول کو مدرج راوی بتلایا، محدث مارونی نے ابی حاتم سے بھی اس کا معلول ہونا نقل کیا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ سیاہ رنگ کے دم حیض ہونے پر تو سب متفق ہیں، زرد رنگ کا دم حیض ہونا ابھی حضرت عائشہؓ کے اثر الباب سے ثابت ہوا، سرخ رنگ اصل خون کا ہی رنگ ہے، اور عقلی روایت میں بھی حضرت عائشہؓ سے دم حیض کا رنگ احمر قانی اور دم استحاضہ کا رنگ گوشت کے دھون کی طرح ہونا مروی ہے، ذکرہ البیہقی، (انوار المحمود ص ۱۱۲/۱)

پانچ باب کے بعد امام بخاریؒ "باب الصفرة والكدرة فی غیر ایام الحيض" لائیں گے، اس سے بھی یہی بات واضح ہوگی کہ عادت کے موافق ایام حیض میں تو ہر رنگ کو حیض میں شامل سمجھتے تھے اور غیر ایام حیض میں کسی رنگ کی پروا نہیں کرتے تھے گویا اعتبار اولان کا نہیں تھا بلکہ حیض وغیر حیض کی تمیز عادت کے مطابق کرنے کا تعامل تھا جو حنفیہ کا معمول ہے۔ بے بدعوں بالمصباح، پر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ عورتیں نماز کا اہتمام اس قدر کرتی تھیں کہ رات کو اٹھ اٹھ کر دیکھ کر تھیں کہیں حیض کا وقت تو ختم نہیں ہو گیا، تاکہ غفلت میں ہم سے عشاء کی نماز قضا نہ ہو جائے۔

نقد و جواب: پھر جب یہ ان کا فعل نماز کے اہتمام میں تھا تو حضرت زید بن ثابتؓ کی صاحبزادی کو یہ بات کیوں بری معلوم ہوتی؟ جواب سرخسئ: علامہ سرخسئؒ نے تو یہ جواب دیا کہ چراغ جلانے کے بعد التزم پر نگہ کر کے ہے کیونکہ دم آنے کا حال تو مسید سے بھی

معلوم کر سکتی تھیں، میرے نزدیک یہ جواب کافی نہیں کیونکہ صرف مسیہ سے دم حیض اور طہوبت فرج میں تیسرے نہ ہو سکتی تھی۔

حضرت شاہ صاحب وشاطبی کا جواب

میں نے جو جواب سمجھا اور بعد کو حفظ حدیث علامہ شاطبی شافعی (جزی والے) کے کلام میں بھی پایا وہ یہ ہے کہ دم حیض کی شریعت نے زیادہ گرفت نہیں کی کہ ضرورت کو بیدار ہو کر دیکھا کرو بلکہ سوئے وقت تک دیکھے۔ اگر منقطع ہو گیا تو نماز عشا ادا کر لے ورنہ نئی گدی رکھ کر سو جائے، صبح اٹھ کر اس کو طہوت دیکھئے تو کچھ نہیں البتہ کوئی اثر دم کا نہ دیکھئے تو نماز عشا کی قضا کرے، اور اس قضا کا کوئی گناہ اس پر نہیں ہے کسب فقہ حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ وقت عشاء کے اندر سونے سے قبل اس کو انقطاع کا علم نہیں ہو سکا۔ اور صاحب خواب میں شریعت نے اس کو معلوم کرنے کا مکلف نہیں کیا، لہذا صاحبزادی صاحبہ کا نقد و اعتراض ان عورتوں کے لیے جالعنق اور بے ضرورت کا ڈش و کلفت اٹھانے پر تھا، اور اس میں معاملہ میں زیادہ سخت گیری کا قائل چونکہ حضرات صحابیات کے قائل میں بھی نہ تھا اس لئے آپ نے اس کا بھی حوالہ دیا، کیونکہ صحابیات کے متعلق یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ وہ دین کے بارے میں کوئی اتنی تساہل بھی کرتی ہوں گی۔

دوسرا استدلال: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: لفظ انقطاع کا صیغہ بھی اسی طرف مشیر ہے کہ طہارت کا پورا یقین ہوئے پر ہی دوسرے احکام متوجہ ہونگے اس سے پہلے نہیں، اور ظاہر ہے کہ یہ یقین کی حالت ذرا دیر ہی سے حاصل ہوتی ہے جلد بازی سے نہیں، دم حیض رک رک بھی آتا ہے کسی وقت عارضی طور سے بھی رک رہے تو ہر رکاوٹ پر تو بھروسہ نہیں کر سکتے لہذا کچھ وقت انتظار کرنا پڑے گا کہ کمال انقطاع کا یقین حاصل ہو سکے، اس وقت کا شریعت نے بھی لحاظ کیا ہے، اسی لئے تلسم کا حفظ ارشاد ہوا ہے، مسائل حیض و استحاضہ کی زیادہ تفصیل قیہ میں ملے گی۔ تحقیق لغات: ذریعہ ذبیہ (جس میں روٹی رکھ کر بھیجتی تھیں) القصہ چونکہ نقلی (نزد علماء فقہ وغریب الحدیث بمعنی طہوبت فرج بھی ہے) جمع قصاص۔ القصاص، والجمع قصص واقاصيص۔

بَابُ لَا تَقْضِي الْخَائِضُ الصَّلَاةَ وَقَالَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبُو سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَدْ غُصَّ الصَّلَاةُ.
(حائضہ نماز قضا نہیں کرے گی اور جابر بن عبد اللہ اور ابو سعید نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ حائضہ نماز چھوڑ دے)

(۳۱۲) حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ ثَنَا هِشَامٌ قَالَ ثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ حَدَّثَنِي مُعَاذَةُ أَنَّ امْرَأَةً قَالَتْ لِعَائِشَةَ اُتْحَجِبُنِي إِخْدَانًا صَلَوَتُهَا إِذَا طَهَّرْتُ لَقَالَتْ أَخْرُودِيَّةُ أَنْتَ لَدَى كُنَّا نَحْضُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَا يَأْمُرُنَا بِهِ أَوْ قَالَتْ فَلَا تَقْعَلُ.

ترجمہ: معاذ نے بیان کیا کہ ایک عورت نے حضرت عائشہ سے پوچھا جس زمانہ میں ہم پاک رہتے ہیں (حیض سے) کیا ہمارے لئے اسی زمانہ کی نماز کافی ہے اس پر حضرت عائشہ نے فرمایا کہ کیوں تم حور ہو؟

ہم نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں حائضہ ہوتے تھے، اور آپ ہمیں نماز کا حکم نہیں دیتے تھے، یا حضرت عائشہ نے یہ فرمایا کہ وہ نماز نہیں پڑھتی تھیں۔

تشریح: مقصد یہ ہے کہ حالت حیض میں نماز نہ پڑھے گی، اور طہارت کے بعد ان ایام کی قضا بھی نہیں کرے گی، پہلی بات کو امام بخاری نے لے کر حرام کی طرف منسوب ہے جو کوفہ سے دو میل کے فاصلہ پر تھا اور جہاں سب سے پہلے خوارج نے حضرت عائشہ کی خلاف بے ادبیت کا علم بند کیا تھا اسی جہ سے غازی کو ضروری کہنے لگے، خوارج کے بہت فرقے ہیں لیکن یہ عقیدہ ہمیں مشترک ہے کہ جو مسئلہ قرآن سے ثابت ہے اس میں صرف اسی پر عمل ضروری ہے حدیث کی کوئی اہمیت ان کی نظر میں نہیں چونکہ عائشہ سے نماز کی فرضیت کا ساتھ ہوا جو ان صرف حدیث میں موجود ہے اور قرآن میں اس کیسے کوئی ہدایت نہیں اس لئے مخاطب کے اس مسئلہ کے متعلق پوچھنے پر حضرت عائشہ نے سمجھا کہ شاید انہیں اس مسئلہ کو نہ جانے میں داخل ہے اور فرمایا کہ کیا تم حور رہے ہو؟

حضرت جابر وابوسعد کے آثار سے ثابت کیا، اور دوسری کومسند حدیث الباب سے ثابت کیا۔

حافظ نے لکھا کہ عدم وجوب قضاء مصوات پر اہل السنہ روزہری نے اجماع نقل کیا ہے اور اہل عبدالمبر نے ایک مروہ خوارق کا مذہب وجوب قضاء بھی نقل کیا ہے، حضرت سمرہ بن جندب سے بھی نقل ہوا کہ وہ قضاء کا حکم کرتے تھے، جس پر حضرت ام سلمہؓ نے تیکر کی لیکن بالآخر اجماع کا استقرار عدم وجوب ہی پر ہو چکا ہے، جیسا کہ علامہ زہری وغیرہ نے کہا۔ عمامہ نے نماز کے قضاء نہ کرنے اور روزہ کی قضاء کے حکم میں فرق اس طرح کیا ہے کہ نماز کا وجوب ہر بار روزہ یا دہنہ ہوتا ہے، اتنی زیادہ کے قضا میں تنگی دشواری ہوگی، روزے میں ایسا نہیں ہے، اہل (ج) سری ۸/۱۲۸۸

محقق یعنی نے حروریہ کے چھ بڑے فرقے بتلائے اور باقی فرقوں کو فروغی کہا پھر ان کے عقائد و اعمال اور اہم واقعات کی تفصیل دی ہے جو قابل مطالعہ ہے، محقق یعنی نے سلف سے حیض والی کیسے ہر نماز کے وقت وضو کرتا اور مستقبل قبلہ بیٹھ کر ذکر و تسبیح میں کچھ دیر مشغول ہونے کو مستحب لکھا ہے۔ وغیرہ (عمدہ ۱۳/۲۱۳)

بَابُ السَّوْمِ مَعَ الْحَائِضِ وَهِيَ فِي ثِيَابِهَا

(حائضہ کے ساتھ سونا جبکہ وہ حیض کے کپڑوں میں ہو)

(۳۱۳) حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ خَفْصٍ قَالَ لَنَا شَيْبَانُ عَنْ يُحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ رِبِّبِ بَنْتِ أَبِي سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ قَالَتْ جِئْتُ حِجْزُ وَأَنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْخَمِيلَةِ فَأَلْسَلْتُ فَحَرَجْتُ مِنْهَا فَأَخَذْتُ ثِيَابَ خِيْطِي فَلَبِسْتُهَا فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلْفَسْتِ؟ قُلْتُ نَعَمْ! فِدَعَانِي فَأَذْخَلَنِي مَعَهُ فِي الْخَمِيلَةِ قَالَتْ وَخَدْنِي أَنْ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُقْبَلُهُمْ وَهُوَ صَائِمٌ وَكُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ أَمَاءٍ وَاحِدَةٍ مِنَ الْحَنَابَةِ.

ترجمہ: حضرت سمرہؓ نے فرمایا: میں نبی کریمؐ کے ساتھ چار در میں لیٹی ہوئی تھی کہ مجھے حیض آ گیا اس لئے میں چپکے سے نکل آئی اور اپنے حیض کے کپڑے پہن لئے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کیا تمہیں حیض آ گیا؟ میں نے کہا: جی ہاں! پھر مجھے آپؐ نے بلایا اور اپنے ساتھ چار در میں کر لیا۔ زینبؓ نے کہا کہ مجھ سے ام سلمہؓ نے یہ بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ روزے سے ہوتے تھے اور اسی حالت میں ان کا بوسہ لیتے تھے اور میں نے اور نبی کریم ﷺ نے ایک ہی برتن میں جنابت کا غسل کیا۔

تشریح: حیض کی حالت میں بیوی کے ساتھ سونا ایسا ناجائز ہے جبکہ ناف سے گھٹے تک کپڑے میں مستور ہو سکی وجہ سے مباشرت (جماع) کا خطرہ نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ برہنہ حالت میں اس کے ساتھ لیٹنا ناجائز نہیں۔

اس سے پہلے "باب مباشرۃ الحائض" میں تفصیلی احکام گذر چکے ہیں، اور یہ بھی معصوم ہو چکا ہے کہ حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک اتنے مستور حصہ مذکور سے اجتناب ضروری ہے اور امام احمد و محمد وغیرہ کے نزدیک صرف موضع دم سے اجتناب ضروری ہے، لیکن جماع سب کے نزدیک بالاتفاق حرام ہے۔

نظم قرآن کی رعایت و عمل بالمحدیث

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ظاہر قرآن سے اعتزال وعدہ مآثر ہی کا حکم ملتا ہے پھر اس حالت میں ساتھ سونے یا قرب کا جواز کیونکر ہوا؟ میں پہلے بھی بتلا چکا ہوں کہ ظاہر و لفظ قرآن پر عمل ضروری ہے یا یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کی تعبیر کا کوئی اثر و حکم پاتی نہ رہے، البتہ احادیث کے الفاظ و تعبیرات پر عمل میں بوجہ کثرت روایت یا بعضی توسع ہو سکتا ہے اور قرآن مجید میں ترک ظاہر و لفظ اس وقت اور بھی زیادہ مشکل ہوگا کہ دوسرے قرآن و مناسبات سے بھی اسی ظاہر کی تائید ہو رہی ہو جس طرح "اسما المشركون نحس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا"

میں ہے چنانچہ اس کی مراد متین کر چکا ہوں، دوسری طرف یہ بھی دیکھنا پڑیگا کہ غرض شارع کیا ہے جو حدیث کے ذریعہ واضح ہوتی ہے۔
لہذا صرف ظاہر و ظہور قرآن پر اثبات احکام کیلئے انحصار نہیں کر سکتے، بلکہ غرض کی بحث و تحقیق کرنی پڑے گی، جس طرح کسی چیز کے
مقدمہ میں بحث کرتے ہیں اور مختلف و کثیر الفاظ کی صورت میں غرض و مقصد کا کھوج لگاتے ہیں، اسی اصول پر یہاں ہم نے دیکھا کہ ظاہر لفظ
قرآن کا منشا اعتزال و عدم قربان ہے، اور احادیث سے اعتزال یا تحت الازار سے منع جواز استعمال کا بجا فوق الازار مفہوم ہو رہا ہے، لہذا حنفیہ کا
نظریہ نہایت معقول و صحیح ہے یہ نسبت جواز استعمال کا تحت الازار و اجتناب موضع الدم کے، خصوصاً ایسی حالت میں کہ لفظ اعتزال کا پوری
طرح مؤثر ہو نا ہیچ تاہید و لا تقربوہن کے اور بھی زیادہ ظہور و وضوح میں آچکا ہے۔

اس سے اچھی طرح معلوم ہو گیا کہ ایسے مواضع میں ظہور قرآن مجید پر اعتماد اور غرض مستفاد من الحدیث پر عمل کس صورت سے ہونا
چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

حضرت شاہ صاحبؒ کی اسی علمی تحقیق و دقیقہ نظری کی دہرائی شکل فرم، ہو اللہ فرہ، ہو اللہ مضجعہ و نورنا بعلومہ النافعة الممعة.

بَابُ مَنِ اتَّخَذَ ثِيَابَ الْحَيْضِ سَوَى ثِيَابِ الطَّهْرِ

(جس نے طہر کے کپڑوں کے علاوہ حائضہ میں استعمال کے کپڑے بنائے)

(۳۱۳) حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ قَالَ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ عَمْرِو بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ ابْنِ سَلَمَةَ عَنْ أَبِي

سَلَمَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا مَعٍ النَّبِيِّ ﷺ مَطْطِجَةً فِي خِمِيلَةٍ جِصَّتْ فَأَنْسَلْتُهَا فَأَخَذْتُ ثِيَابَ خَيْطِيئِي فَقَالَ
أَنْفِصِي؟ فَقُلْتُ نَعَمْ! فَاذْعَانِي فَأَصْطَحِجْتُ مَعَهُ فِي الْخِمِيلَةِ.

ترجمہ: حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ ایک چادر میں لپٹی ہوئی تھی کہ مجھے حیض آ گیا، میں چپکے سے نکل آئی اور
حیض کے کپڑے بدل لئے، آپ نے پوچھا کیا حیض آ گیا؟ میں نے عرض کی جی ہاں! پھر مجھے آپ نے بدل لیا اور میں آپ کے ساتھ چادر میں بیٹ گئی۔
تشریح: محقق عینیؒ نے فرمایا: جو عورتیں زمانہ طہر میں پہننے کے کپڑوں کے علاوہ دوسرے کپڑے یا ام حیض میں استعمال کرنے کو تیار رکھتی
تھیں، یہاں ان کا ذکر کیا گیا ہے، علامہ ابن ہمال نے کہا: اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ حدیث تو حضرت عائشہؓ کی حدیث کے معارض ہے
جس میں انہوں نے فرمایا: ”ہمارے پاس صرف ایک ہی کپڑا ہوتا تھا جس میں حیض کے دن بھی گزارتے تھے“ جواب یہ ہے کہ حضرت
عائشہؓ نے ابتداء اسلام کا حال بیان فرمایا ہے، جب مسلمانوں پر بھی وحی و افلاک کے دن تھے، لیکن جب اس کے بعد تو حیات کا دور آیا اور
اموال قیمت کی بہتات ہوئی تو خوش بھشی و وسعت آگئی اور عورتوں نے بھی لباس میں تنوع اختیار کر لیا۔ یعنی زمانہ طہر کا لباس اور ہوا، زمانہ
حیض کے لئے دوسرا ایسی زمانہ کے حال سے حضرت ام سلمہؓ نے حدیث الباب میں خبر دی ہے۔ (عمدہ ص ۱۳۳/۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس سے بتلایا گیا کہ غرض مذکور کے تحت: اگر ایک لباس رکھنے میں اسراف نہیں جس کی شریعت
میں ممانعت ہے یعنی اسراف ممنوع کی صورت وہی ہے کہ بے ضرورت یا محض فخر و مہات کیلئے لباس میں تنوع اختیار کیا جائے۔

القول النصیح ص ۱۳۶ میں ترجمہ الباب کی توجیہ نہر ایہ بیان ہوئی کہ ایام حیض میں جو زمانہ طہر کے کپڑوں کے علاوہ دم حیض
کی وجہ سے مخصوص پٹیاں اور گدی استعمال کی جاتی ہیں وہ مراد ہیں، ہم نے یہ توجیہ کسی شرح میں نہیں دیکھی اور بظاہر یہ محض فلسفیانہ موشگافی و
ذہانت کی بات ہے، اور یوں بھی ان پٹوں اور گدی کو ثیاب یا لباس کا درجہ دینا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے جو احوال مذکور کی وجہ سے استدلال کے توقف کی طرف اشارہ کیا ہے وہ بھی احتمال بعید پر مبنی ہے

کیونکہ استدلال میں مطلق کمزوری ضعیف و بعید تر احتمال سے بھی آجاتی ہے لیکن کسی بعید تر احتمال تو یہ کہ نمبر کا درجہ دیدینا خصوصاً امام بخاری جیسے دقیق النظر محقق متکلم کی عبارت کیسے موزوں نہیں ہو سکتا، اور اسی لئے توجیہ مذکور میں ذوق تسلیم پر با محسوس ہوئی، یہ بھی ممکن ہے کہ اوپر کے تعارض کی وجہ سے کسی کا ذہن اس توجیہ بعید کی طرف چل گیا ہو، لیکن محقق شیخ نے اس کو بھی صاف کر دیا، اور بات بات وار دیکھ کر سامنے آئی تو پھر ایسی توجیہ کو اہمیت دینے اور ذکر کرنے کا کیا موقع باقی رہ گیا؟ واللہ تعالیٰ اعلم وعلہم اتقوا عذابہم۔

بَابُ شُهُودِ الْحَائِضِ الْعِيْدِيْنَ وَدَعْوَةِ الْمُسْلِمِيْنَ وَيَعْتَزِّلُ الْمُصَلِّي

(حائضہ کی عیدین میں حاضری اور مسلمانوں کے ساتھ (استسقاء وغیرہ کے موقع پر) دعا میں شرکت نیز ان کا عید گاہ

(نماز کی جگہ) سے الگ رہنا)

(۳۱۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ قَالَ أَسْرَفْنَا عِنْدَ الْوُحَّابِ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ حَفْصَةَ قَالَتْ كُنَّا بِنُجْعٍ عَوَاتِقًا اِنْ يُسَخَّرُ جُنَّ فِي الْعِيْدِيْنَ فَقَدِمَتْ امْرَأَةٌ فَلَزَلَتْ قَصْرَ بَنِي خَلْفٍ فَحَدَّثَتْ عَنْ اُحْتِنَا وَكَانَ زَوْجُ اُحْتِنَا غَزَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ بَنِي عَشْرَةَ عَزْوَةً وَكَانَتْ اُحْتِنَى مَعَهُ فِي سَبَبٍ قَالَتْ لَكُنَّا لِنُدَاوِي الْكَلْمَى وَنَقُومُ عَلَى الْمَرْضَى فَسَأَلْتُ اُحْتِنَى النَّبِيَّ ﷺ اَعْلَى اِحْذَانًا يَا سَ اِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا جَلْبَابٌ اِنْ لَا تَخْرُجُ قَالَ لِنَلْبَسْهَا صَاحِبُهَا مِنْ جَلْبَابِهَا وَلِنُشْهَدَ الْحَيَرَ وَدَعْوَةَ الْمُؤْمِنِيْنَ فَلَمَّا قَدِمَتْ اُمُّ عَطِيَّةٍ سَأَلَتْهَا اَسْمِعْتِ النَّبِيَّ ﷺ قَالَتْ بَابِي نَعَمْ وَكَانَتْ لَا تَذْكُرُهُ اِلَّا قَالَتْ بَابِي سَمِعْتُهُ يَقُولُ تَخْرُجُ الْعَوَاتِقُ وَذَوَاتُ الْخُلُورِ وَالْحَيْضُ وَلِيُشْهَدْنَ الْخَيْزَرَ وَدَعْوَةَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَتَعْتَزِّلُ الْحَيْضُ الْمُصَلِّيَ قَالَتْ حَفْصَةُ فَقُلْتُ اَلْخَيْضُ؟ فَقَالَتْ اَلَيْسَتْ تَشْهَدُ عَزْوَةً وَكَذَا وَكَذَا.

ترجمہ: حضرت حفصہؓ نے فرمایا کہ ہم عورتوں کو عید گاہ میں جانے سے روکتے تھے، پھر ایک عورت آنی اور بنی خلف کے محل میں اتری، اس نے اپنی بہن کے حوالہ سے نقل کیا، اس کی بہن کے شوہر نبی کریم ﷺ کے ساتھ بارہ غزووں میں شریک ہوئے اور خود ان کی بہن اپنے شوہر کے ساتھ چھ غزووں میں گئی تھیں، انہوں نے بیان کیا کہ ہم رضیوں کی مرہم پی کیا کرتے تھے اور مرضیوں کی تیمارداری کرتے تھے، میری بہن نے ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ اگر ہم میں سے کسی کے پاس چادر (جو برقعہ کے طور پر باہر نکلنے کیسے عورتیں استعمال کرتی تھیں) نہ ہو تو کیا اس کیلئے اس میں کوئی حرج ہے کہ وہ باہر نہ نکلے، اس حضور ﷺ نے فرمایا اس کی ساتھی کو پاجامہ اپنی چادر میں سے کچھ حصہ اسے اڑھادے پھر وہ خیر کے مواقع پر اور مسلمانوں کی دعاؤں میں شریک ہو، پھر جب ام عطیہؓ آئیں تو میں نے ان سے بھی یہی سوال کیا تو انہوں نے فرمایا۔ میرے باپ آپ پر فدا ہوں، ہاں آپ نے یہ فرمایا تھا اور ام عطیہؓ جب بھی آں حضور ﷺ کا ذکر کرتیں تو یہ ضرور فرماتیں کہ میرے باپ آپ پر فدا ہوں (انہوں نے کہا) میں نے آپ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ جو ان لڑکیوں، پردہ وایاں، اور حائضہ عورتیں باہر نکلیں اور مواقع خیر میں اور مسلمانوں کی دعاؤں میں شریک ہوں اور حائضہ عورت عید گاہ سے الگ رہے، حصہ کبھی ہیں، میں نے پوچھا کیا حائضہ عورتیں بھی (عید گاہ جاسکتی ہیں)؟ تو انہوں نے فرمایا کہ یادہ عزت میں اور فداں فلاں جگہ نہیں جاتیں؟! (یعنی مردانہ، منی اور نہ استسقاء میں)

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا۔ اصل مذہب تو یہی ہے کہ عورتیں عرذ کی طرح عیدین کے موقع پر عید گاہ جاسکتی ہیں، چنانچہ ہادیہ عینی وغیرہ کتب فقہ میں ہے مگر اب فتویٰ اسی پر ہے کہ جو ان عورتیں جمعہ وجماعات میں شرکت کیسے گھر سے نہ نکلیں کیونکہ ہر جوہر میں اخلاقی فساد پھوٹ پڑا ہے، حیاء ووقار کم ہو رہا ہے امور دین میں غفلت و سستی عام ہو رہی ہے، اسی لئے متاخرین فقہاء امت نے روک دیا ہے کہ فتویٰ

میں زہنوس کے انقلابات کی رعایت رکھی جاتی ہے اور دلائل کی چھان بین کے وقت مذہب ائمہ دیکھے جاتے ہیں۔

دعویٰ المومنین پر فرمایا: کہ اس سے مراد خطبہ کے اندر کے دعائیہ کلمات ہیں، نماز کے بعد کی دعاء معروف مراد نہیں ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ سے نماز عیدین کے بعد ایک مرتبہ بھی دعا کرنا ثابت نہیں ہے اور حقیقت یہ ہے کہ بہت سے الفاظ کے معنی غیر فیہ شائع ہو گئے ہیں، جس کی وجہ سے اسی معنی کی طرف ذہن نہیں جاتا جیسے دعا کہ اس سے مراد یہ صورت معبود دعا سمجھی جاتی ہے، حالانکہ لغت میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے بلکہ اس کے لغوی معنی پکارنے کے ہیں، ادعو اور حکم اور ما دعاء الکفارین وغیرہ اور دعاء معبود کیلئے لغت میں سوال کا لفظ مشغوس ہے۔

و تعزل الحیض المصلیٰ پر فرمایا: یہ حکم استجابی ہے وجوہی نہیں، کیونکہ عید گاہ کے احکام مسجد جیسے نہیں ہیں، تاہم حائضہ کو عید گاہ میں گھسنا مناسب نہیں ہے، ہاں اگر کتب دعا حاصل کرنے کیلئے ساتھ چلی جائے اور اس میں مسلمانوں کی کثرت و شوکت کا بھی مظاہرہ ہوگا جو جرئت میں مطلوب ہے لیکن یہ جب ہی ہے کہ عید گاہ کی دیواریں وغیرہ مسجد کی طرح نہ بنائی گئی ہوں، صرف خالی میدان ہو جیسا کہ حضور اکرم ﷺ کے زمانے میں تھا اگر دیواریں چھت وغیرہ مسجد کی طرح ہوں تو اس وقت عید گاہ کیسے بھی مسجد کا حکم ہوگا۔

حفظ نے لکھا کہ تعزل خبر بھی امر ہے اور وہ استحباب پر محمول ہے کیونکہ مصلیٰ (عید گاہ) بحکم مسجد نہیں ہے۔ (فتح ص ۲۹۰، ۱)

مسئلہ اختلاف رجال و نساء

یہاں بحالہ جنس عید گاہ جانے اور نماز کیلئے مقرر جگہ سے الگ رہنے کا بیان ہے، اختلاف کی بحث نہیں ہے جیسا کہ القول فیہ ص ۱۴۶ میں درج ہوا کہ حائضہ عید گاہ میں جائے نمازوں سے الگ بیٹھے، مصلیٰ اور غیر مصلیٰ کا اختلاف اچھا نہیں۔

بظاہر یہاں وجہ مذکور کا ذکر ہے کل ہے، نہ مصلیٰ وغیر مصلیٰ کے اختلاف کو روکنا مقصود ہے، ہر مسئلہ اختلاف کا تو شریعت کی نظر میں مصلیٰ وغیر مصلیٰ کی حیثیت سے کوئی اختلاف ممنوع یا ناپسندیدہ نہیں ہے، البتہ مردوں عورتوں کا یا ہی اختلاف ضرور نہایت ممنوع یا ناپسندیدہ ہے، اسی لئے نمازوں میں دونوں کی جگہ الگ الگ مقرر ہے اور مسجد وغیرہ سے باہر نکلنے میں عورتوں کو پیچھے نکلنے کا موقع دیا گیا ہے، حج کے موقع پر طواف میں بھی یہ حکم ہے کہ مرد بیت اللہ کے قریب رہیں، عورتیں دور رہ کر طواف کریں، جرم نبوی میں باب النساء الگ ہے تاکہ آنے جانے میں بھی اختلاف کی نوبت نہ آئے، پھر جہاں اختلاف کا موقع نہیں اور صرف آمن سامنا راستوں پر یا سفر میں ہو سکتا ہے، اس کیلئے غرض بھر کا حکم ہو گیا۔ غرض بھر کا حکم: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا:۔ اجنبی اور نامحرم عورتوں پر نظر و التماس ممنوع ہے اور اگر چند خفیہ کا اصل مذہب یہی ہے کہ عورت پر چہرہ اور ہاتھ کی ہتھیلیوں کا چھپانا واجب نہیں ہے بلکہ سنت و مستحب ہے مگر مردوں پر واجب ہے کہ وہ ہر جہاں میں عورتوں پر نظر ڈالنے سے احتراز کریں (مجموع ضرورت شرعی کے) اسی لئے عدا و ارادۃ اجنبیہ کو دیکھن معصیت و گناہ ہے اور اس بارے میں صرف یہی نفع و فائدہ پڑ جائے معاف ہے یہ تو اصل مذہب تھا مگر متاخرین حنفیہ نے فقہوں کی وجہ سے فتویٰ دیا ہے کہ عورت پر بھی چہرہ کو چھپانا واجب ہے، بلکہ گھر میں مقیم رہنا اور باہر نہ نکلنا ضروری ہے، حتیٰ کہ مسجد میں جماعت کی نماز کیلئے بھی نہ جانا چاہئے۔

علمی فائدہ: حدیث نبوی اے علی! ایک نظر کے بعد دوسری نظر مت ڈالو، کیونکہ پہلی منعید ہے اور دوسری مضر، کے بارے میں شاہ صاحب نے فرمایا کہ دوسری اختیار سے ہے اس لئے اس کا گناہ ہوگا، (ہذا پہلی بھی اس قبیل سے ہو تو وہ بھی گناہ ہوگی) محدث علامہ طبری نے فرمایا کہ حدیث سے یہی نظر کا نافع ہونا اور دوسری کا ضرر رہا ہونا معلوم ہوا کیونکہ جب شرعی ممانعت کے تحت دوسری سے رُکے گا، تو اجر کا مستحق ہوگا، اس حیثیت سے گویا پہلی پر نفع کا ترتیب ہو گیا اور وہ نافع قرار دی گئی، واللہ تعالیٰ اعلم۔ (انوار المحمود ص ۳۲، ۲)

فصل سہم پرفرمایا اس سے معلوم ہوا کہ صلاب (بڑی چادر سے پاؤں تک ڈھانکنے والی) کا استعمال گھر سے باہر نکلنے کے وقت مطلوب شرع

ہے اور ایسی چادر نہ ہو تو گھر سے نہ نکلنا چاہئے (بخاری) اور (یعنی) کا استعمال گھر کے اندر کافی ہے، میرے نزدیک یہی تفسیر ہے، ولیضربین بخمرھن علی جوبہن اور یدلین علیہن من جلابہن کی۔ ”الحوافق“ مراجع اور قریب بلوغ لڑکیاں، کیونکہ وہ عموماً خد مسدود الدین اور گھر کے معمولی کاموں سے آزاد ہو جاتی ہیں اور غالباً قدیم زمانہ میں بھی بڑی لڑکیوں سے ہر وقت کے گھر بیٹو کا کام لینے کا رواج نہ تھا۔

الحیض؟ سوال یہ تھا کہ جب وہ حالت حیض کی وجہ سے نماز بھی نہیں پڑھ سکتیں تو ان کو عید گاہ لے جانے کا کیا فائدہ؟ جواب دیا گیا کہ عرفہ وغیرہ میں بھی حصول برکت دعا وغیرہ کیلئے جاتی ہیں، اور مسلمانوں کی کثرت و شوکت کا مظاہرہ دوسرا فائدہ ہوگا۔

استنباط احکام: محقق عینیؒ نے عنوان مذکور کے تحت حدیث الباب سے مندرجہ ذیل فوائد و احکام اخذ کئے (۱) حائضہ بحالت حیض ذکر اللہ کو ترک نہ کرے۔ (۲) خروج نساء کے بارے میں اقوال اکابر مطہرہ ہوں:

علامہ قطبانی نے کہا:۔ حائضہ عورتوں میں موطن خیر و جالس علم میں حاضر ہوں، البتہ مساجد میں داخل نہ ہوں۔

علامہ ابن بطال نے کہا: اس سے حیض والی اور پاک عورتوں کیلئے عیدین و جماعات میں شرکت کا جواز معلوم ہوا، البتہ حیض والی عید گاہ سے الگ رہیں گی و دعائیں شریک ہوں گی یا آئین کہیں گی اور اس مقدس و مکرم مجمع کی برکات حاصل کریں گی۔

علامہ نووی نے کہا: ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے عیدین کی طرف عورتوں کے نکلنے کو مستحب قرار دیا، یہ استثناء خوبصورت و قبول صورت عورتوں کے، اور اس استثناء کیلئے حدیث الباب کا یہ جواب دیا کہ حضور اکرم ﷺ کے زمانہ خیر و برکت میں شرف و فساد سے امن تھا، وہ باقی نہیں رہا، اور اسی لئے حضرت عائشہؓ نے ارشاد فرمایا تھا کہ اگر رسول کریم ﷺ وہ امور مطہرہ فرمائیے جو آپ کے بعد اب عورتوں نے پیدا کر دیئے ہیں تو آپ ان کو مساجد سے ضرور روک دیتے جس طرح بنی اسرائیل کی عورتوں کو روک دیا گیا تھا۔

قاضی عیاض نے کہا: عورتوں کے (نماز عیدین وغیرہ کیلئے) نکلنے کے بارے میں سلف کا اختلاف منقول ہے، ایک جماعت نے اس کو درست سمجھا ہے، ان میں حضرت ابو بکرؓ، ابن عمرؓ، وغیرہ ہیں، دوسری جماعت نے منع قرار دیا جن میں حضرت عروہ، قاسم، یحییٰ بن سعید انصاری، امام مالک و ابو یوسفؒ ہیں حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ نے اجازت دی اور ممانعت بھی فرمائی۔

ترمذی میں حضرت ابن مبارکؒ سے نقل ہوا کہ میں آج کل عورتوں کا عیدین کیلئے نکلنا نا پسند کرتا ہوں، اگر وہ (ابتدائی شرعی اجازت کے تحت) نکلے پھر اصرار ہی کریں تو پرانے کپڑوں میں نکلیں، اگر اس کو قبول نہ کریں تو ان کے شوہر نکلے سے روک سکتے ہیں، (بظاہر اس لئے کہ سادہ غیر جاذب نظر لباس میں نکلنے پر عدم آمادگی اس کی دلیل ہے کہ وہ حسن و زیبائش کی نمائش کا جذبہ دل میں رکھتی ہیں جس کی شریعت سے اجازت نہیں ہو سکتی، حضرت سفیان ثوریؒ سے بھی مروی ہے کہ وہ اپنے زمانہ میں ان کے خروج کو نا پسند کرتے تھے۔

اس کے بعد محقق عینی نے لکھا کہ میں کہتا ہوں اس زمانہ میں مطلقاً ممانعت ہی پر فہمی ہونا چاہئے خصوصاً بلا دمیر یہ میں (۳) بعض حضرات نے اس سے استدلال کیا کہ عورتوں پر بھی نماز عید واجب ہے لیکن علامہ قرطبی نے کہا کہ ایسا استدلال صحیح نہیں کیونکہ

حدیث میں بالاتفاق حائضہ عورتوں کا حکم بیان ہوا ہے جو سر سے نماز کی مکلف ہی نہیں ہوتی البتہ نماز کی اہمیت و ضرورت التزام بتلانا

لے اُس زمانہ کے مصر سے آج کے یورپ زدہ مصر و غیرہ کا موازنہ کیجئے۔ اور آج یورپ و امریکہ کی غیر انسانی تہذیب و تمدن کی بدگسٹ ملک میں پہنچنے سے رکے ہے؟ ہندوستان و پاکستان کے حالات ہمارے سامنے ہیں کہ شرافت و انسانیت کا نام جگہ جگہ ہو رہا ہے اللہ تعالیٰ رحم فرمائے، اس پر یہاں کے اہل حدیث حضرات کا اصرار ہے کہ عورتوں کو عید گاہ میں ضرور ساتھ لے جانا چاہئے تاکہ سنت رسول کا اتباع ہو، انہیں اس سے کوئی بحث نہیں کہ اس زمانہ کے حالات کتنے بگڑ چکے ہیں اور اس بگاڑ کا اندازہ کر کے ضد ہمال پہلے حضرت عائشہؓ کو دوسرے اکابر امت نے کیا رائے قائم کی تھی، پھر جن مالک میں اسلامی شوکت نہیں اور محض کفر و شرک ہی کا غلبہ ہے اور اہل اسلام دوسرے اور تیسرے درجہ کے شہر کی بن چکے ہیں، ان کی عزت، جان و مال غیر محفوظ ہو چکی ہیں، ان کیلئے تو خیر اقرون کے احکام کی طرح موافقت کریں نہیں سکتے، وہاں کے اہل اسلام کا بہت بڑا فہم فریضہ اسلامی سلطوت و معاشرہ کو واپس لانا ہے۔ واللہ العلیق

اعمال خیر میں دعوت شرکت دینا، اور ساتھ ہی جمالی اسلام کا مظاہرہ کرنا مقصود ہے، علامہ قسیری نے کہا اس لئے کہ اہل اسلام اس وقت قوموں کے عورتوں کی شرکت سے تعداد زیادہ معلوم ہوگی)

- (۴) کسی طاعت و عبادت کیلئے لنگنا ہوتو دوسروں سے حسب ضرورت کپڑے، ٹنگ لینا جائز ہے، اور دوسروں میں ایک چادر میں بھی لنگ سکتی ہیں۔
 (۵) عورتیں وقت ضرورت غزوات میں بھی شریک ہو سکتی ہیں اور غیروں کی مرہم پٹی وغیرہ رکھتی ہیں خواہ وہ ان کے محارم نہ ہوں۔
 (۶) بغیر بڑی چادر کے مسلمان عورتوں کا گھر سے باہر نکلنا ممنوع ہے، (بڑی چادر کا قائم مقام موجودہ زمانہ کا برقعہ بھی ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس سے ستر کا قاعدہ حاصل ہو، اگر نقاب میں سے چہرہ نظر آتا ہو تو وہ کافی نہیں ہے) (عمدة القاری ص ۱۳۶/۲)

نظریۃ النور: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا حدیث الباب کے پہلے راوی محمد بن سلام بکندی (امام بخاری کے استاذ) امام ابوحنیفہ کبیر بخاری حنفی (تلمیذ خاص امام محمدؒ) کے رفیق خاص تھے، اور امام بخاری نے ابتداء میں علم ان ہی ابوحنیفہ کیلئے حاصل کیا تھا، ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے ابوحنیفہ صغیر سے بھی امام بخاری کے بڑے تعلقات رہے، اور وہ ان کے پاس دوستانہ ہدایا و تحائف بھیجا کرتے تھے، پھر آخر میں امام بخاری حجاز وطن ہو کر بھی ان ہی کے پاس مقیم ہوئے تھے، باوجود ان سب باتوں کے امام بخاری حنفی کی مخالفت پر ہمیشہ کمر بستہ رہے ہیں کسی قسم کی رعایت نہیں برتی

نیز فرمایا کہ حافظ ابن جریر بھی بواسطہ محدث زین الدین عراقی (م ۸۰۶ھ) محدث محقق علاء الدین مارذی حنفی صاحب الجواز اہل حق (م ۴۹۹ھ) کے شاگرد ہیں، اور میرا گمان ہے کہ حافظ زبیدی کا درجہ حفظ حدیث میں ابن جریر سے بڑھا ہوا ہے۔ محقق حنفی کی مزیت و وسعت علم کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ عینی نے اپنی بڑی نہایت محققانہ شرح عمدة القاری صرف دس سال میں تالیف کی ہے (اس درمیان میں بہت سی مدت تالیف سے خالی بھی رہی ہے کافی مقدمہ الامام ص ۱۲۹) جبکہ حافظ ابن جریر نے فتح الباری تیس سال میں لکھی ہے (مقدمہ الامام ص ۱۲۸) میں خود حافظ ابن جریر سے تفصیل منقول ہے کہ شرح کی ابتداء ۸۱۶ھ کے اور میں ہوئی اور ختم ۸۳۲ھ میں، یعنی ۲۵ ۱/۲ سال میں صرف شرح علاء مقدمہ سے لکھی۔ مقدمہ ۸۱۱ھ میں شروع کیا تھا، لہذا کل ۳۰ سال صرف ہوئے)

بَابُ إِذَا خَاضَتْ فِي شَهْرِ ثَلَاثَ خَيْضٍ وَمَا يُصَلِّيُ النِّسَاءُ فِي الْخَيْضِ وَالْحَمْلِ فِيمَا يُنْكِنُ مِنَ الْخَيْضِ لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا يَجْعَلْ لَّهُنَّ أَنْ يُكْتَمَنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ وَيُذَكِّرَنَّ عَنْ عَلِيٍّ وَشُرَيْحٍ أَنَّ جَاءَتْ بِشَيْءٍ مِّنْ بَطَانَةِ أَهْلِهَا مِمَّنْ يُؤْضِي ذِيْنَهُ أَنَّهَا خَاضَتْ ثَلَاثًا فِي شَهْرِ صَدِيقَتْ وَقَالَ عَطَاءٌ أَقْرَأَ هَا مَا كَانَتْ وَبِهِ قَالِ ابْنُ أَبِيهِمْ وَقَالَ عَطَاءُ الْخَيْضُ يَوْمٌ إِلَى خُمْسَةِ عَشْرٍ وَقَالَ مَعْجَرٌ عَنْ أَبِيهِ قَالِ ابْنُ سِيرِينَ عَنْ الْمُرَاةِ قَرَى اللَّحْمَ بَعْدَ قَرَى لَهَا بِخُمْسَةِ أَيَّامٍ قَالِ النِّسَاءُ عَلَّمَتْ بِذَلِكَ.

(جب کسی عورت کو ایک مہینہ میں تین حیض آئیں اور حیض اور حمل سے متعلق شہادت پر جبکہ حیض آتا ممکن ہو عورتوں کی تصدیق کی جائے گی، اس کی دلیل خدا و تعالیٰ کا قول ہے کہ ان کیلئے جائز نہیں کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نے ان کے رحم میں پیدا کیا ہے، وہ اسے چھپائیں، حضرت علیؓ

سے امام بخاری کے والد اور امام حدیث ابوحنیفہ کبیر کے گھر سے مراسم و تعلقات تھے، اسی لئے اپنے والد کی وفات کے بعد امام بخاری نے ابتدائی تعلیم و تربیت ان ہی سے حاصل کی تھی، امام بخاری نے لکھا کہ میں نے جامع مسلمان امام موصوف سے پڑھی (مکمل حالات کیلئے دیکھو مقدمہ انوار الباری ص ۱۲۹/۱)

۳۰ محمد بن احمد بن حنبل المعروف بابی حنبل صغیر حنفی (م ۲۴۱ھ) محدث و فقیہ شیعہ الحنفیہ، صاحب مستدرک و جامع تھے اور فقہ و حدیث اپنے والد ماجد، ابوحنیفہ کبیر (استاذ امام بخاری) سے پڑھی، پھر مدینہ ابو الولید یحییٰ حنفی، و یحییٰ بن یحییٰ وغیرہ سے بھی حاصل کی، مدت تک طلب علم میں امام بخاری کے رفیق رہے، امیر بخارانے جب امام بخاری کی ادب و ساری کا ارادہ کیا تو آپ نے ان کو بخارہ کی بعض مرحدات میں محفوظ مقام پر پہنچایا اور اس طرح ان کی حفاظت کی، امام بخاری نے آپ کی تاریخ وفات ہے۔ (حدائق الحنفیہ ص ۱۵۶)

اور شریع سے منقول ہے کہ اگر عورت کے گھرانے کا کوئی فرد گواہی دے اور وہ دین دار بھی ہو کہ یہ عورت ایک مہینہ میں تین مرتبہ حائضہ ہوئی تو اس کی تصدیق کی جائے گی، عطاء نے کہا کہ عورت کے حیض کے دن اتنے ہی ہوں گے جتنے پہلے ہوتے تھے (یعنی طاق وغیرہ سے پہلے) ابراہیم نے بھی یہی کہا ہے، اور عطاء نے کہا ہے کہ حیض ایک دن سے پندرہ دن تک ہو سکتا ہے، مگر اپنے والد کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے بیان کیا کہ میں نے ابن سیرین سے ایک ایسی عورت کے متعلق پوچھا جو اپنی عادت کے مطابق حیض آ جانے کے بعد پانچ دن تک خون دیکھتی ہے تو آپ نے فرمایا کہ عورت اس کا زیادہ علم رکھتی ہیں۔

(۳۱۶) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي

عَنْ عَابِثَةَ أَنَّ قَاطِطَةَ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ سَأَلَتْ النَّبِيَّ ﷺ لَقَالَتْ إِنِّي اسْتَحَاضْتُ فَلَا أَطْهَرُ أَفَادُعُ الصَّلَاةِ

فَقَالَ لَا إِنَّ ذَلِكَ عَرَقٌ وَلَكِنْ دَعِيَ الصَّلَاةُ فَلَزَّ الْإِثَامُ الَّتِي كُنْتَ تَجْتَنِبِينَ فِيهَا ثُمَّ اغْتَسَلَى وَصَلَّى.

ترجمہ: حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ طہ بنت ابی حیش نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا مجھے استحاضہ کا خون آتا ہے اور میں (مدتوں) پاک نہیں ہو پاتی تو کیا میں نماز چھوڑ دیا کروں؟ آپ نے فرمایا نہیں، یہ تو ایک رگ کا خون ہے ہاں اتنے دنوں میں نماز ضرور چھوڑ دیا کرو۔ جن میں اس بیماری سے پہلے تمہیں حیض آیا کرتا تھا پھر غسل کر کے نماز پڑھا کرو۔

تحقیق لغت: باب سابق میں شیخ کا لفظ آیا تھا جو حائض کی جمع ہے (جیسے کامل کی جمع مکمل آتی ہے) یہاں ترجمہ الباب میں ثلاث حیض کا لفظ آیا ہے اس حیض کو مطبوعہ بخاری کے بین السطور حاشیہ میں حیض مثل غث، خلیطہ کی جمع لکھا ہے اور حافظ ابن حجر عسینی نے بھی حیض قرار دے کر حیضہ کی جمع ہی لکھا ہے، حضرت شامہ صاحبہ نے فرمایا کہ حیضہ کی یہ جمع نہیں آتی، البتہ حیضہ کی جمع ہو سکتی ہے لیکن وہ بروزن لغتہ بمعنی حالت ہوگا جو اس جگہ مناسب نہیں، لہذا اس کو بجائے جمع کے حیض اسم جنس قرار دینا بہتر ہوگا۔

مقصد باب: حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ نے تحریر فرمایا: یہ بتلانا ہے کہ عورت اگر دعوے کر دے کہ اس کو ایک ماہ کے اندر تین حیض آچکے ہیں، تو چونکہ ایسا ممکن ہے اس لئے اس کی تصدیق کی جائے گی، آیت قرآنی سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ عورت کا قول مقبول ہے، پھر باب کی تخلیق سے بھی یہی معلوم ہوا کہ حیض کی مدت مقررہ دو دنیں اور عورت کے قول ہی پر مدار ہے، بشرطیکہ ممکن صورت ہو اور حدیث الباب میں و لیکن دعوی الصلوۃ کلی مناسب ترجمہ ہے کیونکہ اس میں فاطمہ کی طرف ہی معاملہ کو سپرد کر دیا گیا ہے۔

بحث و نظر: صرف آیت قرآنی ولا یحل لہن ان یمکن الخ سے استدلال نہیں ہو سکتا سی لئے امکان کی قید لگانی پڑی اور دوسری قید کی طرف خود امام بخاری نے اشارہ کر دیا کہ حضرت علیؓ و شریکؓ بینہ پر انحصار کرتے تھے عطاء نے کہا کہ اقراء کی مدت وہی ہونی چاہئے جو پہلے سے اس کی عادت تھی ابن سیرین کے قول سے کوئی فیصلہ نہیں ملا، صرف عطاء کے دوسرے قول سے امام احمد کے مذہب کے مطابق حیض کی مدت ایک دن سے ۱۵ دن تک معلوم ہوئی اور اس سے امام بخاری اپنے مقصد مذکور پر استدلال کر سکتے ہیں، آگے حدیث الباب جو درج کی گئی ہے وہ بھی مقصد کے مطابق نہیں کیونکہ اس میں حسب عادت ایام حیض کی مدت مانی گئی ہے، اس سے کم و بیش نہیں، اور یہ بھی صحیح نہیں کہ اس میں فاطمہ کی طرف معاملہ کو سپرد کر دیا گیا ہے کہ جو وہ کہیں مان لیا جائے بلکہ ان کی عادت مقررہ سابق پر مسئلہ کی بنیاد رکھی گئی ہے اور ان دونوں باتوں کا فرق بہت ظاہر ہے، پھر نہیں معلوم اس ساری پوزیشن کو شارحین بخاری نے نمایاں کیوں نہیں کیا؟

حاشیہ لایع الدراری (ص ۱۲۶/۱) میں مذہب احمد کی تفصیل بتلا کر آخر میں لکھا گیا، اس تمام تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام بخاری نے امام مالک و احمد کی موافقت کی ہے، حنفیہ وشافعیہ کی نہیں، لیکن ہمارے نزدیک امام بخاری نے صرف امام احمد کے مذہب کی موافقت کی ہے، جس کی طرف ”قال عطاء الحیض یوم الی خمس عشرة“ سے اشارہ کیا ہے، کیونکہ امام مالک کے نزدیک حیض کی کوئی حد نہیں

ہے وہ ایک لختہ کا بھی ہو سکتا ہے جبکہ امام احمد کے یہاں کم از کم ایک دن کا ہے، اس طرح ۲۹ دن اور کچھ حصہ میں عدت پوری ہو سکتی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک عورت کی تصدیق عدت کے بارے میں کم از کم ۳۲ دن اور کچھ حصہ یوم میں کر سکتے ہیں، اور حنفیہ میں امام اعظم کے نزدیک دو ماہ میں، صاحبین کے نزدیک ۳۹ دن میں کر سکتے ہیں۔

حافظ ابن حجر نے کوشش کی ہے کہ قصہ علی وشریح کوشا لعیہ کے مطابق کریں، اس طرح کہ مہینہ کا ذکر ہوا اور راوی نے اوپر کی کسر کو حذف کر دیا، کیونکہ دوسری روایت ایک ماہ یا ۳۵ دن کی نقل ہوئی ہے اور ایک روایت ایک ماہ یا چالیس رات کی بھی ہے۔ (فتح الباری ص ۱۶۹/۱) قولہ تسری الدم بعد قوليہا۔ محقق یعنی نے لکھا کہ قرء سے مراد طہر نہیں ہے جیسا کہ کرمانی نے سمجھا بلکہ مقادیر جنس ہے صاحب التوکل نے اثر ابن سیرین مذکور ذکر کر کے لکھا کہ یہ ثبوت ہے ان کیلئے جو (آیت میں) قرء سے مراد جنس کہتے ہیں اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ سقاسی نے کہا کہ یہی قول ابن سیرین، عطاء، گیارہ صحابہ اور خلفاء اربعہ کا ہے، نیز ابن عباس، ابن مسعود، معاذ، قتادہ، ابوالدرداء، انس اور ابن المسیب، ابن جبیر، طاؤس، خضاک، ثعلبی، عیسیٰ، ثوری، اوزاعی، اسحق و ابو عبیدہ کا بھی یہی قول ہے (عمدہ ص ۱۴۰/۲) امام احمد کا پہلا قول تھا کہ قرء سے مراد طہر ہے جیسا کہ امام مالک و شافعی کا قول ہے پھر انہوں نے امام اعظم کے قول کی طرف رجوع کیا ہے اور اب ان کا راجح مذہب یہی ہے (حاشیہ لاصح ص ۱۲۶/۱)

افادات انور یہ: ہمارے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اس طرح تو حنفیہ کے ۳۹ دن کی بھی گنجائش ہو سکتی ہے اور ہمارے یہاں دو ماہ کی مدت فیصلہ قاضی کیلئے ہے ۳۹ دن میں دینا تمام عدت کا حکم کیا جا سکتا ہے۔

فرمایا: امام بخاری نے اگرچہ صاف طور سے نہیں کہا کہ ایک ماہ کے اندر تین جنس گذر جانے کا دعویٰ کرنے والی عورت کی تصدیق جائز ہے اور وہ عدت سے خارج ہو جائے گی، مگر ان کی عادت یہی ہے کہ صریح بات سے تو گریز کیا کرتے ہیں اور آخر پیش کر دیتے ہیں لہذا اگلے آثار میں نے بتلایا کہ وہ جواز و تصدیق کے قائل ہو گئے ہیں۔

حنفیہ کے یہاں دو ماہ کی تحدید کا مبنی احتیاط ہے کہ جب جنس سے عدت پوری کرنی ہے تو اکثر مدت جنس یعنی چاہئے نہ کہ اقل اور طہر کا چونکہ اکثر متعین نہیں، اس میں تحدید اقل ہی سے ممکن ہے حنفیہ کی طرف سے قاضی شرعیہ کے فیصلہ اور حضرت علیؓ کی تصدیق کا جواب علامہ نحسی نے یہ دیکھ کر تعلق ان جساءت اربعہ بطریق بالاحال ہے، قاضی صاحب جانتے تھے کہ دیانت و ادب و خیر و انکار ب شہادت دینے والے ناسی عورت کو طہر گئے، ناس کے دعوے کو صحیح مان کر حکم تمام عدت کا دینا پڑیگا، جس طرح "قل ان کسان للرحمان ولد فانا اول العابدین" میں تعلق بالاحال ہے۔

میں نے یہ جواب دیا ہے کہ دینا ۳۹ روز پر اور قضاء دو ماہ پر اقتضای عدت ماننا لازمی ہے یعنی اگر زوجین میں زانی صورت نہ پیدا ہو اور عورت ۳۹ دن میں عدت پوری ہونے کا دعویٰ کرے تو اس کی دینا تصدیق کر دیں گے، اور میرے نزدیک متون فقہ میں یقیناً مسئلہ قضاء کا بیان ہوا ہے جو نزاع کی صورت میں پیش آتا یہ جواب اگرچہ کسی نے نہیں لکھا، مگر میں اس وجہ سے مطمئن ہوں کہ فقہاء نے جنس و طہر کے بارے میں اقل و اکثر کی تحدید کر دی ہے پس اگر اس تحدید کی رعایت عدت کے باب میں نہ کریں گے تو متاضعات ہو جائے گی کیونکہ حاشیہ لاصح الدراری ص ۱۲۷/۱ میں ہے اس کے صاحب التوکل چھپ گیا ہے اور غائب مرقدا صاحب التوکل شرح الیٰ علیٰ الصبح مشہور حافظ حدیث علاء الدین مغلط نے ترکی مصری ثعلبی (۲۴ ص ۷۰) میں، طبریہ میں محدث ابن سید الناس وغیرہ کے بعد ردی حدیث دیا ہے، ایک سو سے زیادہ تصانیف نویس، جن میں شرح بخاری، شرح ابن علیہ، شرح ابی دلاؤ وغیرہ ہیں، محدثین و اہل سنت کی افراط پر تنبیہ کی ہے، حافظ ابن حجر نے مقدمہ تہذیب میں لکھا کہ میں نے ان کی کتاب رجال سے استفادہ کیا ہے مقدمہ لاصح ص ۱۳۳ میں شرح ترمذی کا ذکر ہے مگر وہاں شرح میں بغیر حوالہ کے ۹۷ روایت ہوئی ہے آج کل میں ۶۳ روایت سمجھتی ہوں، اگر اس سے اسطر ۶۸ میں بھی سن و وقت یہی ہے اور ہم نے بھی مقدمہ انوار الباری ص ۲/۱۳۹ میں حدیث کے ساتھ یہی لکھا ہے۔ واندھت لی الیٰ ہم (مولف)

تحدید اقل و اکثر تو حدیق پر انتضاء عدت کو امکانی شکل میں ضروری قرار دیتی ہے اور ۲ ماہ سے کم میں تصدیق کا عدم جواز تحدید مذکور کو بے کار و بے معنی کر دیتا ہے اسی لئے مجھے یقین ہو گیا کہ کسب قدس میں صرف قضاء کا مسئلہ بیان ہوا ہے، دیانت کا نہیں، پس بجز دو ماہ کے تصدیق نہ کر سکنے کی بناء تین حیض نہ ہونے یا تحدید مذکور کے انکار دینے پر نہیں ہے بلکہ اس کی بناء صورت نزاع میں جانچن کی رعایت کیلئے ہے اور اس وقت اقل حیض کے ۹ دن اور طہر کے ۳۰ دن بھل ۳۹ دن پر فیصلہ نہیں کیا گیا، جو دیانت ہو سکتا تھا، لہذا حضرت شرع کے فتوے میں شہر کی صراحت بطور نفی کسر نہیں ہے (کسر کو حذف کر دیا اور اس کو اہمیت نہیں دی، بلکہ نفی شہرین کے لحاظ سے ہے جو بصورت فیصلہ قضاء ملحوظ ہوتے۔

پس اگر کسر یا کج کی صحیح ہو سکتی ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فرمایا تو نو کی بھی ہو سکتی ہے، واضح ہو کہ اس جواب میں میری طرف سے صرف تعبیر و تقریر کا تعارف ہوا ہے مسئلہ کی تعبیر نہیں ہے، اور میں نے یہی طریقہ بہت سے مواضع میں اختیار کیا ہے (یعنی حقیقت سے نکل کر کوئی بات نہیں کہی ہے)

قولہ دعی الصلوة قدر الايام التي كنت تحيضين فيها پر فرمایا کہ یہی حدیث پہلے صفحہ میں باب اقبال الحیض وادبارہ کے تحت گزر چکی ہے اس میں فاذا اقبلت الحيضة فدعى الصلوة تھا، جس سے معلوم ہوا کہ دونوں عبارتوں میں مضمون واحد ہے، اس بات کو علامہ محدث مارون بنی ترکمانی نے الجوہر النبی میں پیش کیا ہے اور دیگر احادیث سے بھی اس مطلوب کو ثابت کیا ہے۔

قاضی شرع نے فتویٰ کیسے دیا؟

حضرت نے فرمایا یہ علیجان ہو سکتا ہے کہ موصوف کو قاضی ہوتے ہوئے فتوے دینے کا حق نہ تھا، لہذا انہوں نے قضاء ہی حکم کیا ہوگا، میں کہتا ہوں قاضی شرعی پر یہ واجب نہیں کہ وہ ہمیشہ قضاء ہی کا حکم کرے بلکہ اس کو تراضی صحیحین کی صورت میں دیانت پر بھی حکم کرنے کا حق رہتا ہے، گو وہ قضاء کی طرح جب طہر نہ ہوگا اسی لئے اس کے واسطے تراضی طرفین ضروری ہے جیسا کہ درمختار ۲۲۹ میں ہے کہ قاضی فتوے بھی دے سکتا ہے حتیٰ کہ مجلس قضاء میں بھی ایسا کر سکتا ہے، یہی صحیح ہے اور علما و باب الصدقات الموقوفات ص ۲۵۰ میں امام ابو یوسفؒ کے حوالہ سے قصہ ذکر ہوا ہے کہ قاضی شرع سے مسئلہ پوچھا گیا، انہوں نے بتانے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ میں قاضی ہوں، مفتی نہیں ہوں، پھر اس نے قسم دے کر مجبور کیا تو آپ نے دیانت کے مطابق مسئلہ اور فتویٰ بتا دیا، یہ دلیل ہے کہ قاضی دیانت پر بھی حکم دے سکتا ہے۔

بَابُ الصُّفْرَةِ وَالْكُذْرَةِ فِي غَيْرِ أَيَّامِ الْحَيْضِ

(زرد اور نیلا رنگ ایام حیض کے علاوہ)

(۳۱۷) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ لَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ أَبِي يُونُسَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أُمِّ عُبَيْدَةَ قَالَتْ لَمَّا لَا نَعْلُ الْكُذْرَةَ وَالصُّفْرَةَ شَيْئًا.

ترجمہ: حضرت ام حبیبہ نے فرمایا کہ ہم زرد اور نیلے رنگ کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے۔

تشریح و تحقیق: حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے شرح تراجم الابواب میں لکھا: ”یعنی یہ دونوں رنگ (زرد و نیلا) ایام حیض کے سوا ایام ۱۔ قاضی شرع بن الحارث بن یونس الکوفی القلی اولاد فارس سے تھے اور یمن میں رہتے تھے، حضور علیہ السلام کا زمانہ پایا مگر حاضر خدمت نہ ہو سکے (م ۷۷۷) آپ کو حضرت عمرؓ نے کوذا قاضی مقرر کیا تھا پھر حضرت علیؓ و عثمانؓ کے دور میں بھی بدستور قاضی رہے، اپنی وفات سے ایک سال قبل حج کے زمانہ میں مصعبؓ قضا سے استعفاء دے دیا تھا۔ ۲۰ سال کی عمر میں، امام زین العابدینؓ نے کہا: ”آپ نے حضرت عمرؓ بن ابی النضرؓ سے حدیث کی روایت کی ہے اور آپ سے حضرت صفیؓ بنی، عبدالمعز بن ابی ریح، محمد بن سیرین اور ایک جماعت محدثین نے روایت حدیث کی ہے (محدہ ص ۱۳/۲ ذکر اختلاف ص ۲۵۹)“

میں حیض سے شاذ نہیں ہیں، لہذا ان کی وجہ سے نماز و روزہ کی ممانعت نہ ہوگی، لیکن بعض فقہاء نے ان دونوں رنگ کو حیض میں شمار کیا ہے۔ حضرت شامی صاحب کی مراد بعض فقہاء سے عائشہ ام مکتوم ہیں اور یہی بات ابن بطال ماکئی نے نقل کی ہے جیسا کہ عمدۃ القاری ص ۱۴۲/۳ میں ہے اور ابن رشد نے ہدایہ المجہد ص ۱۴۲/۱ میں بھی مدونہ کے حوالہ سے ایسا ہی نقل کیا ہے مگر حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لا مع ۱۲۸/۱ میں ابن ماجہ کو مازری و ہاجی کے حوالہ سے امام مالک کا مذہب صرف ایام حیض کیلئے ایب نقل کیا، غیر ایام حیض میں نہیں، ہذا جمہور امام مالک کے مذہب میں کوئی فرق نہیں رہتا، واللہ اعلم

اس سے متحقق یعنی کا یہ تردید بھی ختم ہو گیا کہ شاید امام مالک کو حدیث ام عطیہ نہ پہنچی ہوگی اور ممکن ہے پہلے نہ پہنچی ہو اور امام مالک نے وہی رائے قائم کی ہو جو ابن بطال و ابن رشد نے لکھی ہے، اور اسی لئے موطا میں بھی یہ حدیث نہیں ہے لیکن بعد کو پہنچ گئی ہوگی، اور انہوں نے مذہب جمہور کے موافق قول اختیار کر لیا ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

تنبیہ: حضرت نے فرمایا: قول صاحب الکفر "ولا حد لا کفر الا عند نصب العادة فی زمن الاستمرار" کی شرح میں متفق مبنی سے سبکو ہو گیا ہے، صحیح وہی ہے جو بدائع و خلاصۃ الفتاویٰ ص ۲۳۱ میں ہے ممکن ہے یہ بہت اخیرین سے آیا ہو اور میں نہیں سمجھ سکا کہ اس کو انہوں نے کس وجہ سے اختیار کیا ہوگا۔

نقل انور: حضرت نے فرمایا: حضرت ام عطیہ کی حدیث الباب کے تین مطلب ہو سکتے ہیں (۱) غیر ایام حیض میں ہم ان کو لغو سمجھتے تھے یعنی ان کو حیض شمار نہ کرتے تھے اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایام حیض میں ان کو لغو نہ سمجھتے تھے اور ان کو حیض سے شمار کرتے تھے۔ یہ تو بخاری کا مطلب ہے جو ترجمہ الباب کی قیدی غیر ایام حیض سے نکلتا ہے، گویا انہوں نے حذیق کی موافقت کی ہے کہ الوان معتبر ہیں (لغویں جیسے ایام حیض میں) اور غیر معتبر بھی ہیں یعنی (لغویں جیسے غیر ایام حیض میں)

(۲) ہم ان دونوں رنگوں کا کچھ اعتبار نہ کرتے تھے، یعنی ایام حیض میں کیونکہ ان کو استامدہ سے سمجھتے تھے اور صرف سرخ و سیاہ کو حیض قرار دیتے تھے یہ مطلب شافعی نے لیا ہے جو حنفیہ کے مخالف ہے لیکن ظاہر ہے یہ بخاری کے ترجمہ الباب کے بھی خلاف ہے کیونکہ وہ غیر ایام حیض سے متعلق ہے۔

(۳) ہمارے زمانہ میں تمیز الوان کی کوئی حدیث نہ تھی، لہذا ایام حیض میں سارے الوان حیض ہی سے شمار ہوتے تھے اور غیر ایام حیض میں استامدہ سے یہ مطلب حنفیہ نے سمجھا، مگر چام بخاری کے ترجمہ سے مطابقت نہیں ہے۔

بحث و نظر: متحقق یعنی نے لکھا: حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ کدرت و صفت اگر غیر ایام حیض میں دیکھی جائے تو اس پر حیض کے احکام جاری نہ ہوں گے اور یہی مطلب ہے حضرت ام عطیہ کے قول کا کہ ہم زمانہ رسالت میں ان دونوں کو اہمیت نہ دیتے تھے اور ان کے قول کو ہم نے غیر ایام حیض کے ساتھ اس لئے عقید کیا کہ حدیث سے یہی مراد مفہوم و متعین ہے اس کی تائید روایت ابی داؤد سے بھی ہو رہی ہے اس میں خود ام عطیہ نے بعد الطہر کی قید لگائی ہے یعنی حیض سے پاک ہو جانے کے بعد کہ عرصہ میں ہم ان الوان کو کچھ نہ سمجھتے تھے، امام بخاری نے اسی پر ترجمہ ہاغاہا ہے جس کی صحیح حاکم نے کی ہے اور اسامی کے یہاں روایت "کنا لا نعد الصفرة و الکدرة شینا فی الحبض" ہے (یعنی ان الوان کو حیض میں شمار نہ کرتے تھے) دارقطنی میں کنا لا نری التربة بعد الطهر شینا ہے ابن بطال نے حضرت حفصہ سے روایت کنا لا نری العربیة بعد الغسل شینا پیش کی ہے، اگر مائی نے کہا: اگر کہو کہ حضرت عائشہ سے تو روایت کنا نعد الکدرة و الصفرة حیضاً مروی ہے، دونوں روایتوں کو کس طرح جمع کریں گے؟ تو جواب یہ ہے کہ یہ وقت حیض کے رہے ہیں ہے اور دوسرے اوقات کیلئے، متحقق مبنی نے فرمایا کہ یہ روایت ہی ضعیف ہے اور بخاری نے حضرت عائشہ سے روایت کنا نعد الکدرة و الصفرة شینا و نحن

مع رسول اللہ ﷺ ذکر کی ہے اور اس کو ضیف قرار دیا (بخاری ص ۱۳۲/۲)

حافظ نے لکھا: امام بخاری اس باب سے حدیث ام حبیبہ کو سابق الذکر حدیث عائشہ کے ساتھ جمع و مطابق کرنا چاہتے ہیں جس میں تھا کہ عورتیں جب تک چونکے طرح سفید رطوبت یا گدی نہ دیکھ لیں حیض کی حالت خیال کریں تو بتا دیا کہ وہ بات ایام حیض سے متعلق تھی اور یہ دوسرے دنوں کیلئے ہے (بخاری ص ۲۹۱/۱)

جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا حسب تصریح ابن بطال جمہور علماء نے حدیث البہب سے دعویٰ مراد سمجھی ہے جو امام بخاری نے متعین کی ہے مگر ابن حزم غابری وغیرہ نے ظاہر حدیث ام حبیبہ پر نظر کر کے مطلقاً یہ حکم لگا دیا ہے کہ صفرہ و کدورت کوئی چیز ہی نہیں ہے، نہ ایام حیض میں نہ دوسرے زمانہ میں (حاشیہ لامع ص ۱۲۸/۱) اسی حاشیہ میں آگے یہ افادہ بھی علامہ بخیری سے نقل کیا ہوا ہے کہ الوان حیض واستحاضہ کی اقسام (دقیق فروق کی وجہ سے) ۲۳۳ اقسام میں ہیں، واللہ واسع عليم

حضرت شامی صاحب نے فرمایا: ایک معنی حدیث البہب کا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہم کدورت و صفرت کو کوئی چیز نہ سمجھتے تھے، یعنی اس وجہ کی کہ وہ حیض وغیرہ حیض میں قارن بن سکے، اس سے بھی تمیز الوان والے مسلک کی مرجوحیت و نااہمیت کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ عِرْقِ الْإِسْتِحَاضَةِ

(استحاضہ کی رگ)

(۳۱۸) خَلَفْنَا ابْنَاهُمْ بَنِي الْمُنْدِيرِ الْجَزَامِيَّ قَالَ لَنَا مَعْنُ بْنُ عِيْسَى عَنْ ابْنِ أَبِي ذَنْبٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ وَعَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ امَّ حَبِيبَةَ اسْتَحِضَتْ سَبْعَ مِائَتَيْنِ فَسَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ فَأَمَرَهَا أَنْ تَغْتَسِلَ فَقَالَ هَذَا عِرْقٌ فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلَوةٍ.

ترجمہ: حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ ام حبیبہ سات سال تک مستحاضہ رہیں آپ نے نبی کریم ﷺ سے اس کے متعلق پوچھا تو آپ نے انہیں غسل کرنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ رگ (کا خون ہے) پس ام حبیبہ ہر نماز کے لئے غسل کرتی تھیں۔

تشریح: پہلے باب الاستحاضہ میں بھی حضرت فاطمہ بنت ابی حشیش کیلئے حضور علیہ السلام کا ارشاد انا ذلک عرق و ليس بالحیضہ (یہ رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے) گذر چکا اور استحاضہ کی تشریح بھی ہو چکی ہے، یہاں امام بخاری دوسری حدیث دربارہ حضرت ام حبیبہ بنت جحش لائے ہیں۔ جحش کی تین صاحبزادیاں تھیں، حضرت زینب ام المومنین حنا دار ام حبیبہ، کہا گیا کہ یہ سب استحاضہ میں مبتلا تھیں، امام بخاری نے جو ذکر کیا ہے کہ بعض امہات المومنین بھی مستحاضہ تھیں تو غالباً وہ حضرت زینب بنت جحش تھیں یوں عام طور سے علماء نے حضور اکرم ﷺ کے زمانہ مبارک کی استحاضہ والی عورتوں کی تعداد تک لکھی ہے مگر محقق عینی نے اپنی وسعت علم و نظر کے تحت گیارہ گنوائی ہیں، ملاحظہ ہو عمدہ ۲/۱۰۵

حدیث البہب میں ذکر ہوا کہ حضرت ام حبیبہ کو سات سال تک استحاضہ کی شکایت رہی، اس سے ابن القمام نے استدلال کیا کہ مستحاضہ پر نمازوں کی قضا نہیں اگر وہ حیض کے دھوکے میں ان کو ترک کر دے کیونکہ حضور ﷺ نے اتنی ہی مدت کی نمازوں کے کونائے کا حکم نہیں دیا، لیکن حافظ نے لکھا کہ اس سے استدلال نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ سات سال کی مدت کا ذکر تو ضرور ہوا ہے مگر اس کا کیا ثبوت کہ حضور ﷺ سے سوال کرنے کے وقت سے پہلے یہ مدت گزر چکی تھی (بخاری ص ۲۹۲/۱)

۱۔ ابو داؤد میں ہے کہ حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا حضور رسول اللہ ﷺ کی بیٹی سالی، اور حضرت عبدالرحمن بن عوف کے نکاح میں تھیں، جن کا لفظ اقارب زوجہ کیلئے ہے اقارب اقارب زوج کے واسطے اور صاحبزادوں کیلئے مستحسن ہے۔ (مؤلف)

یعنی ممکن ہے بلکہ صحاحیات کے دینی اہتمام کے تحت یہی اغلب ہے کہ سوال استخاضہ کی شکایت شروع ہونے پر ہی ہو گیا ہو گا لہذا ترک صلوٰۃ اور قضا نہ کرنے کی نوبت ہی نہ آئی ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بحث و نظر: حدیث الباب میں ذکر ہوا کہ حضرت ام حبیبہ (حالات استخاضہ میں) ہر نماز کے وقت غسل کیا کرتی تھیں اس پر حافظ نے لکھا کہ حضور علیہ السلام کی طرف سے ان کیلئے حکم مطلق تھا مگر ہر کوئی دلالت نہ تھی (جس کی تعمیل ایک دفعہ جہنم ہونے اور استخاضہ شروع ہونے پر ہو چکا) اس لئے شاید انہوں نے کسی قرینہ سے ہر نماز کے وقت غسل کا حکم سمجھ لیا، اور امام شافعی نے فرمایا کہ حکم نبوی تو نہ تھا، مگر انہوں نے خود ہی اس کا التزام کر لیا، لیکن جمہور کا مذہب بھی ہے کہ بجز تحیرہ کے کسی استخاضہ پر ہر نماز کے وقت غسل واجب نہیں ہے البتہ وضو ہر نماز کیلئے واجب ہے باقی ابوداؤد میں جو حدیث مرفوعہ سلیمان بن کثیر کی روایت سے حکم غسل کی مروی ہے اس میں حفاظ حدیث نے کلام کیا ہے اگرچہ دوسری حدیث ابوداؤد، یحییٰ بن ابی کثیر والی سے بھی حکم غسل ہر نماز کیلئے ثابت ہوتا ہے، لہذا دونوں روایتوں کو جمع کرنے کیلئے حکم غسل کو استحباب پر محمول کرنا ہوگا، امام عطاء نے حدیث ام حبیبہ کو حدیث فاطمہ بنت ابی وحش سے منسوخ قرار دیا، جس میں صرف وضو کا حکم ہے غسل کا نہیں، تاہم ہمارے نزدیک دونوں طرح کی احادیث میں جمع و تطبیق ہی بہتر ہے یعنی حدیث ام حبیبہ میں امر کو استحباب پر محمول کرنا اولیٰ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (رجح ۱/۲۹۲)

ارشاد انور: حضرت نے فرمایا: علامہ شوکانیؒ نے استخاضہ کے ہر نماز کیلئے غسل پر یکگیری کی ہے اس کو تکلیف ملا ینطاق قرار دیا، اور اس کو بدعت تک کہہ دیا ہے نیز دعوے کر گئے کہ اس کی اصل صحیح شرع میں نہیں ہے مگر یہ ان کی فطنی ہے کیونکہ اس جملہ کا مرفوع ہونا یہاں (بخاری سے) تو ثابت نہیں ہوتا لیکن ابوداؤد نے اس کے مرفوع ہونے کو ثابت کیا ہے، جس میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے ہی ان کو ہر نماز کے وقت غسل کا حکم فرمایا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس حدیث کی تصحیح کر دی ہے اس کے بعد حضرت نے مندرجہ ذیل افتادہ کیا۔

علامہ شوکانی و ابن تیمیہؒ کا فرقی مراتب

علامہ شوکانیؒ اور شیخ عبد الوہاب بخاریؒ کی کبھی کبھی تیز کلامی کرتے ہیں جس کا ان کو حق نہیں ہے کیونکہ وہ سرسری نظر والے ہیں، دقیق انظر نہیں ہیں، مولیٰ سمجھ والے ہیں البتہ حافظ ابن تیمیہؒ اگر تیز کلامی کرتے ہیں تو وہ برداشت کی جاسکتی ہے کیونکہ وہ بڑے پایہ کے فقیہ ہیں، (یہی فرمایا کہ معذور کے مسائل کبیری شرح منیہ میں تفصیل سے ہیں، البتہ ایک ضروری بات چھوٹ گئی ہے اس کو قید میں دیکھا جائے)

صاحب تحفہ و صاحب مرعۃ کا ذکر خیر

اس موقع پر ہم نے تحفۃ الاحوذی کا مطالعہ کیا کہ علامہ شوکانیؒ کی اس اہم غلطی کا کچھ ذکر کرتے ہیں یا نہیں؟ آپ نے یہاں علامہ لودی کی عبارت ذیل نقل کر دی، صرف ایک غسل واجب وقت انتظار جنس جمہور علماء سلف و خلف کے نزدیک واجب ہے یہی حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ و حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے اور امام مالکؒ ابو حنیفہؒ و احمدؒ کا مذہب ہے لیکن ابن عمرؓ ابن زبیرؓ عطاءؓ سے نقل ہے کہ وہ غسل کو ہر نماز کے وقت واجب کہتے تھے جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اصل عدم وجوب ہے دوسرے یہ کہ حضور علیہ السلام سے صرف ایک ہی مرتبہ کیلئے امر غسل صحت کے ساتھ مروی ہے، باقی ابوداؤد و ترمذی وغیرہا کی مرویہ احادیث میں سے کوئی حدیث ثابت نہیں ہے اور بیہی وغیرہا کی مرویہ سلمہ امامیہ کے مذہب میں بھی وجوب غسل ہر نماز کے وقت ہے (بستان الاخبار ۱/۹۵) اسی صفحہ پر امام احمد کی روایت سے امر غسل مرفوعاً ثابت ہے اور صفحہ ۱/۱۱۱ میں بھی امام احمد دہلوی کی روایت مذکور ہے ان روایات پر شوکانیؒ نے کچھ نہیں لکھا۔ حافظ ابن حزمؒ ظاہری نے ہر نماز یا دو نمازوں کیلئے (جبکہ پہلی آخر وقت میں اور دوسری اول وقت میں پڑھے) غسل وضو کو ضروری قرار دیا ہے اور اس کے ثبوت میں وہی احادیث پیش کی ہیں جن میں وضو امر غسل کا حکم ہے، اور ان احادیث و آثار کو صاحب عادات پوری سنہ کے ساتھ نقل کر کے لکھا کہ یہ سب علمیت صحت میں ہے، جن کو حضور علیہ السلام کی چار صحابیات نے روایت کیا ہے اور انہی نقل تو اتار موصوبہ ہوئی ہے اور اس کی نقل ایک جماعت صحابہ کی ہے (محلی ۲/۲۱۱ تا ۲/۲۱۵)

احادیث میں سے کوئی حدیث ثابت نہیں ہے اور سنی وغیرہ نے خود بھی ان کا ضعف بیان کر دیا ہے، اور اس بارے میں صرف بخاری و مسلم کی وہ حدیث ہے جس میں حضورؐ نے ام حبیبہؓ کو غسل کا حکم دیا اور وہ ہر وقت نماز پر غسل کیا کرتی تھیں، اس کے بعد علامہ نووی نے امام شافعی کا قول نقل کیا کہ وہ خود ہی تطوعاً غسل کرتی تھیں۔ حضورؐ نے ہر نماز کے وقت غسل کا حکم نہیں دیا تھا یہ لکھ کر صاحب تحفہ نے لکھا کہ میں کہتا ہوں بعض لوگوں نے جمع کی صورت اختیار کرنا حدیث لکل صلوٰۃ کو انتخاب پر محمول کیا، واللہ اعلم (تحفہ ص ۱/۲۳)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کو چونکہ امر غسل لکل صلوٰۃ والی احادیث صحت کے ساتھ نہ پہنچیں، انہوں نے حضرت ام حبیبہؓ کو غیر مامور قرار دے دیا اس پر اعتقاد کر کے علامہ نوویؒ نے بھی احادیث امر غسل لکل صلوٰۃ کو غیر ثابت قرار دے دیا، صاحب تحفہ نے اسی تحقیق کو نقل کرنے پر اکتفا کیا تا کہ علامہ شوکانیؒ کی بات بے وزن نہ ہو سکے حالانکہ حق وانصاف کا تقاضہ یہ تھا کہ وہ حافظ ابن حجرؒ کی تصحیح اور حافظ ابن حزمؒ کی تقریر و تحقیق کو بھی سامنے کرتے اور اس کا حوالہ دینے کے بعد اپنی رائے قائم کرتے، ایک طرف عدم ثبوت والی بات لکھتے ہیں، اور دوسری طرف دے الفاظ میں جمع کی بات بھی نقل کرتے ہیں حالانکہ غیر ثابت کو ثابت کے ساتھ جمع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اور حافظ ابن حزمؒ کا درجہ جن حدیث میں علامہ نوویؒ سے فائق ہے بقول حضرت شاہ صاحبؒ نوویؒ کا شمار صرف مقیدین میں ہے، محققین میں نہیں، اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ صاحب تحفہ کی شرح کا درجہ تحقیق کے لحاظ سے کیا ہے، اور وہ اکابر حنفیہ کے بارے میں جو تیز کلامی کر جاتے ہیں، اس کو ان کیا حق پہنچتا ہے۔ یہی بات آج ہم صدقہ کے ساتھ ان کے تمہید خاص صاحب مرعاۃ کے بارے میں عرض کرتے ہیں، جن کی تیز لسانی کے نمونے پہلے پیش بھی کئے ہیں، درحقیقت حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بات نہایت ہی قیمتی فرمائی ہے، کہ حافظ ابن تیمیہؒ ایسے محققین و مدققین کی تیز کلامی تو برداشت کی جاسکتی ہے کہ ان کا علمی مرتبہ و پایۂ تحقیق واقع میں بہت بلند و برتر ہے لیکن علامہ شوکانیؒ و شیخ عبدالوہاب نجدیؒ کا حد سے آگے بڑھنا زیب نہیں دیتا، یہی رائے ہم نے صاحب تحفہ و صاحب مرعاۃ کے بارے میں بھی قائم کی ہے اور الحمد للہ علیٰ وجہ البصرہ کی ہے جس کی تفصیل بحث و نظر میں آتی رہتی ہے اور انوار الباری کی تکمیل تک پورے حقائق سامنے ہو کر تمام تلخیصات کے پردے چاک ہو جائیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ وہ نستعین۔

بَابُ الْمَرْأَةِ تَحِيْضٌ بَعْدَ الْإِفَاضَةِ

(عورت جو (حج میں) طواف زیارت کے بعد حائضہ ہو)

(۳۱۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ مُعْثَدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا قَالَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ صَفِيَّةُ بِنْتُ حُمَيٍّ قَدْ حَاضَتْ قَالَ رَسُولُ ﷺ لَعَلَّهَا نَجَسُنَا أَلَمْ تَكُنْ طَافَتْ مَعَكُنْ فَقَالُوا بَلَى قَالَ فَاعْرِضِي.

(۳۲۰) حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ قَالَ سَأَلْتُ وَهْبَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ رُخِصَ لِلْحَائِضِ أَنْ تَتَوَضَّعَ إِذَا حَاضَتْ وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ فِي أَوَّلِ أَمْرٍ أَنَّهُ لَا تَتَوَضَّعُ ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُولُ تَتَوَضَّعُ إِنْ رُخِصَ لَهُنَّ.

ترجمہ (۳۱۹): حضرت عائشہؓ سے مروی ہے انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا یا رسول اللہ صبیہ بنت نجیح کو (حج میں) حیض آ گیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہمیں روکیں گی، کیا انہوں نے تم لوگوں کے ساتھ (طواف زیارت) نہیں کیا، عورتوں نے

جواب دیا کہ کر لیا ہے آپؐ نے اس پر فرمایا کہ پھر چلی چلو۔

ترجمہ (۳۲۰): حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا حائضہ کیلئے (جبکہ اس نے طواف زیارت کر لیا ہو) رخصت ہے اگر وہ حائضہ ہوگی تو گھر چلی جائے، ابن عمرؓ ابتداء میں اس مسئلہ میں کہتے تھے کہ اسے چنانٹیں چاہئے، پھر میں نے انہیں کہتے ہوئے سنا کہ چلی جائے کیونکہ رسول ﷺ نے ان کو رخصت دی ہے۔

تفہیم: امام بخاریؒ بتانا چاہتے ہیں کہ طواف افاضہ کر لینے کے بعد جو حج کا بزرگن ہے اگر حیض شروع ہو جائے تو طواف ودا ع کیلئے ٹھہرنا ضروری نہیں، اپنے گھر کو لوٹ سکتی ہے کیونکہ شریعت نے اس کو ساقط کر دیا ہے طواف افاضہ ہی کو طواف رکن اور طواف زیارت اور (طواف یوم النحر) بھی کہتے ہیں، مناسبت سابق باب سے یہ ہے کہ اس میں مستحکم کا حکم بیان ہوا ہے، اس میں حائضہ کا اور حیض و استحاضہ دونوں ایک ہی مد سے ہیں (عمدہ ۲/۱۲۷، ص ۱۲۵/۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہی حکم طواف قدوم کا ہے اگر حالت حیض میں مکہ معظمہ پہنچی تو وہ بھی ساقط ہو جائیگا یہ طواف وہاں پہنچنے کا ہے اور طواف ودا ع واپسی کے وقت کا ہے، میرے نزدیک دونوں کا رد یہ بھی ایک ہونا چاہئے مگر حنفیہ طواف قدوم کو سنت لکھتے ہیں (اس کو طواف اتحیہ بھی کہتے ہیں) اور طواف ودا ع جس کو طواف صدر بھی کہتے ہیں واجب لکھتے ہیں، خزانۃ المصلحین میں دونوں کو واجب لکھ دیا ہے یہ معتبر کتاب ہے، خزانۃ الروایات غیر معتبر ہے، ہجرات کے کسی عالم نے لکھی ہے فتاویٰ ابراہیم شاہی بھی معتبر نہیں ہے، ضعیف باتیں لکھی ہیں، البتہ نصاب الاحکام معتبر کتاب ہے،

حائضہ کیلئے طواف قدوم و طواف ودا ع کا ساقط ہونا اتفاقی مسئلہ ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور طواف زیارت چونکہ فرض و رکن حج ہے وہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا، اگر حیض آجائے تو اس کیلئے ٹھہرنا پڑے گا، اگر بغیر ادا کئے وطن کو واپس ہوگی تو احرام سے نہ نکلے گی، کمادوہ النہوی نے تحقیق ینی نے لکھا: اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک طواف مذکور نہ کرے گی بیس احرام میں رہے گی، یعنی اس کا شوہر اس سے صحبت نہ کر سکے گا، باقی احکام میں احرام سے نکل جائے گی۔

اگر حالت حیض میں طواف قدوم کرے گی تو اس پر ایک بکری کی قربانی واجب ہوگی، اگر طواف رکن کر لے گی تو اس پر اونٹ کی قربانی ہوگی، اور یہی حکم حالت جنابت میں ہر دو طواف مذکور کا مردوں اور عورتوں کیلئے ہے (عمدہ ۲/۱۳۶)

حضرت ابن عمرؓ کو جب تک حدیث الباب نہ پہنچی تھی تو وہ حائضہ کو طواف ودا ع کیلئے ٹھہرنے کا حکم دیا کرتے تھے، پھر جب رخصت مذکورہ کا علم ہوا تو بغیر طواف کے واپسی کی اجازت دینے لگے تھے (فتح ۲/۲۹۲، ۱، و عمده ۲/۱۳۶)

قولہ علیہ السلام لعلھا حبسنا یہ اس لئے فرمایا تھا کہ آپ کو ان کے طواف زیارت کر لینے کا علم نہ تھا پھر علم ہو گیا کہ بحر طوافی صدر کے اور کچھ باقی نہیں رہا تو واپسی کی اجازت دے دی۔

بَابُ إِذَا زَايَتِ الْمُسْتَحَاضَةُ الطَّهْرَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ تَغْتَسِلُ وَتُصَلِّي وَلَوْ سَاعَةً بَيْنَ نَهْأَيِ وَيَأْتِيهَا زَوْجُهَا إِذَا صَلَّتِ الصَّلَاةَ أَغْطَمَ.

(جب مستحاضہ کو خون آتا ہو جائے ابن عباسؓ نے فرمایا کہ غسل کرے اور نماز پڑھے اگرچہ تھوڑی دیر کیلئے ہی ایسا ہوا ہو اور اس کا شوہر نماز ادا کر لینے کے بعد اس کے پاس آئے کیونکہ نماز کی اہمیت سب سے زیادہ ہے)

(۳۲۱) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ سَمِعْتُ زُهَيْرَ بْنَ هَشَامٍ قَالَ سَمِعْتُ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَقْبَلْتُ الْحَيْضَةَ لَدَعِي الصَّلَاةَ وَإِذَا أَذْبَرْتُ لَأَغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ وَصَلِّي.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جب حیض کا زمانہ آئے تو نماز چھوڑ دو اور جب یہ زمانہ گزر جائے تو خون کو دھو لو اور نماز پڑھو۔
 تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہ صورت واقعی وحی انقطاع دم کی ہے یہ نہیں کہ ابھی خون جاری ہے اور شرع نے چونکہ اس کو دم حیض کے بعد دم استحاضہ کے باوجود طاہرہ کا حکم دیدیا ہے، اس لئے حکماً گویا اس نے طہر کو دیکھ لیا جیسا کہ حافظ ابن حجر نے سمجھا اور کھٹا تحقیق معنی نے بھی حافظ کے اس مطلب کو لفظ قرار دیا ہے اور لکھا کہ حضرت ابن عباسؓ کا اثر امام بخاری کے ترجمہ الباب اور مقصد و مراد دونوں کے مطابق ہے کیونکہ طہر کا لفظ لائے جس سے حقیقۃً انقطاع دم ثابت ہوتا ہے اور دم استحاضہ کو طہر قرار دینا صرف مجازاً ممکن ہے جس کی کوئی ضرورت و داعیہ موجود نہیں ہے لہذا تاویل مذکور کو سیاق کے زیادہ موافق کہنا درست نہیں جبکہ وہ مقصد بخاری کے برعکس بات بتلاتی ہے۔ (عمدہ ص ۱۴۲/۱)

بَابُ الصَّلَاةِ عَلَى النَّفْسَاءِ وَسِتِّهَا

(زچہ پر نماز جنازہ اور اس کا مسنون طریقہ)

(۳۲۲) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي سُوَيْبٍ قَالَ لَنَا شَيْبَانَةُ قَالَ لَنَا شُعْبَةُ عَنْ حُسَيْنِ الْمُعَلَّمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ

عَنْ سَمُرَةَ بِنْتِ حُذَيْبٍ أَنَّ أُمًّا أَمَّا فَتَالَتْ لِي بَطْنُ فَصْلَى عَلَيْهَا النَّبِيُّ ﷺ لَقَامَ وَسَطَهَا.

ترجمہ: حضرت سمرہ بنت حذیبؓ سے روایت ہے کہ ایک عورت کا زچگی میں اشتغال ہو گیا تو اس حضور ﷺ نے ان کی نماز جنازہ پڑھی اس وقت آپ ان کے (جسم کے) وسط کو سامنے کر کے کھڑے ہوئے۔

ساعت سے مراد قلیل وقت ہوتا ہے معروف گھنٹہ نہیں حضرت نے فرمایا: یہ اس وقت ہے کہ عادت مقرر و منضبط ہو یا دس دن پورے ہو چکے ہوں جو اکبر مدت ہے اس کے گزر جانے پر اگر دم کا انقطاع ہو جائے تو نماز کا حکم فوراً متوجہ ہو جائے گا، کسی انتظار و تکلیف کی ضرورت نہیں اور پہلے جو دم نے کہا تھا کہ تحقیق حال کرنے میں اگر وقت گزر جائے اور نہ ترقبہ ہو جائے تو کوئی حزن نہیں وہ اس صورت میں ہے کہ عادت منضبط نہ ہو، اس حالت میں جلدی حکم نہیں کر سکتے ممکن ہے دم عود کر آئے۔

الصلوة اعظم پرفرمایا: یہی مسئلہ مذکورہ کی طرف اشارہ ہے فقہاء نے لکھا ہے کہ پوری مدت پر انقطاع حیض ہو جانے پر مقدار تحریر کا وقت مل جائے تو اس وقت کی نماز عورت کے ذمہ ہو جاتی ہے اور اگر کم پر انقطاع ہو تو مقدار غسل و تحریر کا وقت مل جانے پر نماز اس کے ذمہ ہوگی۔ پھر جب نماز کا وجوب شارع کی طرف سے ہو گیا، جو حق شرع اور مرتبہ میں آتی ہے تو حق زوج بھی عائد ہو جائے گا جو اس سے کم درجہ کا ہے اور حدیث موقوف مذکور کے الفاظ بھی اسی طرف مشیر ہیں۔

علم دین کی قدر و عظمت کا ایک واقعہ

حضرت نے فرمایا: حاشیہ بحر الرائق میں ایک حکایت لکھی ہے کہ محمد بن سعد جو مشائخؒ سے ہیں، انہوں نے اپنے بیٹے کو تعظیم فقہ کیلئے بغداد بھیجا، اور اس کی تعظیم پر چالیس ہزار روپے خرچ کئے فارغ ہو کر آیا تو پوچھا کیا بڑھ کر آئے؟ عرض کی صرف ایک مسئلہ سیکھا ہے کہ عورت کا حیض دس دن پر ختم ہو تو مدت غسل زمانہ طہارت میں شمار ہوگی یعنی اگر نماز کے وقت میں سے اتنا وقت مل گیا کہ تحریر یہ کہتے ہیں خواہ غسل نہ کر سکتے تو اس وقت کی نماز اس کے ذمہ واجب ہو جائے گی اور اگر کم مدت پر انقطاع دم حیض ہو تو وقت غسل حیض میں شمار ہوگا غسل کا وقت بھی گزرے اور اس کے بعد تحریر یہ کا وقت بھی پالے گی تو نماز اس کے ذمہ ہوگی، ورنہ نہیں،

والد موصوف نے یہ سن کر فرمایا: واللہ اتنے میری رقم ضائع نہیں کی اور وہ سب بطاویر پر صرف ہوئی، یہ تھی پہلے زمانہ میں علم کی

قدردانی کا ایک مسئلہ سمجھنے پر ہزاروں روپے قربان کر دیتے تھے۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری دو باتیں بتلانا چاہتے ہیں، نفاس والی عورت کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور اس کے پڑھنے کا طریقہ کیا ہوگا۔ ظاہر ہے حدیث الباب بھی اس ترجمہ الباب کے مطابق ہے مگر سوال یہ ہے کہ کتاب النحس میں نماز جنازہ وغیرہ کے بیان کا کیا موقع ہے؟ محقق یحییٰ نے فیصلہ کر دیا کہ یہ ترجمہ بطل لایا گیا ہے اور اس کا صحیح موقع کتاب الجنائز تھا، دوسری بات یہ ہے کہ اس باب کو سابق باب سے بھی کوئی مناسبت نہیں ہے، حالانکہ ابواب میں باہمی مناسبت مطلوب ہوتی ہے اس کے بعد یحییٰ نے دوسروں کی توجیہات پر حسب ذیل نقد کیا ہے۔

توجیہ ابن بطل رحمہ اللہ

نفاس والی چونکہ خود نماز نہیں پڑھ سکتی، اس سے کسی کو خیال ہوتا کہ اس کی نماز جنازہ بھی نہ پڑھی جائے تو امام بخاری نے شاید اسی خیال کے دفعیہ کیلئے بتلایا کہ نفاس والی کا حکم اس بارے میں دوسری عورتوں جیسا ہی ہے کہ وہ سب ہی طہارت ذات سے مستغف ہیں (یعنی ان کی نجاست صرف عارضی و مکی ہے اس لئے حضور علیہ السلام نے نفاس والی کی نماز جنازہ پڑھائی اور اس سے اس بات کا بھی رد ہو گیا کہ موتوں اگرچہ ذاتی لحاظ سے پاک ہے، مگر براہین آدم موت طاری ہو جانے کی وجہ سے ناپاک ہو جاتا ہے، کیونکہ انکی بات ہوتی تو حضور اکرم ﷺ نفاس والی کی نماز کیسے پڑھاتے؟ جبکہ نجاست دم تو پہلے ہی تھی، پھر اس کے ساتھ موت کی نجاست بھی جمع ہوگئی، حضور نے جب اس کی نماز پڑھائی تو ایسے میت کی جس کے ساتھ دوسری نجاست دم وغیرہ کی نہ ہو بدرجہ اولیٰ جائز ہوئی۔

حضرت گنگوہی نے بھی اسی توجیہ کا اختیار فرمایا اور حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے اسی کو سب سے بہتر توجیہ قرار دیا (الامام ص ۱۱۴/۱) حافظ ابن حجر یحییٰ نے اس کو نقل کر کے اس براہین السمر کا نقد ذکر کیا ہے کہ امام بخاری کے مقصد سے یہ توجیہ بالکل اجنبی ہے (خس ۲۳/۲۳۱) اور (۱/۱۸۸) توجیہ ابن السمر: "حدیث میں وارد ہے کہ حلیہ نفاس میں مرنے والی عورت شہید ہوتی ہے (اور شہید پر نماز نہیں پڑھی جاتی) اس لئے امام بخاری نے متنبہ کیا کہ حضور علیہ السلام کی متابعت میں نفاس والی پر پڑھی جائے گی، جس طرح غیر شہید پر پڑھی جاتی ہے محقق یحییٰ نے اس توجیہ پر نقد کیا کہ کوہرگن پر تنجیب ضرورت اگر پیش بھی آئے گی تو اب شہید میں آئے گی، یہاں کتاب النحس میں کوئی موقع نہیں۔

توجیہ ابن رشید: امام بخاری نے نماز کا ذکر کر کے ایک لازم کا ارادہ کیا ہے کہ نماز صلوٰۃ میں سے، یعنی نماز میں جو سامنے ہو وہ ظاہر ہوتا چاہئے، جب حضور علیہ السلام نے اس پر اور اس کی طرف کو نماز پڑھی تو اس سے اس کا ظاہر لعیبا ہونا لازم ہوا، محقق یحییٰ نے لکھا کہ اس میں متعدد غیر محقول امور کا ارتکاب ہوا لہذا یہ توجیہ سب سے زیادہ مستبعد ہے اور اس لئے کہ مستقبل فی الضلوع کا ظاہر ہونا شرط قرار دیا، پس بتایا

سہ خدیجہ کے نزدیک شہید شہید قسم کے ہیں (۱) کیوں کہ وہ دنیا و آخرت دونوں کے لحاظ سے شہید ہوتا ہے اس کیلئے جو شرط ہیں، (۱) عاقل ہو (۲) بالغ ہو (۳) مسلم ہو (۴) عدو اکبر (جناات) اور محض و نفاس سے پاک ہو (۵) نہ کھانے کے بعد ہی مرنے والے (۶) نہ کھانے کے بعد ہی مرنے والے (۷) نہ کھانے کے بعد ہی مرنے والے (۸) اپنے خیمہ یا مکان میں جائے، نفاس پر کوئی نماز کا وقت نہ گزرے (۹) اس کا نقل کاہل قصاص ہو (نوٹ) اس قسم میں دو مکی داخل ہے جو مال یا جان یا مسلمانوں یا ہل و سدا کی حفاظت کرتے ہوئے کسی عداوت یا کار سے مارا جائے اس قسم کے شہید کو غسل نہیں دیا جائے گا (۱۰) اس خون شہادت کے ساتھ قیامت میں اضافی جائے گا جو پڑے سے پہلے ہونے سے وہی اس کا کفن ہے (جو اس کی شہادت پر گواہ ہوں گے اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی) (۱۱) صرف شہید آخرت وہ ہے جس میں شرط بالا میں سے کوئی شرط کام ہو، اس کیلئے دنیا میں احکام مجبور و مجتہدین و محمل کے دوسرے مسلمانوں کی طرح ہوں گے اور آخرت میں مرتبہ و درجہ کے لحاظ سے شہید غیر اکی طرح ہوگا اس قسم میں یہ لوگ آئیں گے، (۱۲) اقرب کے مرنے والے (۱۳) جل کر مرنے والے (۱۴) ان میں خودکشی کرنے والے داخل نہیں کہ وہ شرعاً حرام ہے (۱۵) جس پر دیوار گر جائے (۱۶) ملامت سز کی موت (۱۷) کوئی مرض میں مرنے والے (۱۸) مرض استسقاء اسہال بذات لہب، سل نفاس، مری بخار یا زہر یا جھوڑا وغیرہ کے کھانے سے مرنے والے (۱۹) حلیہ طہم طہم میں مرنے والے (۲۰) جھوکی رات میں مرنے والے وغیرہ (۲۱) صرف شہید و زیادہ ہیں جو ظاہر میں مسلمان اور دل سے منافق ہوں۔ یہ مسلمانوں کے ساتھ دے جائیں تو ظاہری حالت پر نظر کر کے ان پر بھی غیر اکی طرح احکام نافذ ہوں گے (کتاب مسوغ المذہب اب ۱۲/۱۲۱) (یعنی حاشیہ کا مغلطہ پر)

جائے کہ یہ فرض ہے، واجب ہے یا سنت و مستحب؟ دوسرے مجاز کا ارتکاب بے ضرورت کیا (کہ نماز بول کر لازم نماز مراد لیا گیا) تیسرے دعویٰ ملازمت کیا (ایک کا دوسرے کیلئے لازم و ملزوم ہوتا) جو صحیح نہیں۔

لہذا یہ سب توجیہات بے سود و بے عمل ہیں، صرف حق بات کہنی چاہئے اور حق و صواب یہ ہے کہ اس بات کو کتاب الجہل میں لانے کا کوئی موقع نہیں تھا اور اس کی اصل جگہ کتاب البنازی ہی ہے (عمدہ ص ۱۳۸/۲)

بحث و نظر: حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے بھی فرمایا کہ بیشک ابن رشید کی توجیہ ہے کیونکہ نماز میں کسی شئی کی طرف توجہ کرنے سے اسی شئی کی طہارت لازم نہیں آتی اور ایسے ہی ابن المیر کی توجیہ فی نفسہ موجدہ ہے مگر اس کا محل کتاب الجہاد یا کتاب البنازی ہے اور اسی لئے امام بخاری نے اسی ترجمہ کو کتاب البنازی میں کر لوثا یا ہے اتنا کہنے کے بعد حضرت شیخ الحدیث نے تحقیق عینی کے مذکورہ فیصلہ کو خلاف شان امام بخاری قرار دیا، اور علامہ ابن بطلال و حضرت گنگوہیؒ کی توجیہ کو ”اوجہ“ فرمایا لیکن محقق عینی کے نقد و اعتراض مذکور کا کوئی جواب نہیں دیا، ظاہر ہے کہ اس کے بغیر صرف خلاف شان بخاریؒ کہہ دینے سے تحقیق کا حق ادا نہیں ہو سکتا مکالمات علی۔

حافظ ابن حجرؒ نے ابن بطلال و ابن المیر کی توجیہات ذکر کر کے ان کا رد بھی نقل کر دیا ہے لیکن کوئی جواب نہیں دیا، جو قبول رد کی دلیل ہو سکتا ہے آخر میں ابن رشید کی رائے لکھی، جس پر کسی کا رد ذکر نہیں کیا، شاید ان کے علم میں نہ آیا ہو، اور ممکن ہے انہوں نے اس توجیہ کو بے رد و ذکر سمجھ کر پسند بھی کیا ہو سب جانتے ہیں کہ حافظ ابن حجر امام بخاریؒ کی زیادہ سے زیادہ حمایت کیا کرتے ہیں انہوں نے اپنی وقت و نظر و وسعت علم کے تحت ابن بطلال و ابن المیر کی توجیہات کو مجروح و مرجوح سمجھا اور ابن رشید کی توجیہ کو اوجہ خیال کیا ہے، جس کو توجیہ بعید قرار دینے میں حضرت شیخ الحدیث بھی محقق عینی سے متفق ہیں اس صورت میں صرف تکرار ترجمہ کے ایراد کو دفع کرنے پر اکتفا موزوں نہیں تھا بلکہ عینی کے ایرادات کا دفع کرنے کے بعد کسی توجیہ کو اوجہ قرار دینا مناسب تھا، و اللہ تعالیٰ اعلم و علوہ اتم و احکم۔

امامت جنازہ کا مسنون طریقہ

یہ دوسرا مسئلہ ہے جس کی طرف امام بخاریؒ نے ترجمہ الباب میں اشارہ کیا ہے اور حسب اعتراف حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم بھی اس میں پہلے مسئلہ سے بھی زیادہ اشکال ہے کیونکہ اس کا محل و موقع تو کتاب البنازی ہی تھا، اور اپنے محل میں امام بخاریؒ اس کیلئے باب بھی لائیں گے ”باب این يقوم من العرۃ و الرجل“ اور وہاں بھی یہی حدیث الباب سرور والی ذکر کریں گے، لہذا یہاں اس مسئلہ کا ذکر مجروح کر رہا ہے، اور وہ بھی بے محل، اس اعتراض سے خلاصی صرف اس جواب سے ممکن ہے کہ امام بخاریؒ نے یہاں اس امر پر تنبیہ کا ارادہ کیا کہ نماز جنازہ بڑھاتے وقت کمرے ہونے میں نفاس والی اور دوسری عورتوں کا کوئی فرق نہیں ہے اور اپنی جگہ جب یہ باب آئے گا تو وہاں مقصد مسئلہ قیام ہی کا بیان ہوگا۔ (راجع ص ۱۳۷/۱)

نقد صحیح کی اہمیت: در حقیقت امام بخاریؒ کی جن باتوں پر کوئی نقد ہوا ہے، خصوصاً اگر محققین کی طرف سے تو وہ بھی ان کی شان و رفیع اور نہایت اونچے بلند و بالا مقام پر فائز ہونے کی وجہ سے ہوا ہے ورنہ وہ کس کو فرصت ہے کہ زائد از ضرورت باتوں کی طرف توجہ کرے، اصولی (بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) یہ بات مالک شافعیہ و حنبلیہ کے مذہب میں ہے کہ شہید پر نماز درست نہیں کیونکہ اس کے سب گناہ بخشے جا چکے، حتیٰ کہ جہنم کے گناہ جنازہ اکرام مسلم کیلئے ہے اور شہید اکرام کا سب سے زیادہ حق ہے۔ (مؤلف)

مسئلہ حافظہ نہ لکھنا: انہوں نے یہ بھی کہا کہ امام بخاریؒ کا یہی مقصد ہوتا ہے کہ آپؐ نے اچھی حدیث حضرت یحییٰ بن زکریاؒ کی روایت سے لے کر امام بخاریؒ کی روایت تک اس میں جو حدیث مذکور ہے پہلے باب ہذا ترجمہ موجود ہے اور ایسا ہی نسخہ پہلی میں بھی ہے جبکہ امام بخاریؒ کی عادت اس طرح باب ہذا ترجمہ ذکر کرنے کی پہلے باب سے جدا کرنے کیلئے ہے اور مناسبت دونوں میں یہ بھی ہوگی کہ ایک میں نفاس والی کی ذات کو پاک تھایا گیا تو دوسری میں حیض والی کو، کیونکہ حضور علیہ السلام کا کپڑا عالت کبہ میں ان سے گلتا تھا اور اس سے کوئی نقصان نماز میں نہیں ہوا۔ (فتح ص ۲۹۳/۱)

مسائل و اباحت ہی اس قدر ہیں کہ ساری عمر کچھ نہ پڑھی ان کے دلوںک فیصلے حاصل کرنے دشوار ہوتے ہیں اس لئے ہماری رائے ہے کہ خلفا، شران بخاری کہہ کر کسی تحقیق و بحث کا دروازہ بند کر دینا کسی طرح مناسب نہیں، خطا و نسیان سب سے ہو سکتی ہے اور تقدیر صحیح کی وجہ سے علوم و حقائق کے دروازے کھلتے ہیں بند نہیں ہوتے مذاہد، عندنا، و العلم عند اللہ العیم الحکیم۔

امام بخاری کی جلالتِ قدرِ نبی حدیث میں مسلم ہے مگر اس کے باوجود خود ان ہی سے جن فقہی مسائل میں جمہور امت کے خلاف مسلک اختیار کرنے سے ائمہ کبارؒ کے خلاف تیز لسانی کرنے اور جال پرکام کرنے میں جو فروگزاشت ہوئیں، کیا ان پر نقد نہیں کیا گیا اور کیا اس انتقاد کی اہمیت کو صرف یہ کہہ کر ختم کیا جاسکتا ہے کہ وہ خلافِ شانِ بخاری تھا۔

تحقیق مسئلہ الباب: حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے شرح تراجم میں لکھا: کہ یہ مذہب امام شافعی کا ہے کہ میث مرد کیسے امام کا سر کے مقابل اور عورت کیلئے وسط کے مقابل کھڑا ہونا مسنون ہے گویا امام بخاری نے اسی مذہب کی موافقت کی ہے۔

ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ جو مذہب امام شافعی کا ہے وہی ایک روایت میں امام اعظمؒ سے بھی منقول ہے، لہذا ان کی طرف سے اس کے جواب کی ضرورت نہیں۔

محقق صفی نے لکھا: حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا کہ امام جنازہ وسط مرآۃ کے مقابل کھڑا ہوا، اور یہی قول طحطائی و ابن ابی لیلیٰ کا ہے باقی مشہور روایت ہمارے اصحاب حنفیہ سے اصل وغیرہ میں یہ ہے کہ مرد و عورت دونوں کے مقابل^۱ صدر کھڑا ہوا اور حسن سے دونوں کے مقابل وسط کھڑا ہونا منقول ہے البتہ عورت میں کسی قدر سر کے قریب ہونا چاہئے، موقوف میں ہے کہ صدر ہی وسط ہے کیونکہ اس سے اوپر کی طرف سر اور ہاتھ اور نیچے پیٹ اور پاؤں ہیں، امام ابو یوسف سے عورت کے وسط اور مرد کے سر سے مقابل ہونا منقول ہوا اور امام اعظم سے بھی حسن کی یہی روایت ہے امام احمد سے حرب نے نقل قول امام ابی حنیفہؒ نقل کیا اور کہا کہ میں نے امام احمد کو دیکھا آپ نے عورت کی نماز جنازہ پڑھائی تو صدر کے پاس کھڑے ہوئے۔

امام مالک نے فرمایا کہ مرد کے وسط پر اور عورت کے منہ میں ہونے والے کھڑے ہو کر عورت کے اوپر کے جسم کے پاس کھڑا ہونا بہتر اور اسلم ہے ابوہریرہؓ جیسی شافعی نے مرد کے صدر سے مقابل کھڑے ہونے کو اختیار کیا اور اسی کو امام الحرمین وغزالی نے پسند کیا، نحسی نے بھی اسی کو لیا اور صید لانی نے کہا کہ یہی ہمارے ائمہ کا مختار ہے، ماوردی نے کہا کہ ہمارے اصحاب بصریوں نے بھی عند الصدرو کو لیا جو ثوری کا بھی قول ہے بغدادیوں نے عند الراس کو اختیار کیا الخ (ص ۱۳۹/۲ مضمہ)

افادۃ النور: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا تو کہ ”لِقَامِ وَسْطُهَا“ میں وسط کی تاویل مشہور اس لئے منسب نہیں کہ ابوداؤد (ص ۲/۹۹) باب ابن یقوم الامام، میں قام عند عجیز تھا مروی ہے، اور یہ اگرچہ حضرت انسؓ کا فعل تھا لیکن اس کو انہوں نے سوال ہکذا کان رسول اللہ ﷺ یصلی علی الجحازۃ؟ کے جواب میں تم نے تصدیق کر کے مرفوع کر دیا ہے نیز فرمایا: تسروا لی تاویل کی بھی ضرورت نہیں جبکہ ہمارا مذہب وسط کا بھی ہے (انوار المود ص ۲/۲۵۵)

(باب: ٣٢٣) حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُلَرِّكِ قَالَ تَخَيَّرْتُ بَيْنَ حَمَادٍ قَالَ أَمَا أَبُو غَوَاةَ مِنْ كِتَابِهِ فَقَالَ أَخْبَرَنَا سَلِيمَانُ الشَّيْبَانِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَادٍ قَالَ سَمِعْتُ خَالَتِي مَيْمُونَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا كَانَتْ تَكُونُ حَاضًا لَا تَصَلِّيُ وَهِيَ مُفْتَرِشَةٌ بِحِذَاءِ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يَصَلِّيُ عَلَى خُمُرِهِ إِذَا سَجَدَ أَصَابَنِي بَعْضُ ثَوْبِهِ.

ترجمہ: سلیمان شیرانی نے عبداللہ بن شداد کے حوالہ سے نقل کیا کہ میں نے اپنی چھوٹی بیوی سے جو کچھ کہنے کی زوجہ منظرہ تھیں نہ کہ

میں حاضر ہوئی تو نماز نہیں پڑھتی تھی اور یہ کہ رسول اللہ ﷺ کے (گھر میں) نماز پڑھنے کی جگہ کے قریب لیٹی ہوئی تھیں، آپ نماز پڑھنا چاہتی تھیں پر پڑھتے جب آپ سجدہ کرتے تو آپ کے کپڑے کا کوئی حصہ مجھ سے چھو جاتا تھا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہ باب جاتا رہا اس لئے لائے کہ سابق سلسلہ (ادکام حیض) سے اس کا تعلق نہیں تھا، اگرچہ فی الجملہ اس سے مناسبت ضرور تھی نیز فرمایا کہ یہاں حدیث الباب کے روایت میں عبداللہ بن شداد بھی ہیں جو صحابی صغیر و تابعی کبیر ہیں اور انہوں نے وہ حدیث بھی روایت کی ہے جس میں ہے کہ جو امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قراءۃ اس کیسے کافی ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا رسالہ خلف الامام

حضرتؒ نے اوپر کے ارشاد میں اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے کیونکہ امام بخاری نے اس روایت کے بارے میں لکھا کہ:۔ ارسال و اطلاق کی وجہ سے حدیث اہل علم حجاز و عراق وغیرہم کے نزدیک ثابت نہیں ہے، جس کی روایت ابن شداد نے رسول اکرم ﷺ سے کی ہے (رسالہ قراءۃ مطبوعہ علی ص ۵) حضرت شاہ صاحبؒ نے امام بخاریؒ کی اس بات کا مکمل محدثانہ جواب اپنے رسالہ فصل الخطاب فی مسئلۃ ام الکتاب کے ص ۹۶ و ص ۹۷ میں دیا ہے جو قابل دید ہے اور ہم اس کو پوری تشریح کے ساتھ اپنے موقع پر ذکر کریں گے، خاص بات یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے حافظ ابن حجر کی فتح الباری ص ۳/۴ (مطبوعہ خیر یہ کے ص ۳/۴ پر ہے) کے حوالہ سے طریق عبداللہ بن شداد بن الہد کی تقویت ثابت کی ہے اور یہ بھی لکھا کہ یہ حدیث اہل حجاز و شام کو اس اسناد سے نہیں پہنچی لیکن اہل کوفہ نے اس کی روایت کی، اس پر عمل بھی کیا، اور وہی بہت سے دوسرے حضرات کے یہاں بھی سبب متواتر رہی جو اس پر فتوے دیتے رہے اور اس کی تقویت فتاویٰ صحابہ سے بھی ہوئی بلکہ یہ بھی نقل ہوا کہ وہ حضرات جو قراءۃ خلف الامام کے قائل نہ تھے، حافظ ابن تیمیہؒ نے اس مرسل کیلئے (جسے امام بخاریؒ نے مجروح کیا) لکھا کہ اس کی تقویت ظاہر قرآن و سنت سے ہوگئی ہے اور اسی کے قائل جماہیر اہل علم صحابہ و تابعین تھے، اس حدیث کی ارسال کرنے والا (عبداللہ بن شداد) اکابر تابعین میں سے ہے اور اس جیسے مرسل سے بالذات احمدؒ، اربو وغیرہم جت پکڑی جاتی ہے، حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں بھی لکھا کہ امام احمدؒ کا مشہور مذہب سرب سرئی نماز میں بھی احتیاج ہی ہے و جوہ نہیں الخ (فصل الخطاب ص ۹۷)

اوپر کے اشارات ہم نے اس لئے بھی ذکر کئے ہیں کہ فقہی اصلاح میں امام بخاریؒ کے طرز تحقیق کا کچھ نمونہ سامنے آجائے اور فن حدیث کے علاوہ جو دوسرے امور پر بحث کے موقع پر خلاف شان بخاری یا بعید از شان بخاری ایسے جملوں سے تعریضات کی جاتی ہیں وہ موزوں و مناسب نہیں، امید ہے کہ ”انوار الباری“ کے پوری ہونے تک ہم بہت سے علیٰ غایت جاببات سے پردہ اٹھا دیں گے، ان شاء اللہ العزیز و بہ نستعین خمرہ: حضور علیہ السلام اپنے مصلے پر نماز تہجد پڑھتے تھے، جس کو خمرہ سے تعبیر کیا گیا ہے، تحقق یعنی نے لکھا کہ خمرہ چھوٹا مصلیٰ ہوتا تھا، جو کعبہ کے پتھوں سے دھامگوں کے ذریعہ بنایا جاتا تھا، خمرہ اس کو اس لئے کہتے تھے کہ وہ زمین کی گرمی و سردی سے (کھلے ہوئے) چہرہ وہ دھاتوں کو بچاتا تھا، اسی کے پڑے کو خمر کہتے ہیں (حمہ ۲/۱۵۱)

حافظ نے نہایہ سے خمرہ کہنے کی وجہ یہ نقل کی کہ اس کے دھامگے پتھوں کے اندر مستور ہوتے تھے (فتح ص ۱/۱۹۴) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ وہ چہرہ کو مٹی سے بچاتا تھا اس لئے خمرہ کہتے تھے، اور اس کی وجہ سے روانفں نے منطی سے سمجھ لیا کہ صرف چہرہ کی جگہ تکیہ وغیرہ ہونی چاہئے، حالانکہ اہل لغت نے صرف غرض بیان کی تھی، یہ مطلب یہ تھا کہ خمرہ صرف اتنی ہی تھا، اور خمرہ کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی

۱۔ علامہ خطابی نے حدیث ابن عباسؓ نقل کی جس میں ہے کہ ایک چوہ نے چراغ کا فتیہ کھینچ کر حضور علیہ السلام کے خمرہ پر ڈال دیا تھا جس پر آپؐ بیٹھے ہوئے تھے الخ پھر لکھا:۔ اس سے اس امر کی صراحت ملتی کہ خمرہ کا اطلاق مقدار سے زیادہ ہوتا تھا۔ (فتح الباری ص ۲۹۳)

ہے کہ اس کا ۳۵ ہانے میں چھپ جاتا ہے، ہندوستان میں ایک قوم ہے جس کو خورہ کہتے ہیں، شاید ان کے بڑے اسی بوریائی کا کام کرنے کے سبب اس نام سے موسوم ہوئے ہوں واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ مسجد رسول اللہ سے مراد مسجد بیت ہے قولہ اصحابی بعض لوہہ پر فرمایا کہ نجاست مفسدہ وہ ہے جس کو کوفری اٹھائے جس کو خود نہ اٹھائے وہ مفسد نہیں، جیسا کہ عالمگیری میں ہے کہ ایک نجی اگر نماز پڑھتے ہوئے ٹھس پر سوار ہو جائے اور اس کے کپڑے بھی نجس ہوں تو اگر نمازی اس کو تھامے گا، اس کی نماز فاسد ہو جائے گی ورنہ ٹھس، مدیہ میں ہے کہ کپڑا اگر اتنا بڑا ہو کہ ایک کوٹے کو حرکت دینے پر دوسرے کوٹے کو حرکت نہ پہنچے اور اس کا ایک گوشہ نجس ہو تو دوسرے گوشہ پر نماز درست ہوگی، ورنہ نہیں۔

فقہ میں یہ بھی ہے کہ خشک نجاست پر کپڑا گر جائے تو نجس نہ ہوگا، فتح القدیر میں ہے کہ نمازی کے سر پر اگر کبوتر بیٹ سے بھرا ہوا بیٹھ جائے تو کچھ حرج نہیں، اگر چہ کہ بدن یا کپڑوں پر نجاست لگی ہے اور وہ نمازی کو چھوٹ جائے یا اس کی کمر پر بیٹھ جائے، تو اگر نمازی اس کو تمام لگا کر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، ورنہ نہیں، وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس کو حامل نجاست سمجھا گیا، دوسری میں نہیں۔

استنباط احکام: تحقق یعنی نے لکھا۔ حدیث الباب سے مندرجہ ذیل احکام نظر: (۱) حائضہ نجس نہیں ہے، اگر نجس ہوتی تو حضور علیہ السلام نماز پڑھتے ہوئے اپنا کپڑا حضرت میمونؓ پر گرنے نہ دیتے، یہی حکم نفاس والی کا ہے (۲) حیض والی اگر نمازی سے قریب ہو تو نماز میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ (۳) حائضہ نماز نہیں پڑھتی۔ (۴) نمازی کے آگے بستر بچھا سکتے ہیں، (۵) کھجور کے پھلوں سے بنی ہوئی چیز پر نماز جائز ہے، خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی، بلکہ ایسی چیز پر نماز پڑھنا تواضع وسکنت کے لحاظ سے زیادہ موزوں ہے اور منکر بن جو قیسی رنگ رنگے مصلوں پر نماز پڑھتے ہیں وہ بہتر نہیں، پھر بعض لوگوں کیلئے تو ریشمی مصلے تیار کئے جاتے ہیں، ان پر نماز مکروہ ہے اگرچہ ریشمی کپڑے کو پاؤں میں روندنا جائز ہے مگر اس سے غرور سرکشی کے جذبات ابھرتے ہیں اس لئے شرعاً نا پسندیدہ ہی رہے گا (حدیث ۲/۱۵۱) واللہ الحمد والاولاٰ وخرّا

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

کتاب التیمم

وَقَوْلِ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

(تیمم کے مسائل اور خدا رب تعالیٰ کا قول ہے، "پھر نہ پاؤ تم پانی تو صعد کرو پاک مٹی کا اور ملو اپنے مناور ہاتھ اس سے")

(۳۴۴) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي بَعْضِ أَصْفَارِهِ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالْبَيْدَاءِ أَوْ بِذَاتِ الْخَيْشِ انْقَطَعَ عَقْدُ لِي فَأَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْيَمَامَةِ وَأَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ وَلَيَسُوا عَلَى مَاءٍ فَأَتَى النَّاسُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ فَقَالُوا أَلَا تَرَى مَا صَنَعَتْ عَائِشَةُ أَقَامَتْ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَالنَّاسُ وَلَيَسُوا عَلَى مَاءٍ وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَاجْتَمَعَ رَأْسُهُ عَلَى فِعْجِدِي قَدْ نَامَ فَقَالَ خَسِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالنَّاسُ وَلَيَسُوا عَلَى مَاءٍ وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ فَقَالَتْ عَائِشَةُ فَتَاتَنِي أَبُو بَكْرٍ وَقَالَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقُولَ وَجَعَلَ يَطْعَنُنِي بِدَبْدَبِهِ فِي خَاصِرَتِي فَلَا يَمْنَعُنِي مِنَ التَّحَرُّكِ إِلَّا مَكَانَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى فِعْجِدِي فَأَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَ أَصْبَحَ عَلَى غَيْرِ مَاءٍ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ آيَةَ التَّيَمُّمِ فَقَالَ أَسْبَدَ بَيْنَ الْخَضِرِ مَا هِيَ بِأَوَّلِ بَرَكَتِكُمْ يَا آلَ أَبِي بَكْرٍ قَالَتْ فَبَعَثْنَا الْبَعِيرَ الَّذِي كُنْتُ عَلَيْهِ فَأَصْبَحْنَا الْعَقْدَ تَحْتَهُ .

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ کے ساتھ بعض سفر (غزوہ بنی المصطلق) میں گئے جب ہم مقام بیداء یا ذات الحیش پر پہنچے تو میرا ہارم ہو گیا۔ رسول اللہ ﷺ اس کی تلاش میں وہیں ٹھہرے اور لوگ بھی آپ کے ساتھ ٹھہر گئے، لیکن پانی کہیں قریب میں نہ تھا، لوگ ابوبکر صدیقؓ کے پاس آئے اور کہا ”عائشہ کی کارگذاری نہیں دیکھتے، رسول ﷺ اور تمام لوگوں کو ٹھہرا رکھا ہے اور پانی بھی قریب میں نہیں اور نہ لوگوں ہی کے ساتھ پانی ہے۔“ پھر ابوبکرؓ تشریف لائے اس وقت رسول اللہ ﷺ اپنا سر مبارک میری دان پر رکھے سو رہے تھے، آپ نے فرمایا کہ تم نے رسول اللہ ﷺ اور تمام لوگوں کو روک لیا حالانکہ قریب میں کہیں پانی نہیں اور نہ لوگوں کے پاس پانی ہے، حضرت عائشہؓ نے کہا کہ ابوبکر (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) مجھ پر بہت غصہ ہوئے اور اللہ نے چوچا ہاتھوں نے مجھے کہا اور اپنے ہاتھ سے میری کوکھ میں چمکے لگائے، رسول اللہ ﷺ کا سر مبارک میری دان پر تھا، اس کی وجہ سے میں حرکت نہیں کر سکتی تھی۔ رسول اللہ ﷺ جب صبح کے وقت اٹھے تو پانی کا وجود نہیں تھا، اللہ تعالیٰ نے تجم کی آیت نازل فرمائی اور لوگوں نے تجم کیا اس پر اسید بن حذیر نے کہا اے آل ابی بکر! یہ تمہاری کوئی پہلی برکت نہیں ہے، حضرت عائشہؓ (رضی اللہ تعالیٰ عنہا) نے فرمایا پھر ہم نے اس اونٹ کو اٹھایا جس پر میں تھی تو ہارسی کے نیچے سے ملا۔

(۳۲۵) خَلَقْنَا مُحَمَّدٌ بَيْنَ سِنَانٍ هُوَ الْعَوْفِيُّ قَالَ خَلَقْنَا هُنْتُمْ قَالَ وَخَلَقْتُ سَعِيدُ بْنُ الصَّبْرِ قَالَ أَخْبَرْنَا هُنْتُمْ قَالَ أَخْبَرْنَا سَيَّارٌ قَالَ خَلَقْنَا بَيْنَهُ الْقَقِيرُ قَالَ أَخْبَرْنَا جَاهِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ أُعْطِيتُ خُحْنًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي نَصْرَتْ بِالرُّغْبِ مَسِيرَةٌ شَهْرٌ وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَعَهْوَرًا فَأَيُّمَا زُجَلٍ مِّنْ أُمَّتٍ أَذْرَحَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ وَأُجِلْتُ لِي الْمَغَائِمُ وَلَمْ يُجْعَلْ لِي أَخْبَدٌ قَبْلِي وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ غَاصَّةً وَيُبْعَثُ إِلَى النَّاسِ غَامَّةً.

ترجمہ ۳۲۵: حضرت جابر بن عبد اللہ نے اطلاع دی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا مجھے پانچ چیزیں ایسی عطا کی گئی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی کو عطا نہیں کی گئی تھیں، ایک مہینہ کی مسافت تک رعب کے ذریعہ میری مدد کی جاتی ہے اور تمام زمین میرے لئے عہدہ گاہ اور پاکی کے لائق بنائی گئی، پس میری امت کا جو فرد نماز کے وقت کو (جہاں بھی) پالے اسے نماز ادا کر لیتی چاہئے، اور میرے لئے غنیمت کا مال حلال کیا گیا، مجھ سے پہلے یہ کسی کیلئے بھی حلال نہیں تھا اور مجھے شفاعت عطا کی گئی اور تمام انبیاء و ائمہ اپنی اپنی قوم کیلئے مبعوث ہوتے تھے لیکن میری بعثت تمام انسانوں کیلئے عام ہے۔ تشریح: یہ تجم کا بیان شروع ہوا جس کی معنی لغب عرب میں قصد کرنے کے ہیں، شرعاً تجم کی صورت یہ ہے کہ پاکی حاصل کرنے کی نیت سے پاک زمین پر دونوں ہاتھ مار کر سارے منہ پر بچھ لے، پھر دوبارہ دونوں ہاتھ مٹی پر مار کر دونوں ہاتھوں پر کہیں تک مل لے۔ مٹی خود پاک ہے بلکہ بعض چیزوں کیلئے پانی کی طرح پاک کر دینے والی بھی ہے مثلاً موزہ، آئینہ، کھار وغیرہ کہ ان پر نجاست لگ جائے تو پاک مٹی سے گزرو بیٹا ہی ان کو پاک کر دیتا ہے۔

حق تعالیٰ نے جس طرح یہ انعام فرمایا تھا کہ حدیث (بے وضو) ہونے پر اگرچہ سارے ہی بدن پر خشکی نجاست پھیل جاتی ہے مگر آسانی فرما کر صرف اعضاء اربعہ کے غسل و مسح کو کافی قرار دے کر اپنی عبادات ادا کرنے کے قابل قرار دے دیا۔ (چونکہ بڑے حدیث (جنابت وغیرہ) کی صورت بہت کم پیش آتی ہے، اس لئے اس میں پورے جسم کو وضو کی تکلیف میں تخفیف کی ضرورت نہ سمجھی گئی، دوسرا بڑا انعام خاص مسجد محمدیہ کیلئے یہ عطا ہوا کہ اگر بیماری کی وجہ سے پانی کا استعمال مضرب ہو، یا سفر میں نماز کے وقت وضو غسل کیلئے پانی میسر نہ ہو، یا اپنے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ شدت پیاس کے وقت کارآمد ہو سکے، تو ان صورتوں میں پاک مٹی سے تجم کر لینا پانی سے وضو غسل کی جگہ کافی ہوگا، مزید انعام یہ ہے کہ وضو غسل دونوں کیلئے تجم کی صورت ایک ہی ہے۔

مٹی سے نجاست کیونکر رفع ہوگئی؟

اس کا عقلی جواب تو یہ ہے کہ نجاست ظاہری تو جس طرح پانی سے دور ہو جاتی ہے، ظاہر ہے مٹی سے بھی دور ہو سکتی ہے اور آئینہ، تلواری وغیرہ کی نجاست مٹی کے ذریعہ دور ہونے کو باوجود پانی کی موجودگی کے بھی شریعت نے اسی لئے مان لیا ہے بجز نجاست حکمہ جو کسی کو نظر نہیں آتی، اس کے ازالہ و عدم ازالہ کو نظر دیکھ سکتی ہے اسی کے فیصلہ کو اعتقاد مان لینا چاہئے اور اس نے جو طریقہ ازالہ کا متعین کر دیا اسی پر یقین کرنا ہوگا۔ شریعت مطہرہ کی دقیق نظر نے بتلایا کہ نجاست حکمہ شریعہ کا قطعی و یقینی ازالہ جس طرح پاک پانی سے ہوتا ہے مذکورہ صورتوں میں پاک مٹی سے بھی ہو جاتا ہے، یعنی یہ بات بطور من جہود کے نہیں ہے، بلکہ بطور حقیقت شریعہ اس کا یقین ہمیں حاصل ہے اور ہوتا چاہئے، علماء نے لکھا کہ چہرہ اور ہاتھوں جیسے اعضاء شریفہ پر مٹی ملنے میں خدا کے سامنے تدلل و عاجزی کا بہت بڑا مظاہرہ ہے، جو گناہوں کے ٹکٹ کو بھی بہت دور کر دیتا ہے، اس لئے بھی مٹی کو یہ شرف بخشا گیا کہ وہ پانی کے قائم مقام ہوگئی اور اس طرح مٹی نہ صرف ظاہری طہارت و سحرانی کا موجب بنی، بلکہ وہ باطنی طہارت و روحانی ترقی کا بھی ذریعہ بن گئی، شاید اسی لئے حکم جو تاجہ کے موقع پر حضرت اسید بن حیر نے اس کو خدا کی برکت و رحمت سے تعبیر کیا اور ایک روایت میں ہے کہ خود رسول اکرم ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا یا عا کسان اعظم ہو کتہ فلا تدک ! (تمہارے ہاتھ کوئے جانے کی برکت کس قدر عظیم القدر ثابت ہوئی ہے) (ذخیرہ روایات عمدہ ص ۱۵۵/۲)

طبرانی کی روایت یہ بھی ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عائشہؓ کو تین بار ”اے المبارک“ فرمایا یعنی برکت والی ہو۔

تفہیم القرآن کی تفہیم

سورہ نساء کی آیت تیمم کے تحت فائدہ ص ۷۷ کے آخر میں لکھا: بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ اس طرح مٹی پر ہاتھ رکھنا اور ہاتھوں پر پھیر لینے سے آخر طہارت کس طرح حاصل ہو سکتی ہے؟ لیکن درحقیقت یہ آدی میں طہارت کی حس اور نماز کا احترام قائم رکھنے کیلئے ایک اہم نفسیاتی تدبیر ہے اس سے فائدہ یہ ہے کہ آدمی خواہ کتنی ہی مدت تک پانی استعمال کرنے پر قادر نہ ہو، بہر حال اس کے اندر طہارت کا احساس برقرار رہے گا پاکیزگی کے جو قوانین شریعت میں مقرر کر دیئے گئے ہیں ان کی پابندی وہ برابر کرتا رہے گا اور اس کے ذہن سے قابل نماز ہونے کی حالت اور قابل نماز نہ ہونے کی حالت کا فرق واضح رہے ہو سکے گا۔ (تفہیم القرآن ص ۳۵۶/۱)

جیسا کہ اوپر ہم نے عرض کیا تیمم ایک حقیقت شریعہ ہے، اور خاص حالات میں وضو غسل کا یقینی نعم البدل بھی کہ یہ حق تعالیٰ جل ذکرہ کا صوبہ محمدیہ کیلئے انعام خاص ہے اس لئے ہم نفسیاتی تدبیر وغیرہ کے ابہام و ابہام کو سمجھنے سے عاجز رہے اور اسی لئے مزید تبصرہ سے احتراز کرتے ہیں اس کے بعد مزید افادہ کیلئے جہۃ النہد ص ۱۸۰/۱ کی عبارت پیش کرتے ہیں، واللہ اعلم۔

حضرت شاہ ولی اللہ کے ارشادات

شریعتوں کے احکام مقرر کرنے میں حق تعالیٰ کی خاص سنت یہ رہی ہے کہ جو امور لوگوں کی عام استطاعت سے باہر ہیں ان میں آسانی و سہولت دی جائے اور اس سہولت و تسہیل کی انواع متعدد و مختلفہ میں سے سب سے زیادہ الحق و موزوں یہ ہے کہ تکلیف و تنگی میں ڈالنے والے حکم کے بدلہ میں دوسرا اہل حکم کو دیا جائے تاکہ ان کے دل حکم خداوندی بجالانے کی جہت سے نہ صرف مطمئن ہو جائیں بلکہ ان کے خیال و خاطر میں بھی یہ بات نہ آئے کہ جس حکم کی بجا آوری میں انہوں نے کبھی کوتاہی نہیں کی، وہ ان سے ترک ہو گیا ہے، اور اس طرح وہ ترک احکام خداوندی کے عادی بھی نہ ہوں، مثلاً مسئلہ زیر بحث میں اگر ان کو حکم وضو غسل کا بدل حکم تیمم نہ دیا جاتا تو خواہ مخواہ وہ یوں ہی کے

تحت سبی، وہ ضرور ترک طہارت سے مانوس و عادی ہو جاتے، ان مصالح کے تحت (کامل و مکمل شریعت محمدیہ میں یہ بدل تجویز کر دیا گیا، جس سے ایک طرف اگر شراح سابقہ کی تکمیل ہوئی تو دوسری طرف اسید محمدیہ کو خصوصی انعام و اکرام سے بھی نوازا گیا اور وضو و غسل کو مرض و سفر میں ساقط کر کے ختم کا حکم دیا گیا۔

ان ہی وجوہ و اسباب سے علماء اعلیٰ میں ختم کو وضو و غسل کے قائم مقام کر دینے کا فیصلہ صادر کیا گیا، اور اس کو جو تقبیعی عطا کر کے طہارتوں میں سے ایک طہارت کا درجہ دیا گیا، یہ فقہاء خاص اور فیصلہ خداوندی ان امور بہمہ عظیمہ میں سے ایک ہے، جن کے ذریعہ ملیک مصطفیٰ کو دوسری تمام امتوں سے ممتاز و سر بلند کیا گیا ہے حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: جعلت تربتها لسا طهوراً اذا لم نجد الماء (پانی نہ ملنے کے وقت زمین کی مٹی ہمارے لئے پاک کر دینے والی بنا دی گئی)

حکمت: وضو و غسل کی جگہ ختم کا طریقہ الگ الگ کیوں تجویز نہ کیا گیا اور غسل کیلئے مٹی سارے بدن پر ملنے کا حکم کیوں نہ ہوا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو بات بظاہر معقول المسمیٰ نہ ہو اس کو موثر بالخاصۃ کی طرح سمجھنا چاہئے کہ اس میں وزن و مقدار (و غیرہ) کا لحاظ نہیں کیا جاتا، دوسرے مٹی سارے بدن پر ملنے میں خود بڑی وقت و تنگی تھی، اس لئے بھی دفع حرج کے موقع پر اس کا حکم موزوں نہ تھا۔

طریقہ ختم: فرمایا: طریقہ محمد شین کے مرتب و مجتہد ہونے سے پیشتر کے اکثر فقہاء تابعین و غیر ہم کا مسلک یہی منقول ہوا کہ ختم میں دو بار مٹی پر ہاتھ مارے جائیں ایک مرتبہ چہرہ کیلئے اور دوسری بار دونوں ہاتھوں کیلئے کہیں تک، آگے حضرت شاہ صاحبؒ نے احادیث مرویہ مختلفہ ذکر کر کے جمع کی صورت لکھی کہ ایک مضر بہ والی کو ادنیٰ ختم پر اور دوا کی کورچہ سنت پر محمول کیا جائے، آپ نے حضرت عمر و ابن مسعود کی طرف عدم جواز ختم الجناۃ کا قول بھی بغیر رد و کد کے منسوب کیا جس کو تحقیق یحییٰ نے بھی نقل کیا ہے مگر ساتھ ہی ساتھ انہوں نے لکھا کہ ان حضرات سے رجوع بھی نقل ہوا ہے۔ (عمرہ ۲/۱۵۲) اور ۲/۱۵۷ میں یہ بھی لکھا کہ جواز ختم جب میں احادیث صحیحہ ثابتہ موجود ہونے کی وجہ سے ان دونوں کے قول پر فقہاء میں سے کسی نے عمل نہیں کیا ہے۔

لحظہ فکر یہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے صفحہ ختم میں اختلاف کا سبب طریق تلقی عن النبی ﷺ کا اختلاف قرار دیا اور بتلایا کہ تابعین و غیر ہم کا مسلک دوسرا تھا اور محدثین یا بعد کا مسلک اور دوسری صدی تک تابعین و غیر ہم (یعنی جمع تبع تابعین) کا دور ہے، تیسری صدی میں ان محدثین کا دور شروع ہوا جن کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے اشارہ کیا ہے جیسا کہ ہم نے مقدمہ میں لکھا تھا، خود امام بخاریؒ سے پہلے ایک سو سے زیادہ احادیث کے مجموعے تالیف ہو چکے تھے اور ان میں احادیث کے ساتھ آثار صحابہ و تابعین و غیر ہم بھی جمع کی جاتے تھے، ظاہر ہے کہ مسائل شریعہ کی جو نتیجہ اس طریق تلقی کے تحت ہوئی، وہ اس سے مختلف تھی جو بعد کے محدثین نے احادیث مجردہ کے طریقہ عمدہ جدیدہ کی روشنی میں کی (جس کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اشارہ کیا ہے، اور اسی اختلاف طریق کی وجہ سے ابھی اختلاف کی تلخ بڑھتی گئی، پھر مسلکی تعصبات بھی ان کو دو آئندہ و سراسر بناتے چلے گئے اور آج ان اختلافات کو موجودہ دور کے حضرات اہل حدیث نے جو بے نیام

۱۔ علماء کے یہاں موثر بالخاصۃ وہ ادویہ ہوتی ہیں، جو بعض امراض میں بالخاصہ مفید ہوتی ہیں، خواہ ان کا حراج اس مرض یا مزاج مریض کے بظاہر خلاف ہی ہو، اسی طرح عام ادویہ کی طرح ان ادویہ کے وزن و مقدار بھی مقرر نہیں کئے جاتے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

شکل دے دی ہے اس نے تو اختلافاً استقامت کو بجائے رحمت کے زحمت ہی بنا کر چھوڑا ہے والی اللہ العلیٰ۔

بحث و نظر: حدیث الباب میں حضرت عائشہؓ نے نزولِ آیت التبیح کا ذکر فرمایا ہے چونکہ تخم کا حکم قرآن مجید میں دو جگہ آیا ہے، سورۃ نساء کی آیت ص ۳۳ میں اور سورۃ مائدہ کی آیت ص ۶ میں اسی لئے محدثین نے بحث کی ہے کہ حضرت عائشہؓ کی مراد کون سی آیت ہے؟ پھر مفسرین میں یہ بحث بھی ہوئی ہے کہ سورۃ نساء والی آیت پہلے نازل ہوئی یا سورۃ مائدہ والی؟

ابن عربی وابن بطال وغیرہ کی رائے

ابن عربی نے فرمایا: یہ بڑی پیچیدہ، مشکل اور لا علاج بیماری ہے جس کی دوا مجھے منہ نہ ملی، کیونکہ ہم یہ معلوم نہ کر سکے کہ حضرت عائشہؓ نے کونسی آیت کا ارادہ فرمایا ہے، علامہ ابن بطال نے بھی تردید کیا کہ وہ آیت نساء یا آیت مائدہ ہے علامہ سقستانی نے بھی تردید ہی ظاہر کیا ہے۔ علامہ قرطبی کی رائے: فرمایا: وہ آیت نساء ہے کیونکہ آیت مائدہ کو کو آیت الوضوء کہا جاتا ہے، اور آیت نساء میں چونکہ وضو کا ذکر نہیں ہے اس کو آیت التبیح کہنا معقول ہوگا۔

علامہ واحدی نے بھی اسبابِ نزولِ حدیث الباب کو آیت النساء کے ذکر میں لکھا ہے اسی طرح علامہ بغوی نے اس حدیث کو آیت النساء کے موقع پر ذکر کیا اور آیت مائدہ کے موقع پر نہیں کیا (عمدہ ص ۱۵۵/۲) وابن ابی الاحبار ۲/۱۲۳ حافظ ابن کثیر کی رائے: فرمایا: چونکہ سورۃ نساء کی آیت پہلی اتری ہے آیت مائدہ سے، اس لئے وہی یہاں مراد ہے، وجہ یہ ہے کہ سورۃ نساء والی آیت تحریمِ شراب سے پہلے اتری ہے اور شراب کی حرمت اس موقع پر آیا کہ حضور علیہ السلام بنی نضیر کا محاصرہ کئے ہوئے تھے اور یہ واقعہ جبکہ احد سے کچھ بعد کا ہے۔ (غزوة احد والحدود ص ۱۷۱) اور حماد بن عمار (تبیح ص ۱۷۱) نے

سورۃ مائدہ سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورتوں میں ہے اور خصوصیت سے اس کا ابتدائی حصہ اور بھی آخر زما نہ کا ہے (قرن مجید کی ۱۱۳ سورتوں میں سے سورۃ نساء مدنیہ کا نمبر ۹۲، اور سورۃ مائدہ کا نمبر ۱۱۲ ہے، اس کے بعد سورۃ توبہ اتری اور سب سے آخر میں سورۃ نعر "مؤلف") اس کے بعد حافظ ابن کثیر نے سب نزولِ آیت نساء مذکورہ کی تقریب میں تنظیم والی احادیث الباب ذکر کی ہیں (تسہیل ص ۱۵۰۶) امام بخاری کی رائے: حافظ نے اس موقع پر ابن عربی وابن بطال کا تردید اور صرف قرطبی و واحدی کی رائے نقل کر کے لکھا: "جو بات سب پر متفق رہی وہ امام بخاری کیلئے بے تردید ظاہر ہوگئی کہ حضرت عائشہؓ مراد آیت مائدہ ہی ہے" (فتح ص ۱/۲۹۶)

تحقیق یعنی یہ بھی امام بخاری کی رائے کو بڑی اہمیت دے کر لکھا ہے لیکن ان دونوں حضرات نے حافظ ابن کثیر کی رائے و تحقیق ذکر نہیں کی، نہ علامہ قرطبی، واحدی، اور بغوی کی ترجیح و دلائل پر کوئی نقد کیا) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کی جلالہ قدر کے باعث دوسرے حضرات کو نظر انداز کر دیا ہے، دوسری اہم بات یہ ہے کہ بقول صاحب المانی الا حبار، یہاں تو امام بخاری کی بات جلد تر درقراردی گئی ہے مگر جب وہ خود کتاب التفسیر میں پہنچے ہیں تو وہ بھی مترددین کے زمرہ میں شامل ہو گئے ہیں کیونکہ حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کو انہوں نے نساء اور مائدہ دونوں میں ذکر کر دیا ہے۔

خدا شہ اور اس کا جواب

صاحب المانیؒ نے اس موقع پر یہ خدا شہ پیش کیا ہے کہ آیت تبیح ص ۱۱۲ کے بعد اتری ہے، اور قصہ اٹک کے بعد اتری ہے، اور قصہ اٹک نزولِ حجاب کے بعد پیش آیا ہے، اور آیت حجاب نکاح حضرت زینبؓ کے موقع پر اتری ہے جو ۵۰ھ یا ۴۰ھ میں ہوا اور پہلا قول زیادہ مشہور ہے پس حافظ ابن کثیر کی تحقیق پر آیت تبیح کا نزول، قبلِ نزولِ حجاب ۳۰ھ یا ۴۰ھ میں ماننا پڑے گا، حالانکہ قصہ اٹک و تبیح کی روایات اس کے خلاف بتلائی ہیں واللہ اعلم المانی ۱۲/۱۲۳ اس کا جواب واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ نزولِ حجاب کے احکام تدبیری طور سے آئے ہیں، جیسا کہ ان کی پوری

تفصیل، ہم نے انوار الہاری ص ۱۸۹/۴ تا ۲۰۰/۴ میں کی ہے اس کو پڑھنے سے یہ اشکال پوری طرح رفع ہو جائے گا، ان شاء اللہ تعالیٰ
نیز فتح الہاری ص ۳۰۴/۷ دیکھی جائے، جس میں ہے کہ ایک جماعت کے نزدیک حجاب کا حکم ذی قعدہ ۳ھ میں ہوا ہے۔
لہذا غزوہ مریض اس کے بعد ہوگا، پس راجح یہ ہے کہ وہ ۳ھ میں ہوا ہوگا، اور واندی کا قول کہ حجاب کا حکم ذی قعدہ ۳ھ میں ہوا مرد ہے،
خلیفہ ابوسعیدہ اور دوسرے بہت سے حضرات نے یقین کیا کہ حجاب کا حکم ۳ھ میں آیا ہے لہذا حجاب کے بارے میں تین اقوال ملتے ہیں،
جن میں سب سے زیادہ مشہور ۳ھ کا قول ہے، واللہ تعالیٰ اعلم“

معلوم ہوا کہ ۳ھ میں حجاب کا حکم مان لینے سے قعدہ الحک و تیمم کی روایت کی مخالفت یا تضاد لازم نہیں آتا ورنہ حافظ اس کو
ضرور رفع کرتے، اور نزول احکام حجاب کا قعدہ درج سانسے رکھا جائے تو اشکال مذکور کی گنجائش ہی نہ رہے گی،

ہار کھوئے جانے کا واقعہ کب ہوا؟

بعض محدثین نے اس کو غزوہ بنی المصطلق کا (جس کو غزوہ مریض بھی کہتے ہیں) قعدہ قرار دیا، ابن عبد البر، ابن سعد و ابن حبان کی
ہی رائے ہے، غزوہ مذکورہ ابن سعد کے نزدیک ۲ شعبان ۵ھ میں ہوا ہے اور امام بخاری کے نزدیک ۳ھ میں ہوا ہے۔
امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ سقوط عقد کا واقعہ، جس میں آیت تیمم نازل ہوئی غزوہ ذات الرقاع میں پیش آیا ہے اور وہ غزوہ خیبر کے
بعد کا ہے، جس کا شمار ۵ھ کے غزوات میں ہے امام بخاری نے کتاب المغازی میں باب غزوہ ذات الرقاع میں لکھا کہ یہ غزوہ عبد خیبر کا ہے۔
محقق یعنی نے اس باب میں لکھا:۔ ابن احنظلیؒ نے کہا کہ حضور علیہ السلام غزوہ بنی نضیر کے بعد ربیع جملیہ کے دوامہ اور کچھ دن

جمادی الاولیٰ کے غیرے تھے کہ نجد کا غزوہ پیش آیا، آپ کا ارادہ غطفان کے قبیلہ بنی حارث و بنی ثعلبہ کا تھا اور مدینہ طیبہ میں
ابوذرؓ کا حضرت عثمانؓ کو اپنا قائم مقام بنانا تھا، ابن ہشام نے کہا کہ حضور ﷺ چل کر نجد پہنچے اور یہی غزوہ ذات الرقاع تھا، اس
میں غطفان کے لوگوں نے ٹھہر ہوئی، لیکن جنگ کی قوت نہیں آئی، اسی میں حضورؐ نے نماز خوف پڑھی، حاصل یہ کہ ابن اسحاق کے نزدیک
غزوہ ذات الرقاع بنی نضیر کے بعد اور خندق سے پہلے ۴ھ میں پیش آیا، اور ابن سعد و ابن حبان کے نزدیک محرم ۵ھ میں ہوا۔ امام
بخاری کا میلان یہ ہے کہ وہ خیبر کے بعد پیش آیا ہے (یعنی ۶ھ میں)

آگے چل کر محقق عینی نے امام بخاریؒ کے قول ”فی غزوہ الساہل“ پر کھل کر یہ بھی لکھ دیا کہ کرمانی وغیرہ نے جو اس کی تقدیر بتا دی
فی غزوہ الہدایہ المرجعہ کی ہے، و صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ غزوہ ذات الرقاع غزوہ خیبر کے بعد واقع ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے، جیسا
کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں، (یعنی اکثر اصحاب سیر کی تحقیق اس کے خلاف ہے) (عمدہ ص ۱۹/۷ طبع منیریہ) معلوم ہوا کہ تحقیق عینی امام بخاری کی
رائے کو اس تاریخی تحقیق میں مرجع سمجھتے ہیں، محقق عینی اور ابن ہشام نے اپنی سیرت میں غزوہ ذات الرقاع کو خیبر کے بعد مانا ہے مگر عجیب بات
ہے کہ تہذیب و ذکر میں اس کو انہوں نے غزوہ بنی المصطلق سے بھی پہلے رکھا ہے اور غزوہ خیبر کو اس سے بہت بعد میں ذکر کیا ہے، حافظ نے اس پر
لکھا معلوم نہیں امام بخاری نے قعدہ ۱ ایسا کیا ہے جس سے خیال ہوتا ہے کہ انہوں نے اصحاب المغازی کی رائے مان لی ہوگی۔

۱۔ امام بخاریؒ نے ابن احنظلیؒ سے ۱۔ حدیث مروی بن عقبہ سے ۳ھ نقل کی ہے مگر حافظ نے اس کو سہقت قلم بخاری قرار دیا اور لکھا کہ مغازی موسیٰ بن عقبہ میں
ان سے بطریق متعدد ۵ھ نقل ہوا ہے (رج الہاری ص ۳۰۴/۷) ۲۔ (سیرۃ ابن ہشام ص ۱۸۱/۷ طبع مصر) ۳۔ حافظ نے بھی اس قدر وجہ پر نقد کیا
ہے اگرچہ اس کی بعد دوسری لکھی ہے (رج ص ۲۹۶/۷) ۴۔ دوسروں کی رعایت یا اپنے تردد کو ظاہر کرنے کے واسطے اس کا ذکر زیادہ ترین قیاس ہے جس طرح
امام بخاریؒ نے اپنے فقہی رجحانات کو بھی مختلف ہزاروں سے ظاہر کیا ہے، مثلاً جس امر میں اپنی فطری رائے ایک طرف ہوئی تو ترمذی، ابانہاب میں بھی اس کو نمایاں کیا اور
احادیث و آثار بھی بطریق فلائے تردد ہوا تو دونوں قسم کے دلائل پیش کر دیے وغیرہ، غزوات کی ترتیب کے سلسلہ میں بھی ہرے نزدیک امام بخاریؒ ضرور ہے ہیں،

جواس کو خیر سے پہلے تلاتے ہیں یا بیچنے کے راویوں نے امام بخاری کی طرف سے اس کو روایت کر دیا، یا اس طرف اشارہ ہے کہ ذات الرقاق دو مختلف غزوؤں کا نام ہو سکتا ہے جیسا کہ بیہقی نے اس طرف اشارہ کیا ہے، اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ گو اصحاب مغازی نے یہ جزم کیا ہے کہ غزوہ ذات الرقاق خیر سے پہلے ہے مگر مگر ان میں بھی اس کے وقت و زمانہ کی تعیین میں اختلاف ہوا ہے، مثلاً ابن اسحاق نے اس کو بنی نضیر کے بعد اور خندق سے پہلے ۳ھ میں کہا، ابن سعد و ابن حبان نے عمر ۵ھ میں بتلایا وغیرہ الخ (فتح ۳/۲۹۳)۔

محقق یعنی نے صافی ہاؤل ہو کھنک کے تحت لکھا: اس سے معلوم ہوا کہ یہ قصہ بعد قصہ اکب ہوا ہے، لہذا اس سے تعد و فضاہ عقد کے قول کی تائید ہوتی ہے اور اسی کا یقین محمد بن حبیب انصاری نے کیا ہے، انہوں نے کہا کہ غزوہ ذات الرقاق میں بھی (۳ھ) میں عمرہ ۲/۱۵۴ حضرت عائشہ کا ہار کھو گیا ہے اور غزوہ بنی المصطلق ۵ھ میں بھی عمرہ ۲/۱۵۵

حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشادات

فرمایا۔ قول صافی ہاؤل ہو کھنک سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ واقعہ اکب کے بعد کا ہے، پس اگر ہم اس کو غزوہ بنی المصطلق کا واقعہ مان لیں تو چنگا کہ والا قصہ اسی میں پیش آیا ہے اس لئے اس کے ساتھ یہ قول مذکور مناسب نہ ہوگا، اور اکب کے علاوہ کسی اور واقعہ کی طرف بھی اشارہ و سوز نہیں، کیونکہ برکت وغیرہ کے ساتھ بنی قصہ مشہور ہوا تھا، لہذا اکب کی ایک غزوہ کے اندر ہار کھوئے جانے کا واقعہ و بار

اور اسی تردد کی جھلک ابواب مغازی میں دیکھی جا سکتی ہے جس سے حارث ہو کر محدث کرمانی شارح بخاری نے تو یہاں تک کہ دیا کہ امام بخاری ترتیب ابواب کا اہتمام کرتے ہی نہیں (حاشیہ مطبوعہ بخاری ۵۹۳ غزوہ انمار) لیکن حقیقت ایسی نہیں ہے اور امام بخاری نے نہ بات اپنی وجہ نظر و وسعت علم کا ثبوت پیش کیا ہے حافض نے لکھا: کہ باب غزوہ انمار کا بھی باب غزوہ بنی المصطلق سے پہلے تھا کیونکہ اس کے بعد باب حدیث اکب ہے، جو غزوہ بنی المصطلق سے متعلق ہے بظاہر یہ تقدیم و تاخیر ناختمین سے ہوئی ہے یہ بھی لکھا ہے کہ غزوہ انمار اور غزوہ حدیث اکب و بنی ثعلبہ کی ہی معلوم ہوتے ہیں (جو غزوہ ذات الرقاق کے تحت مذکور ہو چکا ہے لہذا غزوہ انمار کی الگ ضرورت بھی نہ تھی واللہ اعلم) اور لکھا کہ اصحاب المغازی نے غزوہ انمار ذکر نہیں کیا ہے (فتح انباری ۳/۳۰۲)۔

محقق یعنی نے بھی لکھا کہ اس باب (غزوہ انمار) کو یہاں ذکر کرنے کا کوئی موقع نہ تھا، اور اس کی جگہ غزوہ بنی المصطلق سے قبل تھی (عمد ۱۴/۲۰۲)۔

اس طرح امام بخاری نے غزوہ جبکہ و جہ الوداع کے بعد ذکر کیا ہے جس پر ہرے حضرت شاہ صاحبؒ نے وہی بخاری شریف میں فرمایا تھا کہ میرے لئے اس کی وجہ ظاہر نہیں ہوئی اور قطعی نے شرح بخاری میں لکھا کہ یہ غزوہ بالاتفاق جہ الوداع سے قبل پیش آیا ہے لہذا جہ الوداع کو پہلے ذکر کرنا ناختمین کی غلطی ہے۔ (حاشیہ عم ۷۳) مواہب لدنی میں بھی لکھا کہ بخاری کا اس کو جہ الوداع کے بعد رکھنا شاید ناختمین کی غلطی ہے، اس پر شارح مواہب علامہ سہروردی نے لکھا: حافض نے بھی اس کو خطا کہا ہے، اور یہ غزوہ حضور علیہ السلام کے سفاری میں سے آخری ہے جیسا کہ امام احمد نے صحیح کتب میں اور یحییٰ نے زیادات المغازی میں مرحل حسن سے اور ابن حبیب نے مرحل زہری سے نقل کیا ہے شاید امام بخاری نے بھی اس غزوہ کے مؤخر ہو کر اس طرف اشارہ کرنے کیلئے ہی اس کو آخر میں ذکر کیا ہے، اسی پر مغازی کو ختم کیا اور مردان میں غیر مغازی امودا ذکر کتب فوائد کی غرض سے یوں ہی ہے ترتیب آگیا ہے، اور رد لمبذ مذکورہ کا خوالا اس لئے نہ دیا ہوگا کہ اس کی شرط پر تہی جیسا کہ ایسے مواقع میں ان کی عادت ہے۔ لہذا امام بخاری نے خیال کیا ہوگا کہ غزوہ جبکہ و جہ الوداع سے قبل ہونا تو سب کو معلوم ہی ہے یہاں سو جہ ترتیب سے کی کو مخاطب نہیں گئے گا دوسری بات یہ بھی ہے کہ امام بخاری نے ترتیب کا التزام بھی نہیں کیا ہے، یہی جواب مجھے سامع ہوا اگر ٹھیک ہے تو بہر، ورنہ بہ نسبت امام بخاری کے مجھ سے غلطی کا امکان زیادہ ہے (شرح المواہب ۳/۲۳)۔

راقم الخروف عرض کرتا ہے کہ عدم التزام ترتیب کا جواب اگرچہ زیادہ چلنے والا ہے مگر امام بخاری کے شایان شان نہیں معلوم ہوتا اور خیال ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کی رائے ہی شاید دوسروں سے الگ اور خلاف ہوگی شاید وہی صلہ بنی تیم کو امام بخاری نے فتح کے بعد ذکر کیا، حالانکہ یعنی نے لکھا کہ وہ قبل فتح تھا، (عمدہ ۱۸/۱۸) باب وند عمدا نقیس کو بھی فتح کے بعد لائے، جس پر محقق یعنی نے لکھا:۔ یہ ۱۱۳ افراد کو فتنہ ۵ھ۔ اس سے قبل حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا ہے اور ابن اسحق نے لکھا کہ وہ لوگ فتح کے سے پہلے آئے تھے (عمدہ ۱۸/۲۰ ص ۱۸)۔

امام بخاریؒ نے غزوہ فتح کے سبب کتب بنی بکر و بنی ہذیل، جہ الوداع، غزوہ جبکہ و جہ الوداع اور اسی ترتیب اس طرح تہی و دفع بنی تیم، و دفع ہمدان نقیس ۵ھ۔ فتح کتب ۸ھ۔ جبکہ و جہ ۹ھ۔ فتح بنی بکر و بنی ہذیل، یزیدی فتح ۹ھ۔ جہ الوداع و بنی قریظہ ۱۰ھ۔ واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

پیش آیا ہوگا، قصہ الگ میں تو حضرت عائشہؓ خود اس کو تلاش کرنے لگیں اور دوسرے قصہ میں حضور علیہ السلام نے کچھ لوگوں کو تلاش کیلئے بھیجا ہے (جن کے سرور اسید تھے) جب ان دونوں قصوں کی نوعیت بھی الگ الگ ہے تو اسی سے تعدد واقعات کا ہی ثبوت ہوا، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک بھی یہی تحقیق صواب معلوم ہوتی ہے صرف اتنا قابل ہے کہ دونوں قصے ایک ہی سفر میں ہوئے ہوں کہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے اس لئے بظاہر دوسرے ہو گئے، اور دوسری روایات بھی صحت کو پہنچ گئی ہیں جس سے قصص کا تعدد ثابت ہوا،

حضرت عائشہؓ کی مراد آیت انکم سے آیت النساءؓ کی یا آیت مائدہ ۱۹ اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ دونوں نظریے صحیح ہیں، اگرچہ ہمارے حاتم بخاریؒ کی طرف سے کیونکہ ضیاء الدین نے اگرچہ اپنی کتاب میں شرط صحت کو ملحوظ رکھا ہے مگر پھر بھی وہ صحیح بخاری کے برابر تو نہیں ہو سکتی، اور ابن کثیرؒ والے نظریہ کی دلیل (اسناد) میں جو ربیع بن بدر کو ضعیف کہا گیا ہے، وہ درست نہیں کیونکہ اس کی تخریج حافظ حدیث ضیاء الدین مقدسیؒ نے اپنی مختارات میں کی ہے اور ان کی شرط معلوم ہے اس لئے ان کو کسی دوسری صحیح (قوی) سند سے بھی یہ روایت ضرور پہنچی ہوگی جس کے سبب ضعیف سند کا لحاظ نہیں کیا۔

تیسرا فرمایا: آیت نساء (جو مقدم ہے نزول) اس میں تو حدیث اکبر (جائز) سے حتم کا حکم بیان ہوا تھا، اس لئے صحابہ کو حدیث اصغر سے حتم کا حکم طریقہ معلوم تھا اور وہ مردود تھے کہ کیا کریں، اس کی وجہ سے آیت مائدہ میں اس کا حکم بیان کیا اور بتلایا کہ دونوں کا حکم طریقتاً ایک ہی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے مشکلات القرآن میں ۱۰۹ میں بھی آیت نساء لافربوا الصلوٰۃ و انتم سیکاری کے تحت لکھا کہ اس کا نزول آیت مائدہ سے مقدم ماننا ضروری ہے کیونکہ سہ نزول اسی پر دلالت کرتا ہے اس کے بعد برعکس صورت کی توجہ دل پذیر بھی لکھی ہے اور آیت مائدہ کے تحت بھی اس کی مزید توجیح کی ہے۔ ملاحظہ ہوں ۱۳۹۔

قولہا فی بعض اسفارہ: فرمایا:۔ رادفہ وہی المصطلق والا سرفہ جس میں الکاف تصویس آیا۔

قولہا بالبیضاء: کمدہ بیضاء کے درمیان کی جگہ مراد ہے اور علامہ نوویؒ نے اس کی تفسیر میں غلطی کی ہے (اس غلطی پر حافظ مینی نے بھی تنبیہ کی ہے)

قولہا یطعننی: فرمایا:۔ باب نصر سے حسی دغاہری کچھ بچو کے لگانے کے معنی میں آتا ہے اور حق سے معنی طعن و نقد کے لئے متفق معنی ہے بھی یہی لکھا، اور مجمع البحار میں ۲/۳۱۱ میں لکھا:۔ من المضموم حلیث عائشہ وجعل یطعننی بیدہ وقال ماشاء اللہ، فیض الہاری میں ۳۹۸/۱ میں اس کے برعکس غلط چسپ کیا ہے۔

حضرت محترم مولانا عبد القدیر صاحب دام فیضہم کی تقریر درس حضرت میں بھی یہی ہے جو احقر نے اوپر اپنی یادداشت سے لکھا ہے۔ المنہدمصباح اللغات میں دونوں معنی جمع و نصر سے لکھے ہیں، کوئی فرق نہیں کیا، اور حقیقت اہل علم و تحقیق کیلئے یہ دونوں کتابیں بہت ناگانی ہیں بلکہ بہت سے مواقع مفاہم میں ڈالتے ہیں، اس لئے ان کو سائن اقرب، قاموس، تاج مجمع البحار وغیرہ کی طرف مراجعت کرنی چاہئے۔

قوله عليه السلام اعطيت خمسا: فرمایا:۔ مضموم عدد کو سب سے طبر محترق قرار دیا ہے، لہذا خاصاً اس عدد میں مختصر نہیں ہیں، اور علامہ سیوطیؒ نے تو بابہ خاصاً میں مستقل تصنیف کی ہے ”الخصائص الکبریٰ“ جس میں حضور علیہ السلام کے خاصاً میں سیکڑوں سے زیادہ ذکر کئے ہیں (شرح المواہب میں بھی بہت عمدہ تفصیل ہے)

قوله نصرت بالوعب مسيرة شهر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ حضور اکرم ﷺ کا کفار و مشرکین پر رعب ہی کا اثر تھا کہ روم و ایران کے شہنشاہوں کے حوصلے پست ہو گئے تھے غزوہ تبوکؓ میں حضور کی قیادت میں صحابہ کرامؓ جن کو پہنچے تو لشکر روم اور باطل لہ سر یہ موثرہ وغرہ تبوکؓ حضور علیہ السلام نے نصر کی شام کے بادشاہ حارث بن ابی شمر غسانی کے نام نامہ مبارک بھیجا تھا، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کفار کے لاتعداد لوگ مقابلہ سے کتر اٹھے، ان کو لڑنے کی جرأت نہ ہوئی۔

(بقیہ حاشیہ مطبوعہ سابقہ) یہ نہ حضرت حارث بن عمر رازی نے کر گئے اور ملک شام کے امراء قیصر میں سے شرمیل بن عمر رضائی نے ان کو ڈگے جانے سے روکا اور کہہ دیا۔ حضور علیہ السلام کو خبر ملی تو شرمیل کی درخواست کیے حضرت زید بن حارثہ کی سرکشی میں تین ہزار صحابہ کا لشکر روانہ فرمایا اور خود شہید الوداع تک ان کے ساتھ رخصت کرنے کو تشریف لے گئے یہ سیرہ سیرہ سے مشہور ہوا کہ ایک مقام موت (شام) میں ہوا ہے۔ شہنشاہ روم برقیل کو خبر ہوئی تو مقابلہ کیلئے ایک لاکھ لاکھ لشکر جمع کیا، اور امراء شام شرمیل وغیرہ نے بھی ایک لاکھ سے زیادہ لڑنے والے جمع کیے اہل اسلام نے باوجود قلت کے شوق جہاد کا حق ادا کر دیا، سخت مقابلہ ہوا۔ امراء کا رد اہل اسلام سوار چلیں سے اتر کر یہ جگہ لے لے۔

حضرت زید شہید ہوئے تو حضرت جعفر نے جھنڈا اٹھایا اور اپنے گھوڑے سے اتر کر اس کے پاؤں کاٹ دیئے پھر مردانہ وار سے ایک ہاتھ کٹ گیا تو دوسرے میں جھنڈا سنبھال لیا وہ کہہ دیا تو پھر بھی اس کو باز دوسں میں دبا کر برابر لڑنے سے اور شہید ہونے کو جسم بر نیزوں و تلواروں کے نوے سے زیادہ زخم تھے جو سب سامنے کے حصول پر تھے کوئی پشت پر نہ تھا، پھر محدثین رواج نے علم اہل اہل راہر شہید ہوئے تو حضرت خالد بن ولید نے جھنڈا اٹھا اور اپنے باقی ساتھیوں کے ساتھ بڑی بہادری سے لڑے اور فتح حاصل کی اس روز ہاتھوں میں لکھار پڑا تو دس دس ہتھیار پڑ چکے، بخاری میں ہے کہ یہ چار سو میل دور اور شام کا سفر کا رنڈا حضور علیہ السلام کے سامنے گر دیا گیا تھا اور آپ نے مجھ کو یہی مسما بہ کرام کسی وقت انھوں دیکھا حال شہید ہوئے والوں کا ذکر فرما کر دئے وہ سب گور لیا پھر فرمایا کہ اب اسلام کا جھنڈا اٹھا کیا ہوا خالد نے اپنے ہاتھ میں لے لیا ہے، اور وہ لڑے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو فتح عطا فرمائی (میں نے ۳۰۰/۳۰۰ عروج نہایں میں ۱۰۰/۱۰۰)۔

ارضی الانفس ۳۶۷ میں مدنی لشکر کی تعداد دو لاکھ لکھا اور لفظ انفس کی پچاس ہزار میل ڈھائی لاکھ لکھی ہے پھر ان کے ساتھ سہا سہاں حرب بھی لاتعداد تھے، مسلمانوں نے یہ سہرا سہاں کے ساتھ صرف تین ہزار لے ان کا مقابلہ کیا فتح الفداء ۶۰۶/۶۰۶ میں طبرانی کبیر کی روایت سے بھی ایک لاکھ دویں سو ایک لاکھ سب سے مقابلہ جیت ہے۔ اہل سیرہ نے لکھا کہ کفار کے دلوں پر مسلمانوں کا عجب خوف چھا گیا تھا اس لئے بھی ان کے حوصلے بہت ہو گئے ان کے برعکس مسلمان شوق شہادت سے سرشار تھے اور صرف خدا سے واحد کے پھر دوسرے ان کے دلوں کو ہانڈوں سے نگرانے کے قابل بنادیا تھا اور ان کے حوصلے آسمانوں کی بلندی کا مقابلہ کر رہے تھے، یہ واقعہ باوجود الوداع ۸۰۰ ع کا ہے جس میں حضور علیہ السلام کی موجودگی میں آپ کی امت کو عطا ہونے والے رعب نبوت کا ایک نمونہ دکھلایا گیا، اگلے سال رجب ۹ میں حضور علیہ السلام نے رومیوں کی مسلمانوں پر چڑھائی کے ارادوں کی خبر سن کر خود وہ جو کہ کا مفر یا اور اس کیلئے غیر معمولی تیاریاں کیں اپنے تئیں ہزار صحابہ کے ساتھ تھرا سوا و سو میل کا سفر کے جو کہ تک تشریف لے گئے ظاہر ہے رومیوں اور نصرانیوں نے اس دھندے پہلے سے بھی زیادہ لشکر جمع کیا ہو گا مگر کوئی بھی مقابلہ پر نہ آ سکا یہ حضور علیہ السلام کے اہل مقام نبوت کا رعب تھا، باقی تفصیل کتاب المغازی میں ذکر ہوئی ان شاء اللہ تعالیٰ

تفصیل: تبیین القرآن ص ۲۶۸/۲۶۸ میں حضور علیہ السلام کے مذکورہ بالا نامہ مبارک کو شرمیل کے نام بتلایا گیا ہے اس کا خلاصہ میں مضمون نہ ہو سکا، اسی طرح میرۃ رسول کریم ﷺ مؤلفہ حضرت مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب ص ۱۳۶ میں سیرہ سیرہ سے سخت لکھا گیا کہ میر بصری نے حضور علیہ السلام کے اہل سیرہ کو جو اس کے پاس وجہ اسلام کے کر گیا تھا قتل کر دیا تھا، محل نظر ہے کیونکہ الاستیعاب فی معرفۃ الاسما ص ۱۱۳/۱۱۳ میں علامہ محدث ابن عبد البر نے حارث بن عمر رازی کے ذکر میں تصریح کی ہے کہ حضور علیہ السلام نے ان کو اپنا ملک و ملک روم یا صاحب بصری کے نام دے کر شام بھیجا تھا، شرمیل آئے آئے اور ان کو گرفتار کر کے قتل کر دیا، ان کے سوا حضور کا کوئی اور بھی قتل نہیں ہوا، یہ خبر سن کر حضور نے موت شام کی طرف تین ہزار صحابہ کا لشکر بھیجا جن کا مقابلہ روم کے تقریباً ایک لاکھ کے لشکر نے کیا۔ بعد میں بات زاد العاد ص ۲۶۸/۲۶۸ فصل فی غزوہ موتہ میں نقل ہوئی ہے۔

اہم فیصلہ: اس میں یہ بھی ہے کہ ابن سعد نے اس غزوہ میں مسلمانوں کی ہشت کا ذکر کیا اور صحیح بخاری سے روم کی ہشت معلوم ہوتی ہے اور صحیح وہ ہے جو ابن ابی نے ذکر کیا کہ ہر فریق دوسرے کے مقابلہ سے کتر اہست گیا (اور اس طرح اس جنگ کا خلاصہ ہو گیا)

ہم نے پہلے بھی لکھا ہے کہ سیرۃ النبی ص ۱۵۰/۱۵۰ میں علامہ شمس علی نے مسلمانوں کو ہشت خورہ لکھا ہے، وہ غلط ہے حضرت سید صاحب نے حاشیہ میں اس پر اچھا استدراک کیا ہے کہ علامہ شمس علی نے تحقیق کی تاویل میں ابن ابی حنیفہ کی روایت پر اکتفا رکھی بات صحیح نہیں لکھی، کیونکہ ہشت کی بات ابن اسحاق نے نہیں بلکہ ابن سعد نے لکھی ہے جب کہ حافظ ابن قیم نے اوپر لکھا اور شرح الاسما ص ۲۶۳/۲۶۳ میں بھی اسی طرح ہے۔

قابل افسوس بات: انوار الباری کی تالیف کے دوران جن سباحث میں اردو زبان کی کتب سیرہ تاریخ وغیرہ کی طرف مراجعت کی جاتی ہے ان میں اکثر اغلاط، فروگزاشتیں، عدم مرجع اصول، اور کم تحقیق کے ثبوت ملتے ہیں، کون خیال کر سکتا ہے کہ علامہ شمس علی سید صاحب نے زاد العاد سے استفادہ نہ کیا ہوگا یا شرح الاسما وغیرہ پر عبور نہ کیا ہوگا؟ ہماری کتب سیرہ میں رسول اللہ ﷺ کے مکاتیب کی پوری تفصیل بھی نہیں ملتی، اور کوکب کرمی یا عام عظیم بصری کا ذکر بھی مکاتیب کے ساتھ نہیں کیا گیا، جس کی اہمیت غزوہ موتہ وغیرہ جو کہ سے ظاہر ہے مجدد کوکب سس کے نام تھا اور کس نے حضور کے (ابنی کوکب) کیا اس بارے میں بھی اہل ہمارے اردو کے محققین اہل کے خبر چلائے ہیں جس کی طرف اوپر اشارہ ہوا۔ فیلا سہ! "مؤلف"

تہو کہ جو شام کے درمیان مدینہ منورہ سے ۱۴ منزل دور ایک شہر ہے اور وہاں سے دمشق (شام) کا فاصلہ ۱۱ منزل کا ہے، کرمانی نے تہو کو شام میں بتلایا، یہ غلط ہے، حضورؐ جب ۹ھ میں تشریف لے گئے تھے اور رمضان میں واپسی ہوئی، ۲۰ روز وہاں قیام فرمایا، واپسی پر وفود عرب کی آمد بڑے پیمانے پر شروع ہو گئی جس کا سلسلہ ذی قعدہ تک رہا اور حضورؐ نے اس سال حضرت ابوبکرؓ کو امیر المہاجر بنا کر مکہ معظمہ بھیجا، سب سے پہلا وفد رمضان ۹ھ میں بنی ثقیف کا آیا ہے جس کا ذکر غزوہ طائف میں ہے پھر دوسرے ۲۲ وفود پہنچے ہیں اسی لئے اس سال کو سورۃ الفود کہا گیا ہے۔ علامہ زرقانی نے لکھا: طبرانی کے ایک روایت میں مسیرۃ شہرین (دو ماہ کی مسافت) ہے اور دوسری روایت میں ایک ماہ سامنے اور ایک ماہ پیچھے کی صراحت ہے، اور یہ ایک ماہ کی تعین مسافت اس لئے کی گئی کہ حضور علیہ السلام کے مقام مدینہ اور آپ ﷺ کے اعداء کے درمیان کسی جہت میں بھی اس سے زیادہ مسافت نہ تھی اور یہ خصوصیت آپ ﷺ کو علی الاطلاق حاصل تھی خواہ آپ تنہا ہی ہوتے اور بغیر لشکر کے (شرح المواہب ۲/۵۷۳)

کیا حضور علیہ السلام کے بعد یہ خصوصیت امت کو ملی؟ ایسا ہو سکتا ہے کیونکہ امام احمد نے حدیث روایت کی ہے: ”رعب میری امت ہنکے ساتھ بقدر ایک ماہ کی مسافت کے آگے آگے چلتا ہے۔“ بعض نے کہا زیادہ مشہور یہ ہے کہ رعب محمدیہ کے لوگوں کو اس سے بڑا وافر دیا گیا ہے، مگر ابن جماع نے ایک روایت کے حوالہ سے کہا کہ وہ لوگ اس بارے میں حضور علیہ السلام ہی کی طرح ہیں (شرح المواہب ۵/۳۶۲) امام احمد کی روایت بالاسے وہ اشکال بھی ختم ہو گیا کہ حضور علیہ السلام کے لئے صرف ایک ماہ کی تعین کیوں ہوئی؟ کیونکہ اب مطلب یہ ہوا کہ حضور جس جگہ بھی پہنچتے تھے اس سے آگے ایک ماہ کی مسافت تک رعب و بیت کفار پر چھا جاتی تھی، اور آپ ہی کی طرح رعب محمدیہ کا بھی حال ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

غزوہ تہو کہ میں صحابہ کی تعداد:

حضور علیہ السلام کے ساتھ صحابہ کرام تیس ہزار تھے، اسی تعداد کا یقین ابن اہلق، واقدی اور ابن سعد نے کیا ہے، ابو زرہؓ کے نزدیک وہ ستر ہزار تھے اور اس غزوہ میں گھوڑے سوار دس ہزار تھے۔ شرح المواہب ۳/۴۱۷
عمدۃ القاری ص ۱۸/۴۵ میں بھی تعداد ۳۰-۴۰ اور ۶۰ ہزار لکھی ہے۔ اور ابو زرہؓ سے دور روایت ۴۰ اور ۶۰ ہزار کی نقل کیں۔ حافظ نے ابو زرہؓ سے صرف ۴۰ ہزار کی روایت نقل کی۔ (فتح ۸/۸۰)

قوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجداً: فرمایا: اُمم سابقہ کے لئے اوقات میں توسیع تھی اور امتکملہ میں تنگی، یعنی عبادت کے لئے اوقات کی تحدید نہ تھی، لیکن اداء عبادت کے لئے معبود کی تخصیص تھی کہ ان کے سوا اور جگہ ادا نہیں کر سکتے تھے، اس کے برعکس اس امت کے لئے اوقات میں تحدید تعین کر دی گئی اور مقامات کی تعین اٹھادی گئی، چنانچہ کسب سابقہ میں ہمارے جو اوصاف بیان ہوئے ہیں، ان میں بھی یہ ہے کہ آخری امت کے لوگ عبادتوں کے وقت سورج کے احوال کا محسوس رکھیں گے۔ لہذا ہماری نمازوں کے اوقات سورج کے طلوع، غروب، زوال وغیرہ احوال پر تقسیم کر دیئے گئے۔

دارمی میں ہے کہ وہ نمازیں پڑھیں گے اگرچہ کچھ بڑے کرکٹ کی جگہ ہو، اس کا یہ مطلب نہیں کہ طہارت کی جگہ بھی شرط نہیں ہے کیونکہ بطور مبالغہ کے کہا گیا ہے کہ وہ لوگ نماز کے اوقات کی اس قدر رعایت کریں گے کہ جہاں بھی وقت نماز کا ہوگا، وقت کے اندر پڑھنے کا اہتمام ضرور کریں گے اگرچہ وہ جگہ موزوں نہ ہو (جس طرح ہم آجکل سفروں میں غیر موزوں جگہوں پر بھی پاک کپڑا بچھا کر نماز ادا کر لینے

کا اہتمام کیا کرتے ہیں) اور یہی مطلب ہے حضور علیہ السلام کے ارشاد ”صلوا لى مراضى الخيم“ کا یہ مطلب نہیں کہ ماکول الخیم جانوروں کی لید کو گوبر پاک ہیں، ان پر نماز پڑھ لو، جیسا کہ بعض لوگوں نے سمجھا ہے۔

قوله عليه السلام و طهور: فرمایا: اس سے مالکیہ نے استدلال کیا کہ پانی بھی مستعمل ہوتا ہی نہیں، اور وہ استعمال شدہ بھی پاک کرنے والا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں من السماء ماء طهوراً فرمایا، طہور وہی ہے جو بار بار پاک کر سکے اگر پاک کرنے کے بعد وہ خود تو پاک رہے مگر دوسری تیسری بار پاک نہ کر سکے تو اس کو طہور کہنا صحیح نہ ہوگا، اس کا ایک جواب تو شیخ ابن ہائم نے دیا ہے وہ فتح القدر میں دیکھ لیا جائے، دوسرا میں دیتا ہوں کہ مبالغہ کے بیٹے علم صرف میں چار بیان ہوئے ہیں، اور معنی تکرار کے لئے جو صیغہ وضع ہوا ہے وہ فعال کے وزن پر ہوتا ہے جیسے ضرب (بار بار مارنے والا) فلول کی وضع قوت کے لئے ہے، لہذا طہور وہ ہوگا جو پاک کرنے میں قوی ہو، نہ یہ کہ بار بار پاک کرنے والا ہو، جو مالکیہ نے سمجھا واللہ تعالیٰ اعلم۔

قوله ”فابما رجل من امتى اذ كنه الصلوة فليصل“ (میری امت میں سے جس شخص کو جہاں بھی نماز کا وقت ہو جائے، وہیں نماز پڑھ لیگی چاہئے) حضرت نے فرمایا: یہ خنیفہ کے یہاں از قبیلہ افراد خاص بنکام العام ہے، لہذا مفید تخصیص نہ ہوگا، اور مقصد یہ ہوگا کہ اگر مسجد قریب ہے تو نماز اسی میں پڑھی چاہئے اور اس کا اہتمام کرنا چاہئے، مگر قریب نہ ہو، جیسے سفر کی حالت میں ہوتا ہے تو وقت کا اہتمام ہونا چاہئے (کہ جلد پڑھ کر فارغ ہو جائے) اسی طرح دوسری حدیث میں مراضی غنم میں نماز پڑھ لینے کی اجازت بھی ملتی ہے اس کا مقصد بھی وقت کا اہتمام ہے کہ جس طرح ممکن ہو پاک جگہ حوض یا خشک جگہ کیڑا بچھا کر پڑھ لے، دیر کرنے سے وقت نکل جانے کا خطرہ ہے۔ دوسری بات یہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ یہ ہدایات قبل بنام مساجد کی ہیں، اس کے بعد مساجد کی رعایت ہونے لگی کہ خواہ نماز کا اول وقت فوت بھی ہو جائے مگر مسجد میں پہنچ کر سب کے ساتھ ہی نماز پڑھتے تھے۔

قوله احلت لى الغنائم: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قسمت کے چار پانچویں حصے بھی رائے پر ہیں کہ جہاں وہ چاہے حارب مسلمان میں صرف کر سکتا ہے مگر یہ کسی کا مذہب نہیں ہے بلکہ صرف ایک پانچویں حصہ کو امام وقت کے تصرف و اختیار میں دیا گیا ہے، اور باقی چار حصے مجاہدین پر تقسیم ہوں گے۔ وہ جس طرح چاہیں گے اپنے صرف میں لائیں گے، آگے امام بخاری کتاب الجہان باب قول النبی ﷺ واحلت لكم الغنائم کے تحت بھی یہ احلت لى الغنائم والی حدیث پیش کریں گے، اور احل الله لنا الغنائم والی حدیث بھی لائیں گے۔ اس لحکم اور لنا سے متبادر ہوتا ہے کہ سب مسلمانوں کو پورے مال غنیمت پر اختیار صرف ہے، حالانکہ اس قسم کا اختیار صرف امام کو ہے دوسروں کو نہیں، لہذا تمام طرق و متون حدیث پر نظر کر کے مسائل کا فیصلہ کیا جاتا ہے، امام بخاری وہاں جو احادیث لائیں گے، ان سے چند اہم امور پر روشنی پڑتی ہے اس لئے ان کو یہاں مع تخریج حافظ ابن حجر پیش کیا جاتا ہے۔

فصلیہ جہاد و سبب حلت غنیمت:- حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا، جو خدا کی سب باتوں پر ایمان و یقین کے ساتھ صرف جہاد کی نیت سے لکے گا اللہ تعالیٰ نے ذمہ لیا ہے کہ اس کو شہادت سے مشرف کر کے جنت میں داخل کر دے گا، یا اس کو اجر و مال غنیمت کے ساتھ بخیر و سلامتی کے ساتھ اس کے وطن میں پہنچا دے گا، دوسری حدیث ہے کہ ایک رسول خدا نے جہاد میں لکھے کا ارادہ کیا تو اونہی قوم سے کہہ کر جس شخص کا دل کسی دنیا کے کام میں پھنسا ہو وہ ہمارے ساتھ نہ لکے، پھر جہاد کیا اور فتح حاصل کی، مال غنیمت دستوراً ایک جگہ جمع کر دیا گیا، آگ آئی کہ اس کو کھالے، مگر لوٹ گئی رسول خدا نے فرمایا کہ تم میں سے کسی نے مال غنیمت چھو لیا ہے، لہذا ہر قبیلہ کا ایک شخص آکر مجھ سے بیعت کا مصافحہ کرے، اس طرح کیا گیا تو ایک شخص کا ہاتھ نبی کے ہاتھ سے چٹ گیا، نبی نے فرمایا کہ اس قبیلہ کے سب آدمی آکر مصافحہ کریں، ان ہی میں چھڑ ہیں، چنانچہ دو یا تین آدمیوں کے ہاتھ نبی کے ہاتھ سے چٹ گئے، اور انہوں نے ایک گائے کے سر کے برابر سونے کا

چرایا ہوا ڈلاؤ اس کیا جب اس کو مالِ غنیمت کے ساتھ رکھا گیا تو آسانی آگ بھڑائی اور سب کو ختم کر گئی، یہ قصہ بیان کر کے نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ یہ صورت پہلے زمانوں میں ہوتی تھی، مگر اللہ تعالیٰ نے ہمارے ضعف و عاجزی پر نظر فرما کر ہمارے لئے مالِ غنیمت کو حلال کر دیا۔

حافظ نے لکھا: اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مومنین ایسے لوگوں کو سپرد کئے جائیں جو پختہ کار، قاریغ ابال ہوں، کیونکہ جن کے دل علائقِ دنیوی میں ضرورت سے زیادہ بھڑکتے ہیں ان کی عزیمت کمزور ہو جاتی ہے اور طاعتِ خداوندی میں ان کی رغبت کم ہو جاتی ہے، قلب کے رجحانات جب متفرق و منتشر ہوتے ہیں تو جسم و جوارح کے افعال بھی ضعف و کمزوری کا شکار ہو جاتے ہیں، اور جب دل کسی ایک طرف پوری طرح لگ جاتا ہے تو اس میں بڑی قوت و طاقت آ جاتی ہے۔

دوسری بات حدیث سے یہ معلوم ہوئی کہ پہلی امتوں کے مسلمان جہاد کرتے اور مالِ غنیمت حاصل کرتے تھے تو اس میں تصرف نہ کر سکتے تھے، بلکہ جمع کر کے ایک جگہ کر دیتے تھے اور ان کے جہاد و غزوہ کیلئے قبولیتِ خداوندی کی یہ علامت تھی کہ آسانی آگ آ کر اس سارے مالِ غنیمت کو ہڑپ کر لے، پھر عدیمِ قبولیت کے اسباب میں سے جہاں عبادین کا عدمِ اخلاص تھا بغلول بھی تھا کہ کوئی مالِ غنیمت میں سے کچھ چرا لے۔ حق تعالیٰ نے اس اسبق محمدیہ پر اپنے نبیِ اعظم و اکرمؐ کے طفیل میں یہ انعام خاص فرمایا کہ مالِ غنیمت کو ان کیلئے حلال کر دیا اور غلول کی بھی پردہ پوشی فرمادی، جس کی وجہ سے عدیمِ قبولیت کی دنیوی رسوائی سے بچ گئے۔ واللہ الحمد علیٰ بقیعہ نصرتی۔

مالِ غنیمت چل جایا کرتا تھا، اس کے عوم سے خیال ہو سکتا ہے کہ قیدی کفار بھی چل جاتے ہوں گے، مگر یہ مستبعد ہے کیونکہ اس میں تو ذریت و کفار اور نہ لڑنے والی عورتیں بھی داخل ہو جائیں گی اور ممکن ہے کہ اس سے مشتقی ہوں، بلکہ ان سب ہی قیدیوں کا استیفاء تحریمِ غنائم کے حکم سے ضروری ہے جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ان امتوں میں بھی غلام اور باندیاں ہوتی تھیں، اگر ان کیلئے کفار قیدیوں کو رکھنا جائز نہ ہوتا تو وہ ان کے غلام کیوں کر ہوتے؟ نیز حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ سے معلوم ہوتا ہے کہ چور کو بھی غلام بنالیتے تھے۔

علامہ ابنِ بطلان نے اس حدیث سے یہ بھی نکالا کہ اہلِ اسلام سے لڑنے والے کفار و شرکین کے اموالِ غنیمت کو اگر مسلمان اپنے صرف میں کسی جہوری سے نہ لائیں، تو ان کو جلا کر ختم کر دینا جائز ہے اربع (فتح الباری ص ۱۳۸/۶)

تحقیق بخنی نے لکھا: پہلی امتوں میں مالِ غنیمت کو آگ سے ختم کر دینے اور اس امت کیلئے حلال کرنے میں کیا حکمت ہے؟ جواب یہ کہ ان لوگوں میں اخلاص و الطہیت کی فی نفسہ کمی تھی، اس کی وجہ سے خطرہ تھا کہ کہیں وہ جہاد و قتالِ مالِ غنیمت ہی کے حصول کے واسطے نہ کریں، برخلاف اس اسبق محمدیہ کے کہ ان میں اخلاص کا مادہ غالب ہے اور وہی قبولیت کی بڑی ضمانت ہے، دوسرے اسباب کی ضرورت نہیں، (مجموع ص ۱۵/۳۳)

قولہ علیہ السلام و اعطیت الشفاعۃ: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس سے ”مراد شفاعتِ کبریٰ ہے کیونکہ شفاعتِ صغریٰ تو اپنی اپنی امتوں کیلئے سارے انبیاءِ علیہم السلام کریں گے“ علامہ قسطلانیؒ نے لکھا: حضور اکرم ﷺ کے خصائص میں سے شفاعتِ عظمیٰ بھی ہے، اربع (الرواہ بغداد ص ۵/۳۳) پھر آٹھویں جلد میں لکھا مقامِ محمود کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، ایک قول یہ ہے کہ وہ شفاعت ہے، واحدی نے کہا کہ مفسرین نے بالاطلاق اس سے مراد مقامِ شفاعت لیا ہے، بخاری میں ابنِ عمرؓ سے بھی روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے مقامِ محمود کو شفاعت قرار دیا۔ اور محدثِ مرفوعہ والی دعا مشہور بعد الاذان میں بھی ہے کہ جو شخص اس دعا کو پڑھے گا اس کو شفاعت حاصل ہوگی۔

اس کے مقابلہ میں دوسرے اقوال مروج ہیں مثلاً یہ کہ قیامت کے دن حق تعالیٰ کے اذن سے سب سے پہلے حضور علیہ السلام ہی کلامِ الہی سے شرف ہوں گے۔ یا آپ مقامِ محمد میں ہوئے، یا باذنِ الہی عرشِ الہی کے سامنے عرض و معروض کیلئے کرسی پر بیٹھیں گے۔

مقامِ محمود سے مراد شفاعت ہے تو وہ کوئی شفاعت ہے؟ کیونکہ حضور علیہ السلام قیامت کے روز بہت سی شفاعتیں کریں گے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقامِ محمود میں جس شفاعت کا ذکر ہے اس کا اطلاق دو شفاعتوں پر ہو سکتا ہے، ایک ساری مخلوق کے فصلیٰ تھما کیلئے، دوسری

گنہگاروں کو عذاب سے نجات دلانے کے واسطے اور رائج یہ ہے کہ مراد شفاعت عظمیٰ عامہ ہی ہے، جو فصل قضا کیلئے ہوگی، دوسری شفاعت اس کے توابع میں سے اور بعد کی چیز ہے، ابلغ (شرح الوہاب لحدیث ۸/۳۶۵)

قوله عليه السلام و بعثت الي الناس عامة: حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ پیغمبر نبی خاص اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوتے تھے اور میں عامۃ دنیا کے تمام لوگوں کیلئے بھیجا گیا ہوں، شاہ صاحب نے اس موقع پر اعتراض نقل کیا کہ حضرت نوح علیہ السلام کی دعوت بھی ساری زمین کے لوگوں کے واسطے تھی، ورنہ وہ ہلاک نہ کئے جاتے۔ قال تعالیٰ: وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً (ہم کسی قوم کو بغیر رسول بھیجے عذاب نہیں دیتے، اس کا جواب علامہ ابن دینی العید نے دیا کہ ممکن ہے بعض انبیاء علیہم السلام کی دعوت تو حید تمام لوگوں کیلئے رہی ہو اور قرون شریفہ کا التزام عام نہ ہو، یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی بعثت کے وقت زمین پر صرف ان ہی کی قوم موجود ہو، اس طرح ان کی بعثت بھی خاص ہی ہوئی، تیسرا جواب میرا ہے کہ بعض انبیاء کی دعوت تو حید اگرچہ عام تھی، مگر وہ ان کیلئے اختیاری تھی، اس کے برخلاف ہمارے نبی اکرم ﷺ تمام روئے زمین کے لوگوں کو تبلیغ اسلام کیلئے مامور ہیں، اسی لئے ارشاد ہوا فاصبر لعملي فعل لما بلغت رسالته (اگر آپ نے دعوت و تبلیغ کا کام پورا نہ کیا تو حق تعالیٰ کی رسالت کا حق ادا نہیں کیا)

حافظ ابن حجر نے ابن دینی العید کا اور دوسرا جواب مذکور بھی نقل کیا ہے، پھر مندرجہ ذیل جوابات بھی لکھے: بعض نے کہا کہ حضرت نوح علیہ السلام طوفان کے بعد سب لوگوں کی طرف مبعوث ہو گئے تھے، اور وہ سب مومن ہی باقی رہ گئے تھے، لہذا آپ کی رسالت بھی عام ہوئی، اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی اصل بعثت میں عموم نہ تھا، لہذا طوفان کے سبب سے جو رسالت میں عموم آیا وہ معتبر نہیں برخلاف اس کے کہ حضور اکرم ﷺ کی عموم رسالت اصل بعثت ہی سے تھی، لہذا آپ کی خصوصیت واضح ہو گئی۔

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے حضرت نوح علیہ السلام کے زمانہ میں اور نبی بھی ہوئے ہوں (جیسا کہ ایک وقت میں بہت سے انبیاء مختلف قوموں کیلئے مبعوث ہوئے ہیں) اور دوسرے نبی کی امت کے ایمان نہ لانے کا کالم حضرت نوح کو ہوا ہو، جس پر آپ نے اپنی اور دوسری امتوں کے سب ہی غیر مومنوں کیلئے بدعا کی ہو، یہ جواب تو اچھا ہے مگر کہیں نقل نہیں ہوا کہ حضرت نوح علیہ السلام کے زمانہ میں دوسرا بھی کوئی نبی تھا۔

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام کی خصوصیت آپ کی شریعت کا قیام تک کیلئے بقاء و دوام ہے) اور حضرت نوح علیہ السلام وغیرہ کی شریعتیں بعد کی شرائط انبیاء سے منسوخ ہو گئیں۔

یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی دعوت تو حید دنیا کی اور قوموں کو بھی پہنچی ہوگی، بظاہر غیر ممکن ہے کہ اتنی طویل مدت رسالت میں اُن کی دعوت دور دور کے علاقوں تک نہ پہنچی ہو، پھر چونکہ وہ شرک پر ہی جھرے رہے اس لئے وہ بھی مستحق عذاب ہو گئے، یہ جواب ابن عطیہ نے تفسیر سورۃ ہود میں دیا ہے (فتح ص ۲۹۸/۱)

فائدہ مہمہ ناڈورہ: حدیث الباب میں "و بعثت الي الناس عامة" مروی ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری ص ۳۰۰/۱ میں لکھا کہ اس بارے میں سب سے زیادہ صریح اور جامع و شامل روایت حضرت ابو ہریرہؓ سے مسلم شریف میں ہے "و أرسلت الي الخلق كافة" (میں ساری مخلوق کی طرف رسول بنا کر بھیجا گیا ہوں) اس عموم میں انسان و جن وغیرہ سب آگئے۔ پھر آپ نہ صرف مستقبل میں آنے والی ساری مخلوق کیلئے رسول تھے، بلکہ آپ کی نبوت پہلے پچھلوں سب کیلئے تھی، اسی لئے آپ کو نبی الانبیاء کہا گیا ہے، حضرت شیخ الاسلام بن محبت اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت محمد بن خلف فیض الباری (رحمۃ اللہ علیہ) نے حاشیہ ص ۳۹۹/۱ میں طویل و عرض زمان کی تفسیر میں چڑھا کر لکھا کہ شریعتیں نہ صرف عرض زمان کے جوابات پر اکتفا کیا، بلکہ طویل زمان کے بارے میں ایک حرف نہیں کہا اس لئے ہم نے یہاں بہت سے حروف مع حوالہ نقل کر دیے ہیں۔ "مؤلف"

بخاری الدبلوی نے اپنی شرح بخاری فارسی میں (جو تیسرا بخاری کے حاشیہ پر طبع ہوئی ہے) اس موقع پر لکھا کہ حضور علیہ السلام کی بعثت اولین وآخرین کیلئے تھی اسی لئے آپ نے فرمایا: اگر موسیٰ علیہ السلام بھی اب زندہ (یعنی دنیا میں موجود) ہوتے تو ان کو بھی میرے ساتھ ہی چارہ نہ تھا۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے درپرتہذیب میں ابواب المناقب کی حدیث ”هالوا بما رسول الله معي وجئت لک النبوة؟ قال و آدم بين الروح والجسد“ پر فرمایا: مطلب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نبی تھے اور ان کیلئے احکام نبوت بھی ابتداء ہی سے جاری ہو چکے تھے۔ بخلاف دوسرے انبیاء علیہم السلام کے کہ ان کیلئے احکام ان کی بعثت کے بعد جاری ہوئے ہیں جیسا کہ مولانا جاسمی نے فرمایا کہ حضور علیہ السلام، نشأۃ معصیہ سے قبل ہی نبی ہو چکے تھے“ (العرف العذی ص ۵۴۰)

علامہ طبری نے کہا کہ آدم الخ متنی وجبت کا جواب ہے، یعنی حضور اکرم ﷺ اس وقت بھی نبی تھے جبکہ حضرت آدم علیہ السلام کی صرف صورت بھی بلا روح کے اور روح کا تعلق جسم کے ساتھ قائم نہ ہوا تھا۔ (تختہ الاخری ص ۲۹۳/۴)

حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد مشکلات القرآن ص ۴۷ میں اس طرح ہے: ”صوفیہ جو ”واسطت فی النبوة“ کا ذکر کرتے ہیں غالباً اس سے مراد یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کے ذریعے ایوان نبوت کا بند دروازہ کھولا گیا، اور جو کسی ایوان کا افتتاح کیا کرتا ہے وہی اسکی امامت و سیادت کا مستحق ہوا کرتا ہے اس سے اصطلاح اہل مقول مابالذات اور مابالعرض والی مراد نہیں ہے اور مذکورہ بالا حیثیت ہی سے آپ خاتم الانبیاء بھی ہیں، لہذا اسی کے مطابق حدیث عربیہ میں ساریہ کی شرح بھی کرنی چاہئے، آیہ احزاب کے تحت جو روایات نبوۃ سائر الانبیاء کے بارے میں ذکر کی گئی ہے، ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ آپ کی نبوت سب پر مقدم ہے اور آپ فاتح باب نبوت ہیں واللہ اعلم۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے حضور علیہ السلام آخرت میں فاتح باب شفاعت بھی ہوں گے اور آپ کے افتتاح کے بعد پھر سارے انبیاء علیہم السلام بھی اصلاً اپنی امتوں کے واسطے شفاعت کریں گے، اس کی طرف حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھی اشارہ فرمایا ہے لہذا اور انبیاء کی جو توشیح بھی گوان کے وجود معصیہ پر مقدم تھیں مگر خاتم الانبیاء حضور اکرم ﷺ کی نبوۃ سب سے مقدم تھی اور اسی لئے آیہ احزاب میں آپ کو مقدم کیا گیا ہے اور اسی کی طرف حضرت عمرؓ کا اشارہ معلوم ہوتا ہے جیسا کہ مواہب میں وفات کے ذکر میں ہے۔ الخ

علامہ تقی الدین سبکیؒ کی تحقیق بھی یہی ہے کہ آپ حضرت ﷺ کو عالم ارواح میں سب انبیاء سے قبل منصب نبوت سے سرفراز کر دیا گیا تھا اور اسی وقت انبیاء علیہم السلام سے آپ کیلئے ایمان و نصرت کا عہد بھی لے لیا گیا تھا تا کہ معلوم ہو جائے کہ آپ ﷺ کی رسالت عامہ ان کو بھی شامل ہے۔

اس آخر جزو میں علامہ سبکیؒ سے علامہ خفاجی نے اختلاف کیا ہے، کیونکہ وہ انبیاء علیہم السلام کے حق میں آپ ﷺ کا یہ علاقہ (نبی الانبیاء ہونے کا) تسلیم نہیں کرتے، اور کہتے ہیں کہ صرف تعظیم و توقیر اور عظمت و نصرت کے عہد سے اتنا اہم علاقہ ثابت نہیں ہوتا مگر جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہمارے اکابر میں سے حضرت شاہ صاحبؒ وغیرہ بھی حضور علیہ السلام کے علاقہ مذکورہ کو پرتفریح مذکور مانتے ہیں، البتہ حضرت نانوتویؒ نے اس سے ترقی کر کے ما بالذات و ما بالعرض کا تعلق بھی ثابت کیا ہے جو حضرت شاہ صاحبؒ کے نزدیک محلی تردد ہے، واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ اتم و احکم ہم نے اوپر کی تحقیقات اس لئے ذکر کی ہیں کہ ایسے اہم امور میں کوئی آخری رائے قائم کرنے سے قبل قرآن و سنت کی روشنی میں جمہور امت اور علماء و سلف و خلف کے نظریات و آراء پر پوری طرح عبور کر لیا جائے۔ واللہ الموفق۔

لہ قولہ تعالیٰ واذ اخذنا من الببین مینالھم و منک و من نوح و ابراہیم و موسیٰ و عیسیٰ ابن مریم۔ ان میں پہلے نام لیا ہمارے نبی کا، حالانکہ عالم شہادت میں آپ ﷺ کا ظہور سب کے بعد ہوا ہے کیونکہ درجہ میں آپ سب سے پہلے ہیں، اور وجود بھی آپ کا عالم فیض میں سب سے مقدم ہے، مگر بیت فی الحدیث (نور الہدی ص ۵۳۳)

بَابُ إِذَا لَمْ يَجِدْ مَاءً وَلَا تَرَابًا

(جب نہ پانی ملے اور نہ مٹی)

(۳۲۶) حَدَّثَنَا زَكْرِيَّا بْنُ يَحْيَى قَالَ سَمِعْتُ اللَّهَ بْنَ مُعْمَرٍ قَالَ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا اسْتَعَارَتْ مِنْ أَسْمَاءَ بِلَاحَةً فَهَلَكَتْ فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلًا فَوَجَدَهَا فَأَذَوْكَهُمْ الصَّلَاةَ وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ فَصَلُّوا فَشَكُّوا ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. فَأَنزَلَ اللَّهُ آيَةَ الْقُعْمِ فَقَالَ أُسَيْدُ بْنُ حَضِرٍ لِعَائِشَةَ ذَلِكَ جَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا فَوَاللَّهِ مَا نَزَلَ بِكَ أَمْرٌ تَكْزُهُنَّ إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ لَكَ وَلِلْمُسْلِمِينَ فِيهِ خَيْرًا.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت اسماءؓ سے ہار مانگ کر کہیں لیا تھا وہ ہار کم ہو گیا، رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی کو اس کی تلاش کیلئے بھیجا اسے وہ مل گیا۔ پھر نماز کا وقت آ پہنچا اور لوگوں کے پاس پانی نہیں تھا ان لوگوں نے نماز پڑھ لی اور رسول اللہ ﷺ سے اس کے متعلق آ کر کہا، ہاں خداوند تعالیٰ نے تم کی آیت نازل فرمائی اس پر اُسید بن حضیر نے حضرت عائشہؓ سے کہا آپ کو اللہ بھترین بدلہ دے۔ واللہ جب بھی آپ کے ساتھ کوئی ایسی بات پیش آئی جس سے آپ کو تکلیف ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے آپ کیلئے اور تمام مسلمانوں کیلئے اس میں خیر پیدا فرمادی۔

تشریح: پہلے بتایا گیا ہے کہ وضو غسل کیلئے پاک پانی نہ ملے تو اس کا بدل پاک مٹی سے اس سے تمیز کر کے نماز پڑھ سکتا ہے اس باب میں یہ بتایا ہے کہ اگر کسی وقت پانی و مٹی دونوں میسر نہ ہوں، مثلاً کسی نجس جگہ میں قید ہو تو کیا کرے؟ امام بخاریؒ نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ ایسی حالت میں بلا طہارت ہی نماز پڑھ لے اور اس کے بعد اس نماز کا اعادہ بھی ضروری نہیں ہے،

یہی مسلک امام احمد حنبلؒ، یحییٰ و ابن المذہبؒ کا بھی ہے، علامہ نوویؒ نے لکھا کہ دلیل کے لحاظ سے یہ اقویٰ الاقوال ہے، جس کی تائید حدیث الباب وغیرہ سے ہو رہی ہے کیونکہ حضرت اسید بن حضیر وغیرہ صحابہ نے جو حضرت عائشہؓ کا بارگاہِ تلاش کرنے گئے تھے، بغیر طہارت ہی نماز پڑھی تھی اور حضور علیہ السلام نے ان کو نماز لوٹانے کا حکم نہیں دیا تھا اور مختار یہ ہے کہ قضاء امر جدید کے تحت واجب ہوتی ہے اور وہ پایا نہیں گیا، لہذا ایسی صورت میں قضاء کا وجوب نہ ہوگا، یہی مسلک حنفی کا دوسری ان سب نمازوں کے بارے میں بھی ہے جن کا قی و وجوب کسی ظن و حدیث کی حالت میں ہوا ہو کہ ان کا اعادہ واجب نہیں ہوگا، لیکن وجوب اعادہ کے قائل حضرات اس حدیث کا یہ جواب دے سکتے ہیں کہ اعادہ فورا تو ضروری نہیں ہے، اور مختار قول پر وقت ضرورت تک بیان حکم کی تاخیر جائز ہے واللہ اعلم (اس لئے ممکن ہے کہ حضور علیہ السلام نے بعد کو قضاء کا حکم فرمایا ہو) حنفیہ کی طرف سے بھی ایک جواب یہی دیا گیا کہ روایت مذکورہ میں عدم ذکر انکار سے، عدم انکار بالکل یہ لازم نہیں آتا، دوسرے یہ کہ حضور علیہ السلام سے لا صلوة الا بطہور (کوئی نماز بغیر طہارت نہیں ہو سکتی) مروی ہے، جو عدم جواز صلوة پر قطعی الدلائل ہے اور اس حدیث کے واقعہ میں صحابہ کے فعل میں جواز و عدم جواز دونوں کا احتمال ہے، لہذا اس کو صریح و قطعی ممانعت مذکورہ کے مقابلہ میں نہیں رکھ سکتے، اس لئے حنفیہ نے ممانعت کو ترجیح دی ہے۔

تیسرے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ تو صرف ایک جزئی واقعہ کا حال ہے جس کو عام حکم کیلئے دلیل نہیں بنا سکتے۔ بخلاف لا صلوة بغیر طہور کے کہ وہ ایک ضابطہ کلیہ ہے جو حق ہے کہ فقہ بطورین کی صورت بہت نادر ہے اور فقدانِ ماء کی صورت اکثر پیش آتی ہے، اس لئے نادرا الوقوع چیز کو کثیر الوقوع پر قیاس کرنا موزوں نہیں۔ پانچویں یہ کہ ترک صلوة کیلئے حنفیہ کے پاس حضرت عمرؓ کا عمل و دلیل ہے کہ آپ نے حالتِ جنابت میں پانی نہ ملنے کی وجہ سے نماز ترک کر دی کیونکہ اس وقت تک تکمیل کا حکم نازل نہیں ہوا تھا (اس روایت میں بھی

حضور علیہ السلام سے ان کے ترک پر کوئی کبیر ثابت نہیں ہے)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس تفصیل کے بعد دیکھا جائے تو ان (قائلین ادواء بغیر نقیض) کے پاس نہ کوئی نص ہے نہ قیاس ہے (انوار المحمود ص ۱۳۷، فیض الباری ص ۴۰۰/۱)

تفصیل مذاہب: علامہ نوویؒ نے شرح مسلم کے باب التیمم شروع میں فصلوا بھو وضوء کے تحت قاضی طہورین کے مسئلہ میں سلف و خلف کا اختلاف بتلایا اور پھر امام شافعیؒ کے چار اقوال ذکر کئے، جن میں صرف چوتھے قول کو مذہب حنفی بھی بتایا دوسرے ائمہ مجتہدین کے مذاہب کی صراحت نہیں کی، بلکہ امام مالکؒ کا مذہب تو ان اقوال کے ضمن میں بھی بیان نہیں ہوا، اس لئے لامع الدراری ص ۱۳۳/۱ میں یہ عبارت مودعہ درج ہوگئی ہے علامہ نوویؒ سے نقل ہوا کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے چار اقوال ہیں اور دوسرے علماء کے مذاہب بھی ہیں کہ ہر قول کے قائل ایک مذہب والے ہیں، کیونکہ پہلا اور دوسرا قول تو امام شافعیؒ کے سوا کسی اور کا مذہب نہیں ہے تیسرا اور چوتھا قول ضرور حنفیہ متاثر کا مذہب ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے چار مذاہب کی تفصیل لکھ کر علامہ نوویؒ سے بحوالہ شرح المہذب استحباب ادواء دو جوہر اعادہ کا قول شافعی نقل کیا، حالانکہ یہ قول دوسرے نمبر پر خود نوویؒ شرح مسلم میں بھی موجود ہے۔

علامہ محقق حنفیؒ نے علامہ نوویؒ سے چار اقوال نقل کر کے پھر ابن بطل مالکیؒ کے حوالہ سے امام مالکؒ کا صحیح مذہب نقل کیا، جس کو علامہ ابن عبد البرؒ نے غیر صحیح قرار دیا، اس کی وضاحت ہم نقل مذاہب کے بعد کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ وہ شخص مسلک حنفیؒ: بغیر طہارت نماز پڑھنا چونکہ حرام ہے اس لئے قاضی طہورین حقیقی نماز ادا نہیں کر سکتا، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ امام مالکؒ و امام ابو حنیفہؒ دونوں اس حالت میں نماز کو نسیخ فرماتے ہیں، پھر یہ فرق ہے کہ امام صاحب اور ان کے اصحاب کے نزدیک قادر ہونے پر اس نماز کی قضاء ضرور ہوگی، اور یہی مذہب ثوری و داؤد اسی کا بھی ہے امام مالکؒ کے نزدیک قضا نہیں ہے۔

امام صاحب کا پہلا قول مطلقاً ترک صلواتی تھا جیسا کہ حافظ نے لکھا مگر بعد کو آپ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع فرمایا، کہ فقہ طہورین کے وقت احرام وقت نماز کیلئے ظاہری کعبہ نماز والوں کا اختیار کرنا واجب ہے جس طرح حج فاسد ہو جائے تو کعبہ بالخاص ضروری ہوتا ہے اور جس طرح یوم رمضان کے کسی حصہ میں حیض والی پاک ہو جائے، کافر اسلام لائے، یا بچہ بالغ ہو جائے تو وہ اس دن کے باقی حصہ میں احرام رمضان کیلئے کعبہ بالخاص نہیں کریں گے۔ اسی طرح یہاں نماز میں بھی کعبہ لیا گیا ہے۔

اسی پر فتویٰ ہے اور امام صاحب کا رجوع بھی کعبہ کی طرف ثابت ہو چکا ہے کوئی الغیض (بذل ص ۱۹۰/۱) و فتح الملہم ص ۳۸/۱ اس موقع پر فتح الملہم میں کعبہ کے نظائر و دلائل بھی احادیث و آثار سے پیش کئے ہیں۔

صدقہ مال حرام سے

حدیث میں لا تقبل صلوة بغیر طہور ولا صدقة من غلول (بغیر طہارت کے نماز قبول نہیں ہوتی اور مال حرام سے صدقہ قبول نہیں ہوتا) یہاں دوسرے جزو پر بحث کرتے ہوئے ایک بہت ضروری کام کا مسئلہ آگیا ہے، اس لئے اس کو فتح الملہم ص ۳۸/۱ سے نقل کیا جاتا ہے، یہ مسئلہ مشہور ہے کہ اگر کسی طرح سے حرام مال آجائے تو اس کو صدقہ کر دینا چاہئے، حالانکہ یہاں اس کی عدم قبولیت کا ذکر ہوا ہے، اس کا کل یہ ہے کہ جب کسی مال کا مالک دواړت معلوم ہو تو اس کیلئے پہلا کعبہ شریفی یہ ہے کہ مالک یا وارث کو دواړت کیا جائے اگر

۱۔ شک جبکہ ہو تو کعبہ و مسجد کرے گا ورنہ اشارہ کرے گا اور قرأت بالکل نہ کرے گا، خواہ حدیث اصغر یا حدیث اکبر نہ نماز کی نیت ہی کرے گا (بذل الملہم ص ۱۹۰/۱) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ کعبہ صرف رکوع و مسجد میں ہوگی۔ ”مؤلف“

ایسا ممکن نہ ہو تو صدقہ کر دیا جائے اور اس کا ثواب اس مالک و وارث ہی کو ملے گا، اور قبولیت بھی ان ہی کیسے ہوگی، اس کیسے نہیں جو غیر شرعی طور سے مالک ہو گیا ہے دوسری صورت یہ ہے کہ مالک و وارث معلوم نہیں تو اس وقت بھی اس کا جائزہ قابل کوصدقہ کرنے ہی کا حکم ہے، اور جب اس کوصدقہ کرنے کا حکم ہے تو پھر اس کے قبول نہ ہونے کی وجہ نہیں، کذا فی شرح المصلک ۲

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بدائع الفوائد میں حافظ ابن قیمؒ نے تصریح کی ہے کہ اگر صدقہ کرنا کسی پر واجب ہے تو صدقہ کرنے پر اس کو ضرور ثواب ملے گا۔ اُبی نے کہا: ہاں اہل حرام کا صدقہ کر دینا سب سے بہتر صورت ہے کیونکہ اس کی جان مال حرام کے وبال سے نکل گئی۔

اس تفصیل سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ مال حرام کے صدقہ میں مالک و عاصب دونوں کیلئے فوائد ہیں مثلاً یہ کہ عاصب اس کو اپنے اوپر صرف کر کے وبال و عذاب کا مستحق ہوگا، اس سے فایز کیا، خدا کے حکم کی تعمیل میں صدقہ کر دیا تو اس تعمیل کا اجر حاصل کیا، صدقہ کرنے کیلئے جس طرح واسطہ وجب بننے والے کو بھی اجر ملتا رہا ہے، وہ بھی اس کو ملے گا، مالک کو بھی اجر اخروی حاصل ہوا، نہ ممکن تھا وہ مال اس کے پاس رہتا تو غیر شرعی طور سے صرف کرتا اور اجر سے محروم ہونے کے ساتھ گنہگار بھی ہوتا وغیرہ، یہ لکھنے کے بعد مصروف السنہ ص ۱۳۴/۱ میں بھی حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اسی کے قریب پائی۔ واللہ الحمد۔

مسلم امام مالکؒ: فرمایا کہ فاقہ ظہورین نہ وقت پر نماز ادا کرے گا، نہ بعد کو اس کی قضا کرے گا جیسا کہ ”العارضۃ“ للفاضل ابی بکر بن العربی میں ہے (معارف السنن ص ۱/۳۱)

ابن بطالؒ مالکی نے کہا: حائضہ پر قیاس کرتے ہوئے صحیح مذہب امام مالکؒ کا یہ ہے کہ فاقہ ظہورین نماز نہ پڑھے گا، اور اس پر اعادہ بھی نہیں ہے، علامہ ابو عمر ابن عبدالبرؒ مالکی نے کہا کہ ابن خواز مند ادا نے کہا: صحیح مذہب امام مالکؒ کا یہ ہے کہ جو شخص پانی اور مٹی دونوں پر قادر نہ ہوتا آنگہ وقت نماز بھی نکل جائے تو ایسا شخص نماز نہ پڑھے گا اور اس پر کوئی مطالبہ بھی نہ رہے گا، اسی بات کو مدنی حضرات نے بھی امام مالک سے روایت کیا ہے اور یہی صحیح ہے۔

ابو عمر ابن عبدالبرؒ مالکی کا اختلاف

کہا کہ میں تو اس مسلک کی نسبت کو امام مالکؒ کی طرف صحیح ماننے کو تیار نہیں ہوں، جبکہ اس کے خلاف جمہور سلف عامۃ الفقہاء اور ایک جماعت بالکلیں کی ہے شاید اس مسلک کو نقل کرنے والے نے امام مالکؒ کی اس روایت پر قیاس کر کے نسبت کر دی ہے کہ حاکم اگر کسی کے ساتھ باندھ کر قید کر دے اور وہ نماز نہ پڑھ سکے تا آنگہ نماز کا وقت نکل جائے تو اس کے ذمہ اعادہ نہیں ہے، پھر کہا کہ قیدی جس کے ہتھکڑیاں لگی ہوں اور مریض جس کو پانی دینے والا نہ ہوا، نہ وہ ختم پر قادر ہو تو وہ نماز نہ پڑھے گا، اگرچہ وقت نکل جائے تا آنگہ وضو یا تیمم کی صورت میسر ہو۔ ابو عمر نے یہ بھی کہا کہ لہذا اگر پانی و مٹی پر قادر نہ ہو تو وہ اسی حالت میں نماز پڑھے گا اور جب طہارت پر قادر ہوگا تو نماز لوٹا لے گا۔ (عمدہ ص ۱۶۳/۲)

رائے مذکور پر نظر

اول تو امام مالکؒ کی طرف صحیح نسبت مذکورہ و رد کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں جبکہ اس مسلک کی روایت کرنے والے بہت سے ثقہ حضرات ہیں اور اگر انہوں نے قیاس سے ہی وہ بات منسوب کر دی ہے تو وہ بھی غلط نہیں، پھر اس طرح کے مسائل اور بھی ملیں گے، جن میں امام مالکؒ کا مسلک جمہور سلف اور اکثر فقہاء کے خلاف ہے تو یہ بات بھی رد کی وجہ نہیں بن سکتی۔

اگرچہ امام مالکؒ نے امام اعظم ابوحنیفہؒ سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے، اور اسی لئے ان کی فقہ بھی کافی مضبوط ہے، پھر بھی ظاہر ہے کہ امام صاحب کے مدارک و اجتہاد تک وہ نہیں پہنچ سکے ہیں اور شاید اسی فرق مراتب کے پیش نظر حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے جب

پوچھا گیا:- وضعت من رائے اہی حنیفہ ولم تضع من رائے مالک؟ (آپ نے امام صاحب کا فقہی مسلک تو بدو نہ کیا مگر امام مالک کا نہیں کیا اس کی وجہ کیا ہے؟) جواب میں فرمایا:- لم ارہ علما (میں نے اس میں علم نہیں دیکھا) یعنی جس درجہ کا علم و تفقہ امام صاحب کے یہاں دیکھا وہ امام مالک کے یہاں نہیں پایا، اگرچہ علامہ ابن عبدالبر نے اس روایت کو جامع بیان العلم و فضلہ ص ۱۵۸/۲ میں پس منقول کر کے قابل التفات قرار دیا ہے، مگر ہمارے نزدیک اس کا صحیح محل ہو سکتا ہے، جس سے دونوں ائمہ کبار کی شان میں فرق نہیں آتا۔ کیونکہ بقول امام شافعی سارے علماء و مجتہدین ہی فقہ و تفقہ میں امام صاحب کے عیال اور خوش چمن ہیں اور امام مالک تو امام صاحب کی خدمت میں ایک شاگرد و تلمیذ کی طرح بیٹھا کرتے تھے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ حنا بلہ: امام احمد، حنفی، شیعہ و ابن المذہب رکبتے ہیں کہ اسی حالت (بغیر طہارت) میں نماز پڑھ لے اور پھر اسکی قضاء یا اعادہ نہیں ہے، اسی مسلک کو امام بخاری نے بھی اختیار کیا ہے،

مسئلہ شافعیہ: امام شافعی سے چار اقوال مروی ہیں (۱) وجوب اداء مع وجوب قضاء اور یہ بقول نووی ص ۱۷۱ الاقوال ہے (۲) استیباب اداء مع وجوب قضاء (۳) وجوب اداء بغیر وجوب قضاء مثل قول امام احمد وغیرہ (۴) عدم اداء مع وجوب قضاء مثل قول امام اعظم۔

حافظ ابن حجر و ابن تیمیہ کے ارشاد پر نظر

حافظ نے لکھا کہ فاقہ طہرین کیلئے وجوب صلوٰۃ (بغیر طہارت) کے قائل امام شافعی، امام احمد، جمہور محدثین اور اکثر اصحاب مالک ہیں پھر وجوب اعادہ کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، الخ (فتح ص ۳۰۱/۱)

حافظ ابن تیمیہ نے لکھا:- جسکی آدی کسی پتھر سے بنے ہوئے مکان میں (جس میں مٹی نہ ہو) قید ہو، تو وہ استعمالی ماء و تراب پر قدرت نہ ہو سکی وجہ سے بغیر وضو و تیمم ہی کے نماز ادا کرے گا۔

یہ جمہور کا مذہب ہے، اور یہ اصح القولین ہے، پھر اظہر القولین میں اس پر نماز کا اعادہ بھی نہیں ہے، لقولہ تعالیٰ فاتقوا اللہ ما استطعتم و لقولہ علیہ السلام اذا امر تکم بامر فأتوا منہ ما استطعتم، پھر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو دو نمازوں کے اداء کرنے کا حکم نہیں کیا ہے، اور جب وہ نماز پڑھے تو اس میں صرف قراءۃ واجبہ پڑھے گا، واللہ اعلم (فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۱/۶۲)

یہاں پہلی بحث تو یہ ہے کہ جمہور کا لفظ جو حافظ ابن حجر اور حافظ ابن تیمیہ نے استعمال کیا ہے، اس کی کیا حقیقت ہے، حافظ نے وجوب صلوٰۃ بغیر طہارت کو امام شافعی، امام احمد، جمہور محدثین و اکثر اصحاب مالک کا مذہب بتلایا مگر یہ موافقت صرف آدھے مسئلہ میں ہے، دوسرے جز میں اختلاف ہو گیا، جب امام شافعی وغیرہ وجوب اعادہ کے بھی قائل ہیں تو اتنے بہت سے موافقین گمانے کا کیا فائدہ ہوا؟ پھر امام شافعی ص ۱۷۱ الاقوال میں جب وجوب اداء مع وجوب قضاء ہے تو کیا یہ اس اصل عظیم کے خلاف نہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو ایک وقت کی دو نمازوں کا حکم نہیں کیا ہے، جس کو حافظ ابن تیمیہ نے اپنی دلیل بنایا ہے۔

معلوم ہوا کہ امام شافعی کے اصح الاقوال کے امام احمد کے مذہب سے موافق سمجھنا کسی طرح صحیح نہیں رہے دوسرے زیادہ غیر اصح اقوال تو ان میں سے کوئی ایک امام احمد کے موافق ہے، کوئی حنفی کے، بلکہ وجوب قضاء کے متبوں قول حنفیہ کے موافق ہیں جن میں اصح الاقوال بھی ہے، امام مالک و اصحاب کا مذہب غیر صحیح ہے جیسا کہ ابن عبدالبر کا کلام گزر چکا۔ اس کے بعد جمہور محدثین کی بات رہی تو ارباب صحاح میں سے صرف امام بخاری و نسائی نے فاقہ طہرین کا باب باندھا ہے، امام بخاری نے جو طرز اپنے مسلک کی تائید میں اختیار کیا وہ سامنے ہے امام

طہ معارف سنن ص ۳۱ سطر ۱۰ میں وقال الشافعی تحت "وهو البندی بروی عن المحدثین من اصحابہ کما فی الفتح" چمپ کیا، جس کا کل ابن العربی کے بعد ہے۔ صحیح کر لی جائے۔ "مؤلف"

و سنائی نے پہلے یہی حدیث الباب ذکر کی ہے، پھر دوسری حدیث لائے کہ ایک شخص کو جنابت پیش آئی، اس نے نماز نہ پڑھی، نبی کریم ﷺ سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا: تم نے ٹھیک کیا، دوسرے کو جنابت پیش آئی اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی اس نے بھی حضور سے ذکر کیا تو آپ نے اس سے بھی یہی فرمایا کہ تم نے ٹھیک کیا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ میں ایسے واقعات اس وقت عدم علم کی وجہ سے ہوئے، اور اسی لئے آپ نے تصویب فرمائی، یہاں پہلے آدمی کو حکم تیمم کا علم ہی نہ ہوا ہوگا، ورنہ ظاہر ہے وہ نماز ترک نہ کرتا، جس طرح حضرت عمرؓ کو جنابت پیش آئی اور آپ کو تیمم جنابت کا علم نہ تھا، آپ نے نماز نہ پڑھی آپ کے ساتھی عمارؓ کو جس جواز تیمم للجبب کا تو علم تھا مگر طریقہ معلوم نہ تھا اس لئے زمین پر لوٹ لئے کہ سارے بدن کو شئی لگ جائے حضور علیہ السلام کے پاس آکر بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ صرف منہ اور ہاتھوں کا مسح کافی تھا اور حضرت عمرؓ کو علمی کے سبب معذور سمجھا اور ترک صلوٰۃ پر کوئی تنبیہ نہ فرمائی، اسی سے یہ مسئلہ نکل آتا ہے کہ جس طرح حضرت عمرؓ نے قاعدہ طہورین ہونے کی حالت میں ترک صلوٰۃ کیا اور حضور نے سکوت فرمایا، اس لئے خلیفہ کا مذہب سب سے زیادہ قوی ہے کہ احترام وقت کیلئے تو صرف تہجد کر لے اور پانی یا مٹی ملنے پر نماز کی قصد کرے، امام بخاری و سنائی کے علاوہ امام مسلم و ترمذی و ابن ماجہ و موطاٰ امام مالک میں قاعدہ طہورین کیلئے کوئی باب نہیں، مسند احمد میں باب وجوب الصلوٰۃ عند عدم الماء والتراب کے تحت یہی حدیث الباب بلفظ ففصلوا بغیر وضوء روایت کی ہے، اس موقع پر صاحب بلوغ الامانی نے وجوب صلوٰۃ بغیر طہارت کو جماعت محققین کا مذہب بتلایا ہے، اس کے بعد فقہ الہاری کی مہارت بالافضل کر دی ہے۔ (۲/۱۹۵)

ابن حزم کی تحقیق: آپ نے بھی حائلہ کا مسلک اختیار کیا ہے، بلکہ یہ ترقی کی ہے کہ نماز کا اعادہ نہیں کرے گا اگرچہ وقت کے اندر ہی اس کو پانی مل ہی جائے، معلوم نہیں کہ حائلہ بھی اس کے قائل ہیں یا نہیں، کہیں تصریح نہیں دیکھی، دوسرے انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف یہ بات بھی منسوب کی ہے کہ قاعدہ طہورین اگر تیمم پر قادر ہو جائے تو تیمم کر کے نماز پڑھے گا، پھر جب اسے پانی ملے گا تو نماز کا اعادہ کر لے گا، غنائیہ نسبت صحیح نہیں، کیونکہ تیمم پر قدرت ہونے کی صورت میں جو نمازیں ادا ہوتی ہیں، ان نمازوں کا پانی ملنے پر اعادہ کرنے کی بظاہر کوئی وجہ نہیں ہے نہ اس کی صراحت دیکھی گئی واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ اس لئے لکھا گیا کہ ابن حزم و دوسرے مذاہب کو کراٹے کیلئے زائد باتیں بھی منسوب کر دینے کے عادی ہیں، شاید اس کیلئے وہ قوی سند کی ضرورت نہ سمجھتے ہوئے تھے۔

حافظ ابن حزم نے اپنے مسلک کیلئے استدلال میں وہی آیت و حدیث ذکر کی ہے جو حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھی ہے اہل ملاحظہ ہو کبھی ص ۱۳۸/۲: حافظ ابن تیمیہ نے صرف جمہور کا لفظ لکھا ہے معلوم نہیں انہوں نے بھی جمہور محدثین مراد لیا ہے یا جمہور ائمہ: ہم نے اوپر دونوں کی حقیقت کھول دی ہے۔

جواب استدلال: جو آیت و حدیث اوپر استدلال میں پیش کی گئی ہیں ظاہر ہے کہ ان کا تعلق عام امور و احوال سے ہے، خاص احکام نماز سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے، خصوصاً جبکہ نماز کے بارے میں خصوصی احکام بھی وارد ہو چکے ہیں، مثلاً افتتاح الصلوٰۃ الطہور (نماز کی کبھی طہارت ہے) مسلم و ترمذی میں ہے لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور (بغیر طہارت کے کوئی نماز قبول نہیں ہوتی) علامہ نوویؒ نے لکھا کہ طہارت کے شرطاً صحیح صلوٰۃ ہونے پر اجماع امت ہو چکا ہے، اور اس پر بھی اجماع امت ہے کہ پانی یا مٹی سے طہارت حاصل کئے بغیر نماز پڑھنا حرام ہے، پھر اگر جان بوجھ کر بے طہارت کے نماز پڑھے گا تو گنہگار ہوگا، اور ہمارے نزدیک کافر نہ ہوگا، البتہ امام ابو حنیفہؒ نے نقل ہے کہ وہ کافر ہو جائے گا، لہذا اس نے ایک شعار دین کے ساتھ خلاصہ کیا، یعنی بے وجہ نماز کا کھیل بنایا (نووی ص ۱۱۹/۱ مطبوعہ انصاری دہلی)

لے قاعدہ طہورین اس لئے کہ پانی غسل کیلئے نہ تھا اور مٹی سے جنابت کا تیمم معلوم نہ تھا اس لئے وہ بھی مجزئہ عدم کی جس طرح امام بخاری و غیرہ نے حضرت اسید وغیرہ کا تلاش کرنے والوں کو قاعدہ طہورین قرار دیا ہے۔

مقام حیرت: علامہ نووی شافعی سے حیرت ہے کہ امام شافعی کے اقوال میں سے اصح اقوال عند اصحاب و جوب ادا و وجوب قضاء والا قوال قرار دیا ہے، لیکن دلیل کے لحاظ سے اقوی الاقوال وجوب ادا مع عدم وجوب قضاء والے قول کو بتلایا ہے اور انہوں نے بھی دلیل قبولہ علیہ السلام اذا امرتکم بامر فاعلموا منه ما استطعتم لکھی ہے، حالانکہ کسی کام کو حسب استطاعت انجام دینا ایک بات ہے اور اس کو بلا شرائط و ارکان ادا کرنا دوسری چیز ہے یہ بھی لکھا کہ اعادہ کا حکم امر جدید کے ذریعہ مانا جاسکتا ہے، جو معدوم ہے (نووی ص ۱۱۹/۱) ظاہر ہے جب عدم شرط طہارت کے سبب پہلی نماز کی سختی نہ ہوئی اور وہ کالعدم ہے، تو حکم اعادہ کی ضرورت کیا ہے؟ ابھی تو حکم اولیٰ کا اقتضال نہیں ہوا ہے، اور نماز کا وجوب ذمہ پر سے ساقط نہیں ہوا ہے لہذا جس طرح اور نمازوں کی وقت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں قضا کرنی پڑتی ہے یہاں بھی ہوگی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ حافظ ابن حجر کی طرح علامہ نووی بھی مسلک شافعی کی طرف سے زیادہ مطمئن نہیں تھے۔ ورنہ وہ ان کے اصح الاقوال کے مقابلہ میں غیر اصح الاقوال کو اقوی الاقوال دلیلاً نہ کہتے۔

تسمہ بحث: شاید بحث کا حق پورا ہو چکا، اب ہم ایک اور بات ارباب تحقیق کے غور و تامل کیلئے لکھتے ہیں محدث محقق ابو داؤد نے پہلے یہی حدیث الباب لکھی ہے پھر دوسری حدیث ابن عباس سے لائے ہیں کہ حضرت عائشہ کا ہار کھو گیا، تو لوگ رک گئے اور ہار کی تلاش ہوئی خوب صبح ہوگئی، اور اس مقام پر پانی بھی نہ تھا تو حکم تیمم آگیا۔ مسلمان حضور علیہ السلام کے ساتھ اٹھے اور نماز کیلئے تیمم کیا بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ہار تلاش کرنے والے اسید بن حضیر وغیرہ نے بھی سب مسلمانوں کے ساتھ اب تیمم کر کے نماز پڑھی ہوگی، اور جو نماز انہوں نے دوران تلاش میں بغیر وضو کے پڑھی تھی اس کو کالعدم سمجھا ہوگا۔

اگر چہ احتمال وہ بھی ہے کہ حضرت اسید وغیرہ نے بعد کو نماز کی قضا کی ہوگی۔ اور عدم ذکر سے عدم لازم نہیں ہوتا مگر دوسرا احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس روز نماز فجر آخر وقت میں ہوئی ہوگی، جب سب پریشان ہو چکے اور خطرہ ہو گیا تھا کہ پانی نہ ملنے کی وجہ سے نماز قضا ہو جائے گی، اس آخر وقت نماز تک اسید وغیرہ بھی واپس ہو چکے ہوئے جنہوں نے سفر کی وجہ سے اول وقت یا معمول کے مطابق اول یا درمیانی وقت میں نماز بلا وضو پڑھ لی تھی، واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔ آخر میں ہم حضرت شاہ صاحب کا مختصر فیصلہ کن جملہ بھر نقل کرتے ہیں کہ قائلین جواز وضو فاقد الطہورین کے پاس نہ نہیں صریح ہے نہ قیاس صحیح۔

بَابُ التَّيْمِمِ فِي الْحَضَرِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ وَخَافَ فُوتَ الصَّلَاةَ وَبِهِ قَالَ عَطَاءٌ وَقَالَ الْحَسَنُ فِي الْمَرِيضِ عِنْدَهُ الْمَاءُ وَلَا يَجِدُهُ مِنْ يَأْوُلُهُ يَتَيَمَّمُ وَالْقَبِيلُ ابْنُ عَمْرٍو مِنْ أَزْهِبَ بِالْجُرْبِ فَحَضَرَتْ الْغُصْرُ بِمَرْبِدِ النِّعَمِ فَصَلَّى ثُمَّ دَخَلَ الْمَدِينَةَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةً فَلَمْ يَجِدْ

(قیام کی حالت میں جب پانی نہ پائے اور نماز کے فوت ہوجانے کا خوف ہو (تو تیمم) کرنے کا بیان، اور عطاء اسی کے قائل ہیں۔ حسن بصریؒ نے اس مریض کے متعلق جس کے پاس پانی ہو (مگر خواتین طاقت نہ رکھتا ہو، کہ اٹھ کر پانی لے) اور وہ ایسے آدمی کو (بھی) نہ پائے جو اسے پانی دے یہ کہا ہے کہ وہ تیمم کر لے، ابن عمرؓ اپنی زمین سے جو (مقام) جرف میں تھے آئے اور عصر کا وقت مرید النعم اخڑوں کے باڑے میں) ہو گیا، تو انہوں نے (تیمم کر کے) نماز پڑھ لی، پھر مدینہ میں ایسے وقت پہنچ گئے کہ آفتاب بلند تھا اور (نماز کا) اعادہ نہیں کیا۔)

(۳۲۷) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَكْحَرٍ قَالَ سَأَلْتُ اللَّيْثَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ زَبِيْعَةَ عَنِ الْأَعْرَجِ قَالَ سَمِعْتُ عُمَيْرًا مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أَسْأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ مَوْلَى مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى أَبِي جُهَيْمِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ الصَّمَةِ الْأَنْصَارِيِّ فَقَالَ أَبُو جُهَيْمِ أَقْبَلَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ نَحْوِ بَنِي جَمَلٍ فَلَقِيَهُ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ

قُلْتُ يَرْوِي عَنْهُ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الْجَذَارِ فَمَسَحَ بِوَجْهِهِ وَنَذِيهِ ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ.

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ غلام عیسر روایت کرتے ہیں، کہ میں اور عبداللہ بن ربیع (حضرت میمونہؓ زوجہ نبی کریم ﷺ کے آزاد شدہ غلام، ابو نعیم بن حارث بن صمد انصاری کے پاس گئے، ابو نعیم نے کہا کہ نبی ﷺ میری چمک کی طرف سے تشریف لا رہے تھے، آپؐ کو ایک شخص مل گیا، اس نے آپؐ کو سلام کیا نبی کریم ﷺ نے اسے جواب نہیں دیا، بلکہ آپؐ دیواری کی طرف متوجہ ہوئے اور اس سے اپنے منہ اور ہاتھوں کا مسح فرمایا۔ پھر اس کے سلام کا جواب دیا۔

تشریح: آیت تیمم میں چونکہ سفر کی قید ہے، اس لئے اب یہ جلتا مقصود ہے کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں بحالت حضر بھی تیمم جائز ہے، یہ جواز تیمم تو سب ائمہ کے نزدیک ہے صرف امام ابو یوسف و زفر سے یہ منقول ہے کہ بحالت غیر سفر میں نماز تیمم سے درست نہ ہوگی، لہذا جب تک پانی نہ ملے، نماز پڑھ لے گا (فتح الباری ۱/۳۰۲) لیکن امام ابو یوسفؒ سے دوسرا قول جواز کا بھی نقل ہوا ہے علامہ یعنی نے شرح الاقطع کے حوالہ سے لکھا کہ امام اعظم و امام ابو یوسفؒ آخر وقت نماز تک تیمم کو مؤخر کرنا ضروری قرار دیتے ہیں اگر اس وقت تک بھی پانی نہ ملے تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے گا۔ (عمدہ ۲/۱۶۵) اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو یوسفؒ کی طرف حافظ کا صرف ایک قول منسوب کرنا درست نہیں اور بقا جواز کا قول ہی راجح ہے اس لئے بھی نہ عدم جواز کا قول نقل بھی نہیں کیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام اعظمؒ کا دوسرا قول مشہور یہ ہے کہ پانی ملنے کی امید ہو تو آخر وقت تک نماز کی تاخیر مستحب ہے، تاکہ نماز کی ادائیگی اکل الطہارہ میں کر دیں ہو سکے، امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر فوت وقت کا خوف ہو تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے۔

علامہ یعنی نے لکھا کہ اصل جواز تیمم ہی ہے خواہ پانی نہ ملنے کی صورت مصر میں پیش آئے یا باہر، کیونکہ نصوص شرعیہ میں حکم عام ہی ہے، اور یہی مذہب حضرت ابن عمرؓ، عطاء، حسن، اور مجہورؒ ملاک ہے (عمدہ ۲/۱۶۵) امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ تیمم جائز ہے نماز گھر کا عادیہ ضروری ہوگا، کیونکہ بحالت اقامت اور شہر میں پانی کا دستیاب نہ ہونا نادر ہے، امام مالکؒ کا مذہب عدم اعادہ ہے ذکرہ ابن بطال المالکی (فتح الباری ۱/۳۰۲) عمده ۲/۱۶۵ میں امام مالک سے دو قول بحوالہ مذکور نقل کئے ہیں، امام بخاریؒ کا مذہب بھی جواز تیمم بشرط خوف فوت مصلوۃ ہی معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے۔

امام بخاریؒ نے حدیث ابی النجیم سے اس طرح استدلال کیا کہ جب حضور اکرم ﷺ نے جواب سلام کا وقت فوت ہونے کا خیال فرما کر تیمم کر کے جواب دیا، تو اگر نماز کا وقت فوت ہونے کا ذکر ہو تو اس وقت بھی تیمم کر کے نماز درست ہوگی، جب ایک مستحب کی ادائیگی کے واسطے تیمم جائز ہو تو اداء فرض کیلئے بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے۔

بحث و نظر: صحیح بخاری کی حدیث الہاب میں ابو النجیم کا قصہ بیان ہوا ہے، کیونکہ راجل سے مراد وہ خود ہیں چونکہ انہوں نے حضور علیہ السلام کو بحالت بول سلام عرض کیا تھا، جس کا جواب آپؐ نے تیمم کے بعد دیا، اس لئے اپنی نسبت بے موقع بات کو چھپا گئے لیکن یہاں بخاری کی روایت میں صرف اتنا ہے کہ حضور پیر چمک کی طرف سے تشریف لا رہے تھے ایک شخص نے (مراودہ ابو النجیم راوی حدیث ہیں) خدمت لے۔ کتاب طحا علیہ السلام ابی الدہب ۱۰۶ میں خروج وقت کے خوف سے بغیر تلاش پانی نہ ملنے پر امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم سے نماز پڑھنے کا حکم حرمت وقت کی وجہ سے لکھا ہے اور اس صورت میں اگر وہ جب تک محل طلب مادی کو اتار دے واجب ہوگا ورنہ نہیں، اگر محل طلب کی تفصیل ہے، لاجل الداراری میں ۱۳۳/۱ میں ائمہ غلات کے مذہب کی تفصیل اس طرح ہے: اہل ہند کے بارے میں امام احمدؒ کے دو قول ہیں، مکانی یعنی، اور راجح قول امام مالک کا عدم اعادہ ہے، امام شافعیؒ وجوب عادیہ کے قائل ہیں قسطلانی نے کہا: حضر میں تیمم کرنے پر امام مالک کا مذہب تو عدم اعادہ کا ہے لیکن امام شافعیؒ نے اس کو اس قدر کہ خدمت کی وجہ سے واجب کہا ہے۔

سے امام بخاریؒ نے عطا کا مذہب اعادہ کا کسی نے نہیں لکھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بارے میں حنفیہ و مالکیہ کے ساتھ ہیں، اس لئے کہ مالکی کا ”و یسقط عطاء قال الشافعی“ لکھنا جیسا کہ عمده ۲/۱۶۵ میں نقل ہے، بالاطلاق درست نہیں معلوم ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم ”مؤلف“

مبارک میں سلام عرض کیا، آپؐ نے جواب نہ دیا پھر تہنیم فرما کر جواب سلام دیا۔ رجل سے مراد ابو الجحیم ہیں اس کی تعیین و تعیین امام شافعی کی روایت سے ہوئی ہے جو آپؐ نے اسی حدیث کی یہ طریق ابی الحویرث عن الاعرج کی ہے جیسا کہ فتح الباری ص ۳۰۲/۱۱ و عمدہ ص ۱۶/۲ میں ہے (عمدہ میں یہ حدیث پوری نقل کر دی ہے)۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر جواب سلام نہ دینے کے تمام طرق و روایت کو پیش کر کے محقق ذہبیرہ کیا اور یہ بھی واضح کیا کہ ان تمام روایات کے اندر دو آدمیوں کے قصے بیان ہوئے ہیں یا تین کے وغیرہ ہم وہ سب ارشادات نقل کرتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی محدثانہ تحقیق

فرمایا:۔ بظاہر ان سب روایات میں تین آدمیوں کے واقعات ذکر ہوئے ہیں، ابو الجحیم کے ایک شخص کے جس کا نام ذکر نہیں ہوا، اور مہاجر بن قنفذ کے، لیکن حقیقت میں ان سب روایات کا تعلق صرف دو آدمیوں سے ہے، ایک ابو الجحیم اور دوسرے مہاجر یا رجل بمجم سے مراد ابو الجحیم ہی ہیں یہ بھی حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ مجھے یہ یقین معلوم ہے کہ ابو الجحیم یا رجل کے قصہ میں جو سلام حضور اکرم ﷺ پر پیش کیا گیا ہے، وہ بحالت بول کیا گیا ہے اور اسی لئے حضورؐ نے جواب نہیں دیا کیونکہ ایسے وقت میں خدا کا نام لینا ناپسند کیا گیا ہے، بلکہ بات کرنا بھی نامناسب ہوتا ہے، اس کی دلیل روایت ابی داؤد ترمذی ہے، جس میں بحالت بول سلام کی تصریح ہے اور یہ قصہ ابو جہیم ہی کا ہے، اسی طرح دوسرا قصہ میرے نزدیک مہاجر بن قنفذ کا ہے، اس میں بھی بحالت بول ہی سلام کا ذکر ہے جس کا جواب حضورؐ نے وضو کے بعد دیا ہے۔ (نسائی و ابو داؤد میں مہاجر کی حدیث میں بھی وہو یبول ہے، امام غلامی نے وہو یعنی وضو روايت کیا ہے لیکن صحیح وہی ہے جو ابو داؤد و نسائی) میں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ مجھے یہ امر واضح ہو چکا ہے کہ روایت ابی الجحیم و روایت ابن عمروں میں ایک ہی قصہ ہے کہ رجل سے مراد وہی ہیں، اور سلام بحالت بول میں ہوا ہے، البتہ حدیث ابی جہیم میں قصہ بیان کرتے ہوئے تقدیم و تاخیر ہو گئی ہے یعنی رجل کی طرف سے حضورؐ کی تشریف آوری بول سے فراغت و سلام کے بعد ہوئی ہے کہ بحالت بول ہی میں سلام کر چکے تھے، آپؐ نے تہنیم کے بعد ان کو جواب سلام دیا ہے اور حدیث مہاجر میں دوسرا قصہ ہے، لہذا صرف دو قصے تھے جو رواۃ و روایات و طرق کے اختلافات سے بہت سے قصے معلوم ہونے لگے۔

العرف الشذی و معارف السنن کا ذکر

تقریباً بیسیک بات اختصار کے ساتھ حضرت شاہ صاحبؒ نے دارالعلوم دیوبند کے درس ترمذی شریف میں بھی فرمائی تھی جو العرف الشذی ص ۵۵ میں مذکور ہے، وہاں حضرتؒ نے فرمایا تھا کہ دیکھا جائے یہ واقعہ اور صحیحین کا روایت کردہ واقعہ ایک ہی ہے یا دو ہیں، اگر ایک ہے تو دونوں کی حدیثوں میں توفیق دیں گے اس طرح کی حدیث ابی جہیم میں تقدیم و تاخیر مان لیں گے، یعنی حضورؐ کے رجل کی طرف سے تشریف لانے کا ذکر مقدم کر دیا حالانکہ وہ ان کے سلام کرنے سے مؤخر تھا، دوسرا واقعہ مہاجر بن قنفذ کا ہے الخ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت شاہ صاحبؒ کی ابتدائی تحقیق بھی وہی تھی جس کو آپؐ نے آخری درس بخاری شریفؒ ذابیل میں مزید قوت و وثوق اور تفصیل و ایضاح کے ساتھ بیان فرمایا اور حدیث ترمذی و حدیث صحیحین میں توفیق کو آپؐ نے پہلے بھی پسند فرمایا تھا اور بعد کو بھی، اس توفیق کی مستحسن صورت تقدیم و تاخیر کو تلف و تحشم کے سلسلہ میں لے جانے کی وجہ ہم نہیں سمجھ سکے جس کی تعبیر رفیع محترم علامہ محقق بخاری دام فیضہم نے معارف السنن ص ۳۱۸/۱

۱۔ فیض الباری ص ۴۰۱/۱۱ تا ۴۰۳/۱۱ میں اور حضرت مولانا عبدالقدیر صاحب دام فیضہم کی ضلیہ گوئی تقریر درج بخاری شریف حضرت شاہ صاحبؒ میں بھی اسی کے مطابق ہے جو دارالعرف سے تحریر کی ہے حضرت شاہ صاحبؒ نے نقلی حواشی آثار السنن ص ۲۲ ج ۲ بر بن عبداللہ کی روایت ابن عباس سلام بحالت بول پر لکھا کہ اسی کی روایت ص ۲۱/۱۱ میں بھی ہے، اور حدیث جابر بن عبد اللہ بول نقل فیض بعام غلامی میں بھی ہے، پس وہ سب ایک ہی واقعہ کا ذکر ہے، متعدد واقعات کا نہیں ہے،

میں اختیار کی ہے دوسرے انہوں نے یہ بھی لکھا کہ ”عمدہ القاری ص ۱۶۷ و ۱۶۸/۲ میں ذکر شدہ احادیث الباب وطرق وفتار کے پیش نظر مجھے حقیق ہوا کہ ایذاً بحکم کا واقعہ حدیث ابن عمر کے واقعہ سے الگ ہے اور شاید واقعہ حدیث ابن عمر ہی واقعہ سماجر بن خلفہ ہے، بلکہ وہاں اور بھی واقعات ہیں“ ظاہر ہے یہ دوسری بات بھی حضرت شاہ صاحب کی تحقیق کے خلاف ہے کیونکہ حضرت نے تو اس کے برعکس صرف دو قصے بتائے اور ایوہجم اور حدیث ابن عمر کے واقعہ کو ایک بتلایا اور سماجر کے واقعہ کو الگ دوسرا واقعہ قرار دیا، جس کو موصوف نے واقعہ حدیث ابن عمر کے ساتھ متحد ظاہر کیا ہم نے یہاں اہل علم و تحقیق کے غور و فکر کے واسطے پوری بات نقل کر دی ہے۔ واللہ الموفق للصواب۔

قصہ سماجر بن خلفہ کے بارے میں چار روایات، اور ایوہجم ورجل بمم کے بارے میں بارہ روایات کا ذکر فیض الہاری ص ۱/۴۰۱ میں آگیا ہے، اسی طرح بہت سی روایات وطرق عمدہ ص ۱۶۷/۲ میں بیان ہوئی ہیں، ان سب کو خاص ترتیب کے ساتھ یہاں پیش کرنے کا ارادہ تھا مگر طوالت کے خوف سے ترک کر دیا ہے۔

حدیث مہاجر کی تحقیق: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: اس کی روایت ابن ماجہ سے تو صحیح و معلوم کرنا حال معلوم ہوتا ہے، جس سے انکار کے واسطے سنی طہارت کی شریعت منہم ہوتی ہے اور اس سے اسلام ملنا ہوتی ہے عدم وجوب تہیہ قبل الوضو پر استدلال بھی کیا ہے اور ان پر یہن نجم کا یہ اعتراض نہیں پڑتا کہ اس سے تو انتخاب بھی فسخ ہو جائے گا جو حنیف کا مسلک ہے اس لئے کہ امام محمدی نے اس کا راجح مانا ہے، یعنی پیسے اذکار کیلئے بھی طہارت واجب تھی ایک زمانہ تک اس کے بعد منسوخ ہو گئی اور جب وجوب منسوخ ہوا تو انتخاب باقی رہ سکتا ہے، دوسری روایت ابو داؤد کی ہے جس میں سلام بحلیہ بول کا ذکر ہے اس سے اتنا ہی ثابت ہوگا کہ ایسی حالت میں جواب نہ دیا جائے جیسا کہ ایوہجم ورجل بمم وایوہ احادیث سے بھی ثابت ہوتا ہے۔

اشکال وجواب: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: ایک اشکال اب یہ رہتا ہے کہ پانی کی موجودگی میں ختم کا جواز کیسے ہوا؟ اس کا حل یہ ہے کہ جن امور کیلئے طہارت و وضو شرط نہیں ہے ان کیلئے باوجود پانی کے بھی ختم درست ہے، جیسا کہ صاحب بحر حق ابن نجم کی تحقیق ہے، اگرچہ شامی نے اس کو رد کیا ہے، کیونکہ صاحب بحر کا درجہ شامی سے بہت بلند ہے اور اسی لئے میں صاحب بحر کی تحقیق ذکر کو کسب و راجح سمجھتا ہوں۔

دوسرا اشکال وجواب

حدیث مہاجر سے ثابت ہوا بغیر طہارت ذکر اللہ کی شرعاً اجازت نہیں، حالانکہ دوسری حدیث عائشہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام ہر حالت میں ذکر اللہ فرماتے تھے، اور اسی لئے سب کے نزدیک بغیر وضو بھی ذکر الہی کی شرعاً اجازت ہے، اس کا حل یہ ہے کہ اول تو حدیث مہاجر میں بہت اضطراب ہے، تفصیل نصاب الراہیہ میں دیکھی جائے، اور عمدہ میں (ص ۱۶۸/۲ میں استنباط احکام کے تحت) لکھا کہ محقق ابن دینی العید نے اس حدیث کو معطل قرار دیا ہے اور بخاری و مسلم کی حدیث ابن عباس کے معارض بھی کہا ہے، جس سے بغیر وضو کے ذکر اللہ وقرآن کی اجازت ثابت ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اس کے مقابلہ میں مسند بزار کی حدیث ابن عمر بھی یہ سند صحیح مروی ہے کہ ایک شخص حضور علیہ

صلیہ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: شیخ علی الدین بن دینی العید کو بھی اس میں اشکال گذر رہا ہے کہ جب بغیر طہارت خدا کا نام نہ لینے تھے تو لازم آتا ہے کہ ابتداء وضو میں بھی بسم اللہ نہ کہتے ہو گئے، حالانکہ ابتداء میں نظر نہ پہلے آیا نہ بعد کا امید ہے جواب وہی ہے کہ سلام بحلیہ بول تھا اور اس حالت میں جواب پند نہیں کیا تھا۔

سے بحلیہ جناب حضور علیہ السلام کا ترجمہ لرا کسوا مصنف ابن ابی شیبہ سے ثابت ہوا اس لئے بھی صاحب بحر کا قول صحیح تر ہے۔

یہ حدیث کی عمدہ القاری کے ص ۱۶۸/۲ پر پہلی سطر میں ذکر ہوئی ہے، فیض الہاری میں مضمون فرق سے درج ہوا ہے اسی طرح دوسرے تمام احادیث نقل و ضبط کے عدم مرتبہ اصول کی وجہ سے، دوسرے مباحث کی طرح یہاں بھی ہیں، نیز مطبوعی اغلاط ہیں، ضرورت ہے کہ فیض الہاری کی دوسری طباعت کسی نہایت اچھے مستند عالم محدث و محقق کی نظر دہنی کے بعد کرائی جائے۔ واللہ الموفق

السلام کے پاس سے بحالت بول گزرا، آپؐ کو سلام کیا تو آپؐ نے جواب سلام دیا اور پھر بلا کر فرمایا: میں نے اس خیال سے جواب دے دیا کہ تم کہو گے میں نے رسول اللہ ﷺ کو سلام کیا جواب نہیں دیا، لیکن آئندہ ایسی حالت میں مجھے دیکھو تو سلام نہ کرتا، اگر یہاں کرو گے تو میں جواب نہ دوں گا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا اگر تمام روایات کا محور ایک ہی قصہ ہے یعنی سلام بوجہ شغلی بول گیا تھا جیسا کہ میں نے تحقیق کے بعد واضح کیا ہے تو بغیر طہارت کراہت ذکر سے پیشاب کرنے کی حالت مراد ہوگی کہ ایسی حالت میں ذکر اللہ ناپسندیدہ ہے، اگرچہ طہارت کا لفظ عام بولا گیا ہے۔

تیسرا اشکال وجواب

اس سے حضور علیہ السلام کے قولی ارشاد کی توجیہ تو ہو جاتی ہے لیکن آپؐ نے نفل کی توجیہ نہ ہوئی کہ آپؐ نے بول سے فراغت کے بعد بھی فوراً جواب کیوں نہ دیا اور بعد ختم یا وضوی کے جواب کیوں دیا، اس کا مل یہ ہے کہ جس کراہت کا ذکر آپؐ نے فرمایا وہ کراہت فقہی یا شرعی نہ تھی بلکہ طبعی تھی۔

ذکی الحسٹنی و مصطفیٰ طابع کا احساس ایسے امور میں خاص ہوتا ہے کہ کسی بات سے ذرا سا بھی انقباض ہو یا انشراح میں کمی ہو تو وہ اس سے روحانی اذیت محسوس کرتی ہیں، پھر رسول اللہ ﷺ کی طبع مبارک تو ظاہر ہے نہایت اعلیٰ مراتب نزاہت و نظافت پر تھی۔ نیز یہاں دوسرا فرق بھی ہے فوراً فراغت بول کے بعد وقت اور کچھ بعد کے وقت میں کیونکہ بول و برازیہ امور سے فراغت کے بعد بھی کچھ دیر تک انقباضی و غیر انشراح حالت موجود رہتی ہے، پھر جب کچھ وقت گزر جاتا ہے اور ان حالات کا تصور بول و سنان کی نذر ہو جاتا ہے، تو وہ انقباضی و غیر انشراح کیفیت بھی ختم ہو جاتی ہے، اس لئے حضور علیہ السلام کے وضو یا ختم میں جو وقت گزرا وہ اگرچہ آپؐ کے بعد وقت باطنہا رت رہنے کے تعامل کے تحت تھا، مگر اس میں جو وقت گزرا اسے میں وہ حالت بول کی انقباضی کیفیت بھی ختم ہو گئی اس طرح طبعی کراہت زائل ہو جانے پر آپؐ نے جواب سلام مرحمت فرمایا: اس لئے حضور علیہ السلام کے نفل و مل کے بارے میں جو اشکال تھا وہ بھی رفع ہو گیا۔ والحمد للہ اولاً و آخراً

چوتھا اشکال وجواب

ترغذی کی حدیث میں ہے کہ حضور علیہ السلام اپنے تمام اوقات میں ذکر اللہ فرمایا کرتے تھے، اس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ کو کسی حالت میں بھی ذکر اللہ کرنے سے مانعت نہ تھی، دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام کو قرآن و قرآن سے کوئی امر سوء جنابت کے مانع نہ ہوتا تھا، پھر یہاں جواب سلام نہ دینے کی وجہ کیا ہے؟ اس کا جواب امام طحاوی نے توضیح کا دیا ہے، دوسرا جواب ہے کہ استبراء سے قبل و بعد کی کراہت میں فرق ہے، مولانا محمد مظہر شاہ صاحبؒ (تلمیذ شاہ آفاق صاحبؒ) سے منقول ہے کہ اگر غلط و لمبے اسبھی آیا ہو تو سلام کا جواب نہ دے اور مولانا گنگوئیؒ نے فرمایا کہ جواب دے جو فقہ کے مطابق ہے۔ ان دقائق امور پر نظر کر جائے تو ظاہر ہوگا کہ فقہی مسئلہ اور احادیث میں کوئی مخالفت نہیں ہے ہر حکم اپنے اپنے مرتبہ میں صحیح ہے۔

قولہ ولا یجد من یناولہ: حضرت نے فرمایا کہ امام صاحب کے نزدیک چونکہ قدرت باخیر معتبر نہیں اس لئے اگر دوسرا آدمی بیمار کو پانی دے بھی سکے یا وضو کر سکے تب بھی اس کی وجہ سے وضو ضروری نہ ہوگا بلکہ ختم کرنا جائز و درست ہوگا، البتہ صاحبین کے نزدیک یہی مسئلہ ہے جو امام بخاری نے اختیار کیا ہے کہ ان کے نزدیک قدرت دوسرے کی وجہ سے بھی معتبر ہے، اور ختم جب ہی درست ہوگا کہ دوسرا آدمی بھی مدد نہ کر سکے۔

لہ رالم المعروف نے درج بخاری میں حمید بنی الفاظ حضرت شاہ صاحبؒ سے سنے تھے جو اسی وقت کے نوٹ کے ہوئے محفوظ ہیں فیض الہاری ص ۴۰۵/۴۰۵ میں جواب سلام بحالت استبراء (کڑھیلے پانی سے کرتے ہیں) اور بعد استبراء سے تعبیر کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

مرز بد:- ہاڑواٹھ دھیرہ کا، دوسرے معنی کھلیان، بھجور وغیرہ کا، جہاں رسیوں وغیرہ پر بھجوروں کے خوشے لٹکا رکھتا ہے،
مرز جمل:- اس کنویں میں اونٹ گر گیا تھا، اس لئے یہ نام گر گیا تھا۔

بَابُ هَلْ يَنْفُخُ فِي يَدَيْهِ بَعْدَ مَا يَضْرِبُ بِهِمَا الصَّعِيدَ لِلتَّيْمِ
(جب تیمم کے لئے زمین پر ہاتھ مارے تو کیا ان کو پھونک کر مٹی جھاڑ دے؟)

(٣٢٨) خَلَقْنَا آدَمَ قَالَ قَدْ هَضَبْتُ قَالَ قَدْ أَهَكَّمُ عَنْ دِرْعَن سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِيهِ قَالَ جَاءَ وَجُلَّ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْعُقَابِ فَقَالَ إِنِّي أُحِبُّكَ فَلَمْ أَصْبِ الْمَاءَ فَقَالَ عُثَارُ بْنُ يَاسِرٍ لِعُمَرَ بْنِ الْعُقَابِ أَمَا تَذْكُرُ أَنَا كُنَّا فِي مَفَرٍ وَأَنْتَ فَاجْتَنِبْ فَمَا أَنْتَ فَلَمْ تُضِلْ وَأَنَا أَتَى فَمَتَعْتُكَ فَأَصْلَيْتَ فذَكَرْتَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّمَا كَانَ بِخَيْرِكَ هَكَذَا فَضَرَبَ النَّبِيُّ ﷺ بِخِفْيِهِ الْأَرْضَ وَفَنَعَ بَيْنَهُمَا ثُمَّ نَسَحَ بَهَامَا وَجْهُهُ وَكَلَّفِيهِ.

ترجمہ: حضرت سعید بن عبدالرحمن بن ابزی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: ایک شخص حضرت عمر بن خطابؓ کے پاس آیا اور کہا مجھے غسل کی ضرورت ہوگئی اور پانی مل نہ سکا تو عمار بن یاسر نے عمر بن خطابؓ سے کہا کہ کیا آپ کو یاد نہیں ہم اور آپ سفر میں تھے اور حلیہ جنابت میں ہو گئے تھے، تو آپ نے کہ تو نماز نہیں پڑھی اور میں (مٹی میں) لوٹ گیا اور نماز پڑھ لی۔ پھر میں نے نبی کریم ﷺ سے اس کو بیان کیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تجھے صرف یہ کافی ہے (یہ کہہ کر) آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر مارا اور ان میں پھونک دیا، پھر ان سے اپنے منہ اور ہاتھوں پر مسح فرمایا۔

تشریح: حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے تراجم میں لکھا کہ مٹی پر ہاتھ یا ذکر ان کو جھاڑنا اس وقت ہے کہ ہاتھوں پر مٹی زیادہ لگ جائے اور اس سے صورت بگڑتی ہو۔ (کیونکہ مثلاً صورت بگاڑنا ممنوع ہے)

حضرت اقدس گلگوتی نے فرمایا:۔ تخم چونکہ وضو کا قائم مقام ہے تو یانی کی طرح بظاہر سارے عضو پر مٹی پہنچانے کا بھی ضروری ہوتا معلوم ہوتا تھا، تو امام بخاری نے اس کا ازالہ کیا اور قتلا کا مسح کا استیعاب تو ہونا چاہئے مگر مٹی سارے عضو پر لگانے میں استیعاب ضروری نہیں ورنہ حضور ہاتھ چھڑا کر اس کو کم نہ کرتے۔ (لامع ص ۱۳۶/۱)

حنفیہ کے نزدیک تیمم کا طریقہ

یہ ہے کہ جنس ارض پر دونوں ہاتھ مارے اور ان کو چہرہ پر پھیرے، پھر دوسری بار ہاتھ مارے، اور بائیں ہاتھ کی ہتھیلی داہنے ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت پر رکھ کر چھوٹی تین انگلیوں اور آدمی ہتھیلی سے کہنی تک مس کرے، پھر انگوٹھے اور پاس کی انگلی و ہتھیلی کے ذریعہ کہنی سے ہتھیلی کی انگلیوں تک مس کرے، اس کے بعد داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ کا مس بھی اسی صورت سے کرے۔

تخم کے رکن دو ہیں، دو بارشیں پر پانچ ماٹا، اور پورے اعضاء کا مسح و شروط ۶ ہیں، (۱) پانی کا وجود نہ ہونا (یا کسی وجہ سے اس کے استعمال سے معذور ہونا)، (۲) نیت، (۳) مسح، (۴) تین یا زیادہ انگلیوں کے ذریعہ جس ارض سے مسح کرنا اس کا مطہر ہونا، کیا کہ اسلام بھی شرط ہے۔

تیمم کی شنیع ۸ ہیں، (۱) بسم اللہ پڑھنا، (۲) دونوں ہتھیلیوں کو زمین پر مارنا، (۳) ہاتھ جھاڑنا، (۴) سج میں اقبال وادباہ، (۵) جس طرح اوپر بیان ہوا، (۶) انگلیوں کو کھارکنا، (۷) ترتیب، (۸) موالاة (انور) مجموعہ ص ۱۳۶/۱

کتاب الفقہ ص ۱۱۳/۱ میں یہ اضافہ ہے:- (۹) داؤمی اور انگلیوں کا خلال (۱۰) انگوٹھی کو حرکت دینا (جو مسج کے قائم مقام ہے) (۱۱) تیان، (۱۲) مسواک کرنا، خفیہ کے نزدیک حکم اربع مکروہ ہے اور مالکیہ، شافعیہ، وحنابلہ کے یہاں بھی اسی طرح ہے۔

استیعاب کا مسئلہ: حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ چہرے اور ہاتھوں کا کہنیوں تک پورے اجزاء کا استیعاب مسح ضروری ہے یہی ظاہر روایت بھی ہے اور امام شافعی وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں جیسا کہ نووی و زیلعی نے ذکر کیا ہے، علامہ بیہقی نے کہا: حسن بن زیاد نے امام صاحب سے روایت کی ہے کہ چہرہ اور ہاتھوں کے اکثر حصوں کا مسح کافی ہے کہ دفع اللہ الخرج اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے اس روایت کی صحیح بھی کی گئی ہے، لہذا انگلیوں کا خلال، نکتین و انگوٹھی کا نکالنا واجب نہ ہوگا لیکن ظاہر روایت اور مفتی یہ قول صحیح تر استیعاب محل ہی ہے تاکہ بدل یعنی تیمم اصل (وضو) کے ساتھ متفق ہو سکے اور اصل کی مخالفت سے بچ سکیں۔

لہذا انگوٹھی کا نکالنا اور انگلیوں کا خلال آنکھ کے اوپر ابروؤں کے نیچے کے حصہ کا اور رخسار و کان کے درمیان کے حصہ کا مسح بھی ضروری ہوگا اتنی (۱/۱۳۶ ج ۲)

پہلے اشارہ ہو چکا کہ امام صاحب کے نزدیک انگوٹھی کو نکالنا ضروری نہیں بلکہ ملا دینا ہی اس کا مسح ہے علامہ ابن رشد نے ہدایۃ الجہد ص ۶۰/۱ لکھا:- امام ابوحنیفہ، امام مالک وغیرہ کے نزدیک صرف مسح کافی ہے یہ ضروری نہیں کہ مٹی بھی تمام اعضاء جسم کو لگ جائے، ورنہ حضور علیہ السلام اپنے ہاتھوں سے مٹی نہ جھاڑتے لیکن امام شافعی نے مٹی کا پورے اعضاء جسم کو چھنچھا تا واجب قرار دیا ہے، علامہ ابوبکر جصاص نے لکھا کہ مقصد مسح ہاتھوں کا مٹی پر رکھنا ہے، مٹی اٹھانا نہیں ہے، ورنہ ہاتھ جھٹکنا اور پھونک مارنا ثابت نہ ہوتا۔ (۱/۱۳۶ ج ۲)

حدیث الباب میں جو حضرت عمر و عمار کا واقعہ مذکور ہے، میں کافی تتبع و تلاش کے باوجود نہ معلوم کرسکا کہ یہ کس وقت کا ہے، اسی واقعہ کی وجہ سے حضرت عمر کی طرف منسوب ہوا کہ وہ جواز تیمم للحجب کے قائل نہیں تھے۔ صحیح بات اگے آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

بَابُ التَّيْمُمِ لِلْوُجْهِ وَالْكَفَّيْنِ

(منہ اور ہاتھوں کے تیمم کا بیان)

(۳۲۹) حَدَّثَنَا حُجَّاجٌ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي الْحَكَمُ عَنْ ذَرِّغَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَن أَبِيهِ قَالَ عَشَارٌ بِهَذَا وَضَرَبَ شُعْبَةُ بِيَدَيْهِ الْأَرْضَ ثُمَّ أَذْنَا هُمَا مِنْ بَيْنِهِ ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ وَقَالَ التَّضَرُّرُ أَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ سَبْعُ ذَرَّاغَيْنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَنِ الْحَكَمِ وَقَدْ سَمِعْتُهُ مِنْ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَنِ أَبِيهِ قَالَ عَشَارٌ الصَّعِيدُ الطَّيِّبُ وَهُوَ الْمُسْلِمُ يَخْفِيهِ مِنَ الْمَاءِ.

ترجمہ: حضرت سعید بن عبد الرحمن بن ابی ازیٰ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ عمار نے یہ (سب واقعہ) بیان کیا، اور شعبہ نے (جو راوی اس کے ہیں) دونوں ہاتھ زمین پر مارے، پھر انہیں اپنے منہ سے قریب کیا، اور اس سے اپنے منہ اور ہاتھوں کا مسح کیا اور نظر نے کہا کہ مجھ سے شعبہ نے اور شعبہ نے حکم سے روایت کیا، حکم نے کہا کہ میں نے ذکر ابی عبد الرحمن سے بھی سنا۔ انہوں نے اپنے والد سے روایت کیا کہ عمار نے کہا: پاک مٹی مسلم کیلئے وضو کا دم دے گی اور پانی سے بے نیاز رکھے گی (جب تک وہ نہ ملے)

(۳۳۰) حَدَّثَنَا سُلَيْمٌ بْنُ حَرْبٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ ذَرِّغَنْ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَنِ أَبِيهِ أَنَّهُ شَهِدَ عَمَرَ وَقَالَ لَهُ عَشَارٌ كُنَّا فِي سَرِيَّةٍ فَأَجْنَبْنَا وَقَالَ نَفَلْ لِيُهِمَا.

(۳۳۱) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ قَالَ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْحَكَمِ عَنْ ذَرِّعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِيزٍ عَنْ ابْنِهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ قَالَ عَمْرُو بْنُ لُحَيْمٍ لِعُمِّكَ لَقِيتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَكْفِيكَ الْوَجْهُ وَالْكُفَيْنِ.

(٣٣٢) حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ أَبِیْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ ذَرِّعٍ عَنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ
عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ سَمِعْتُ عُمرَ قَالَ لَهُ عُمارُ وَصَاقَ الْحَدِيثَ.

(٣٣٣) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ سَمِعْتُ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْحَكِيمِ عَنْ ابْنِ ذَرِّغَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ
أَبِي زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ عَمَّا فَضْلُ بْنُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَدُهُ الْأَرْضَ لِمَسْحِهِ وَجْهَهُ وَكَفِّهِ.

ترجمہ ۳۳۰: ابن عبدالرحمن بن ابی اسبغہ نے روایت کرتے ہیں کہ وہ حضرت عمرؓ کے پاس حاضر تھے، ان سے عمارؓ نے کہا کہ ہم ایک سریر میں گئے تھے کہ ہم کس غسل کی ضرورت سمجھیں اور (غیر فہمیا کی جگہ) تفصیل لیں، کہا۔

ترجمہ ۳۳: ابن عبدالرحمن بن ابی ہریرہؓ اپنے والد عبدالرحمن سے روایت کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا کہ علیؑ نے حضرت عمرؓ سے بیان کیا کہ میں (تیمم) جنابت کیلئے زمین میں (لوٹ) گیا، پھر نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ تمہیں منہ اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا کافی تھا۔

ترجمہ ۳۳۲: ابن عبدالرحمن بن ابیری، عبدالرحمن سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ میں حضرت عمرؓ کے پاس حاضر ہوا اور باقی پوری حدیث بیان کیا۔

ترجمہ ۳۳۳: ابن عبد الرحمن بن ابی ازی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، عمارؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے اپنا ہاتھ زمین پر رکھا اپنے چہرے اور دونوں ہاتھوں کا مسح کیا تھا۔

تشریح: محقق یحییٰ نے فرمایا: اس باب کی احادیث و آثار کا مطلب بھی وہی ہے جو اس سے پہلے باب کی حدیث کا تھا، فرق اتنا ہے کہ وہاں ہر طریق آدم بن شعیبہ مرفوع روایت ذکر کی تھی، اور یہاں وہی بات امام بخاری نے اپنے چھ مشائخ سے روایت کی ہے وہ سب بھی شعبہ بنی سے روایت کر رہے ہیں لیکن ان روایات میں سے تین موقوف ہیں اور تین مرفوع ہیں الخ (عمدہ ۳/۲۱۷)

حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا: امام بخاریؒ کا مقصد ان سب اسانید مختلفہ کے یکجا جمع کرنے سے روایت عمار کا اضطراب دفع کرنا ہے کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کتب حدیث کی مراجعت کے بعد روایات عمار کا اضطراب بالکل واضح ہو جاتا ہے، امام بخاری نے کثرت طرق دھار کر یہ بتلاتا چاہا کہ وجہ کفین والی روایت، بہ نسبت دوسری روایات عمار کے راجح ہے، حضرت شیخ الحدیث دامت فوہم نے ذیل میں لکھا۔ امام طحاویؒ نے بھی شرح الآثار میں اضطراب کو نمایاں کیا ہے، محقق یعنی نے امام طحاویؒ وغیرہ سے نقل کیا کہ عمار کی حدیث اضطراب کی وجہ سے حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، کیونکہ کبھی تو وہ تیمم کو تھیلوں تک بتاتے ہیں کہیں گھول تک، کبھی مونڈھوں تک، کبھی ایگوں تک، اسی لئے امام ترمذیؒ نے بھی لکھا کہ بعض اہل علم نے تیمم وجہ کفین کے بارے میں حدیث عمار کو ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ ان سے من کذب و باطل کی بھی روایت مروی ہے ابن عربیؒ نے کہا: حدیث میں یہ بات عجیب وغریب ہے کہ اگر صحیح ہے حدیث عمار پر اتفاق کر لیا، حالانکہ اس میں اضطراب اختلاف اور زبانی نقصان سب ہی کچھ ہے، اس کو نقل کر کے حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے یہ نقد بھی خوب کیا کہ ابن عربیؒ کے دعوے اتفاق پر تعجب اس سے بھی زیادہ ہے (لامع ص ۱۳۶/۱) کیونکہ اگر صحاح میں سے امام ترمذیؒ و ابوداؤد وغیرہ بھی تو ہیں جو حدیث عمار کے ضعف و اضطراب کی طرف اشارہ کر گئے ہیں، پھر صحیح برائتق کے ہوں گا؟!

حدیث عمارؓ کی تخریج امام احمد، ابوداؤد و منذری نے بھی کی ہے لیکن ابوداؤد و منذری نے اس پر سکوت کیا، (تخذه احمدی ص ۱۳۳) امام بخاریؒ نے اس باب میں دو باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے، ایک تو حدیث عمار کے ذکر پر تنہا کیلئے ایک ہی ضربہ سے وجہ و کفین کا مسح کرنا، اور صرف کفین کا مسح کافی ہونا، دوسرے تیمم کا طہارت مطلقہ ہونا، جس کی طرف وقار النظر الخ سے اشارہ کیا ہے، ان دونوں مسئلوں پر ہم کسی قدر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں و باللہ التوفیق:-

بحث و نظر: امام ترمذی نے لکھا:- اس بارے میں حدیث عمار کے سوا حدیث عائشہؓ و ابن عباسؓ بھی ہیں عمار کی حدیث حسن صحیح ہے اور یہ قول بہت سے صحابہ کا ہے، جن میں عمار، ابن عباسؓ ہیں، اور تابعین میں سے شعبی، عطاء و کھول ہیں، یہ حضرات تیمم کو ایک ہی ضربہ سے وجہ و کفین کیلئے بتلاتے ہیں، یہی مذہب امام احمد و باحق کا ہے اور بعض اہل علم جن میں حضرت ابن عمر، جابر، ابراہیم و حسن ہیں، ایک ضربہ سے وجہ کیلئے اور دوسرا یہ کہ کفین کیلئے مرفیقین تک بتلاتے ہیں، یہ مذہب سفیان ثوری، امام مالک، ابن مبارک، و امام شافعی کا ہے (یہی قول امام ابویوسفؒ و آپ کے اصحاب کا ہے)

امام شافعی رحمہ اللہ کے ارشادات

آپ نے اپنی کتاب الام ص ۴۳/۱ (مطبوعہ ابناء سورقہ بمبئی) میں باب کیف التیمم کے تحت اپنی سند سے حدیث مرفوعہ صحیح و ذرا یحییٰ کی روایت کی، پھر عقلی دلیل نقل کی کہ تیمم چونکہ وضو کے غسل وجہ و یدین کا بدل ہے اس لئے وضو ہی کی طرح مسح بھی ہونا چاہئے، اور اللہ تعالیٰ نے صرف ان دو کے مسح کا حکم فرما کر باقی اعضاء وضو غسل کا حکم اٹھا دیا، پھر لکھا کہ تیمم میں ذرا یحییٰ کا مسح مرفیقین تک ضروری ہے اس کے بغیر درست نہ ہوگا پھر اس کے بغیر بھی چارہ نہیں کہ وجہ کیلئے مٹی پر ہاتھ مارنا مستقل ہو اور ہاتھوں کیلئے دوبارہ ہوا اس کے بغیر درست نہ ہوگا۔ الخ یہ امام شافعیؒ کے ارشادات ہیں جو معاندین حنفیہ کے نزدیک بھی مسلم حدیث اعظم میں اور بلند پایہ مجتہدین بھی ہیں۔

مسک امام مالک رحمہ اللہ

موطا میں باب العمل فی التیمم کے تحت حضرت ابن عمرؓ کے دو اثر درج ہوئے ہیں اور دونوں میں مسح الی المرفقین کا ثبوت ہے ۱۔ حدیث علیؓ کا اضطراب سنن بیہقی سے بھی ثابت ہوتا ہے، ان کی سب روایات جمع کر دی ہیں اور امام بیہقی نے باب کیف التیمم کے تحت ضربتین اور مسح الی الذرا یحییٰ والمرفقین کی روایات بھی جمع کی ہیں، جو حضرت ابن عباسؓ، اعراب، ابن عمرؓ و اصحاب جابرؓ کی ہیں امام بیہقی نے لکھا کہ یہی قول سالم بن عبد اللہ، حسن بصری، شعبی و ابراہیمؓ سے بھی مروی ہے (سنن بیہقی ص ۲۵۵/۱) پھر امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:- ہم عمارؓ کی روایت وجہ و کفین والی کو اس لئے نہیں لیتے کہ یہی کریم ﷺ سے ہمیں یہ بات ثبوت کا کچھ بھی ہے کہ آپؐ نے چہرہ و ذرا یحییٰ کا مسح فرمایا ہے (ذرا باء واد، یعنی کہنی سے سج کی انگلی تک کے حصہ کو کہتے ہیں) (دوسرے یہ کہ یہ صورت قرآن مجید کے اتباع سے زیادہ قریب ہے اور قیاس کے لحاظ سے زیادہ سوزوں و مناسب ہے کہ کوئی کچھ چیز کا بدل بھی اسی جیسا ہونا چاہئے، اور زعفرانیؒ نے امام شافعیؒ کے واسطے سے بھی حدیث ابن عمرؓ روایت کی ہے کہ تیمم میں ایک بار چہرہ کیلئے ہاتھ مارے اور دوسری بار ہاتھوں کیلئے کہیں ان تک اور بیان کیا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا اسی طرح عمل ہم نے اپنے اصحاب کا دیکھا اور اس بارے میں شکھور کریم ﷺ سے بھی روایت کیا گیا ہے اگر میں اس کو ثابت جانتا تو اس سے قیاد نہ کرتا اور اس میں شک کرتا اگر آگے نہ بیہقی نے لکھا:- مسح وجہ و کفین حدیث علیؓ میں ضرور ثابت ہے، بلکہ حدیث مسح ذرا یحییٰ کی نسبت اجماع بھی ہے مگر حدیث مسح ذرا یحییٰ بھی جدید ہے ان شواہد کی وجہ سے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہیں، اور دوسری قصہ ہے کہ اگر حدیث عمار ائمہ اربعہ میں ختم میں نزول آیت کے وقت ہے تو مسح ذرا یحییٰ والی حدیث اس کے بعد کی شہرتی ہے لہذا اسی کا اتباع اولیٰ ہے اور یہی کتاب اللہ و قیاس سے بھی زیادہ قریب ہے اور حضرت ابن عمرؓ کا قول بھی اسی کے مطابق صحت کے ساتھ ثابت ہے اور حضرت علیؓ و ابن عباسؓ سے سچا وجہ و کفین بھی مروی ہے لیکن حضرت علیؓ سے اس کے خلاف بھی روایت کیا گیا ہے (بیہقی ص ۲۱۱/۱)

۲۔ حدیث عائشہؓ بنو ارمیہ سے کہ یہی کریم ﷺ نے تیمم میں دوبار مٹی پر ہاتھ مارنا بتلایا، ایک مرتبہ چہرہ کیلئے، دوسری بار دونوں ہاتھوں کیلئے کہیں ان تک، جس کے راوی مرفیقین میں کلام کیا گیا ہے، دوسری حدیث ابن عباسؓ کی تخریج حاکم بیہقی، مجد الرزاق و طبرانی نے کی ہے، کذا فی شرح سراج احمد (تخذه ص ۱۳۳) حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت بیہقی ص ۲۵۵/۱ میں لمسح بوجہ و ذرا یحییٰ کے الفاظ سے درج ہے۔

اور امام مالکؒ نے طریقہ جمع ضربتین اور مسح الی الرفیقین ہی کا بتلایا۔

چونکہ اس بارے میں اہل ظاہر و اہل حدیث بھی امام بخاری و امام احمد کے ساتھ ہیں، اس لئے انہوں نے امام شافعی و مالک کا بھی کوئی لحاظ نہیں کیا بلکہ ابن حزم نے تو حسب عادت ان دونوں اور امام اعظم کے خلاف تیز لسانی کی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی شافعییت

کہ باوجود شافعی المذہب ہونے کے اپنے مذہب کی کوئی حمایت نہ کر سکے بلکہ امام شافعی کے قول قدیم کا سہارا ڈھونڈا ہے حالانکہ قول جدید کے ہوتے ہوئے، قدیم کا ذکر بھی بے سود ہے شرح الترغاتی علی الموطا ص ۱۱۳/۱ میں ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی قول جدید کے لحاظ سے اور دوسرے حضرات و وجوب ضربتین اور وجوب مسح الی الرفیقین کے قائل ہیں۔

علامہ نووی شافعی

آپ نے شرح مسلم میں قول علیہ السلام انما کان یکفیک کے تحت لکھا کہ مراد بیان صورت ضرب تھا تعین کیلئے، پورے تیمم کو بتلانا مقصود نہیں تھا، پھر یہ کہ شروع آیت میں وضو کا حکم غس یدین الی الرفیقین ارشاد ہوا پھر تیمم کا حکم غاسوا بیاہن، ہوا تو ظاہر یہی ہے کہ مطلق ید سے بھی مراد وہی یہ عقیدہ ہے جو ابتدا آیت میں ہے، لہذا اس ظاہر کو بغیر کسی مخالف صریح حکم کے ترک کرنا درست نہ ہوگا، واللہ اعلم (نووی ص ۱/۱۶۱) علامہ بیہقی: آپ نے فی الحقیقت امام شافعی اور جمہور ائمہ کے مذہب کی تائید محض حدیثی طریق پر اچھی کی ہے کچھ حصہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔

حافظ ابوبکر بن ابی شیبہ کا رد

آپ نے مشہور و معروف کتاب "المصنف" میں ایک مستقل باب قائم کیا جس میں امام ابوحنیفہؒ کی ۱۲۵ مسائل میں مخالفت احادیث نبویہ و کھلائی ہے (اس کے کئی جوابات لکھے گئے ہیں اور علامہ کوثری کے رد مضع کا ذکر کیم مقدمہ میں کر چکے ہیں) عجیب بات ہے کہ حافظ موصوف نے ایک عنوان "الضریۃ والضریمان فی التیمم" قائم کر کے حدیث عمار ذکر کی پھر لکھا کہ امام ابوحنیفہؒ ایک ضرب کو کافی نہیں کہتے، بلکہ دوسریوں کے قائل ہیں، اول تو امام صاحب سے روایت حسن الی الرفیقین کی بھی ہے جیسا کہ عنا یہ اور شرح وقایہ میں ہے (فتح البکرم ص ۱/۳۹۵) اور جو مشہور مذہب ہے وہ ظاہر روایت ہے۔

پھر سب سے زیادہ شدت امام شافعی کے قول جدید میں ہے، ایسی حالت میں امام مالک و شافعی کو چھوڑ کر صرف امام ابوحنیفہؒ کو ہدف بنانا مناسب نہ تھا، امام مالک کی رحلت ۱۹۷ھ میں امام شافعی کی ۲۰۳ھ میں ہوئی اور ابن ابی شیبہ کی ۲۴۵ھ میں، اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خواہ مخواہ صرف امام صاحب اور حنفیہ ہی سے کاوش تھی اور ان ہی کو ملحوظ کرنے کا طریقہ اپنانا ہی گیا تھا، پھر یہ بھی دیکھنا تھا کہ ضربتین اور مسح الی الرفیقین کے قائل تو صحابہ و تابعین بھی تھے، جیسا کہ امام ترمذی وغیرہ نے لکھا ہے، کیا ان سب پر بھی مختلف احادیث کا اہتمام لگایا جاسکتا ہے؟ علامہ کوثری نے یہ جواب دیا کہ ضرب اور ضربتان کی دونوں روایاتیں محض، امام صاحب نے احتیاط والی بات اختیار کر لی، اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اگر موقوف بھی ہے تو ایسے امور شرعہ میں امام صاحب کے نزدیک موقوف کے لئے بھی موقوف کا ہی حکم ہوا کرتا ہے۔ حضرت چاہدؓ کی حدیث کو

۱۔ محقق یحییٰ نے لکھا۔ حافظ ابن حجر کا جو دعویٰ صحیح نہیں کہ اس بارے میں حدیث ابی ہیم و عمار کے سوا کوئی حدیث درج نہ ہو چکی ہو، کیونکہ حضرت جابر کی مرفوع حدیث ضربتین روح الی الرفیقین کی ثابت ہے، جس کی اسناد کو حاکم و ذہبی نے صحیح کہا، لہذا جو اس کی صحت سے منکر ہو اس کا قول ناقابل التفات ہے اگر کوہ کہ اس حدیث جابر کو ایک حصہ محدثین نے موقوف کہا ہے، میں کہوں گا کہ اس کا مرفوع ہونا زیادہ قوی ثابت ہے، کیونکہ دوسریوں سے سند ہوئی ہے (مجموع ص ۲/۲۱۷) گو یہ دفع کا حکم ایک طریق روایت کے لحاظ سے لگایا گیا ہے تو رفع کا حکم در طریق کی وجہ سے لگایا گیا، لہذا اس کو ترجیح دینی (اختیار حاشیہ گلے سنی پر)

بھی حاکم نے صحیح الاسناد کہا اور دارقطنی نے اس کے سبب رجال کی توثیق کی ہے، علامہ زبلی نے بھی بہت سی احادیث حضرت عائشہ، ابن عمر، اسلم، ابن عباس، ابو یوسف، ابو ہریرہ سے روایت کی ہیں، جو ضریحین کی تائید کرتی ہیں، اور سب ل کرنا قابلِ ردِ بین جاتی ہیں، پھر یہ کہ ضریحین میں ایک ضریح بھی آجاتا ہے، اس کے برعکس میں یہ بات نہیں ہے (الکتب الطریقہ ص ۱۳۱)

خود ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں بھی ضربتانِ موسیٰ الی المرتضیٰ کی روایت ابن طاووس عن ابیہ روایت کی ہے (عمدہ ص ۳۷۱/۲)

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے ارشادات

آپ نے شرح تراجم ابواب الصبح میں ”باب التعم للوجہ والکفین“ کے تحت لکھا:۔ امام بخاری کا مذہب اس مسئلہ میں وہی ہے جو اصحابِ ظواہر اور بعض مجتہدین (امام احمد) کا ہے، کہ تیمم چہرہ اور صرف ہتھیلیوں کا ہے، اور کہیں تک مسح ضروری نہیں، برخلاف جمہور کے، کہ وہ کہتے ہیں کہ انسا یکفیکہ الخ کا مقصد اضافی و نسبی حصہ ہے، جو صرف ترغ (لوٹنے پوٹنے) کی نفی کیلئے ہے، اس کا مقصد ایک ضریح اور صرف کفین کا مسح نہیں ہے، ان کی دلیل وہ ہے جو صحیح میں مرفوع حدیث لائے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے دو بار پٹی پر ہاتھ مارے، ایک دفعہ چہرے کیلئے، دوسری بار ہاتھوں کے واسطے کہیں تک، (ص ۲۰ مطبوعہ صحیح بخاری) یہاں نظر ہر کتابت و طباعت کی غلطی ہے جس پر کسی نے تنبیہ نہ کی، کیونکہ صحیح میں کوئی مرفوع حدیث نہیں ہے بلکہ اصحاب حدیث نے سارا جھگڑا اسی لئے کھڑا کیا ہے کہ صحیحین میں ضربتین اور مسح الی المرتضیٰ کی کوئی حدیث نہیں ہے جو یہ وہ سب کتاب مشن اور دوسری کتب حدیث میں ہیں۔

آپ نے حجتہ اللہ میں لکھا:۔ تیمم کا طریقہ بھی ان امور میں سے ہے جن میں حضور اکرم ﷺ سے حاصل کرنے کے طریقوں میں اختلاف پیدا ہو جانے کی وجہ سے اختلاف ہو گیا ہے، پس اکثر فقہاء تابعین وغیرہم تو یہی کہتے تھے کہ تیمم میں ضربتان اور دوسری ضرب یدین الی المرتضیٰ کیلئے ہے، اس کے بعد جب محدثین کا طور و طریق وجود میں آیا تو دوسری رائے نمایاں ہوئی، اور صرف احادیث کے ذخیرہ پر نظر کی گئی تو جدید طریقہ تحقیق کے تحت سب سے زیادہ محبت کا حصہ حدیثِ عامر انسا یکفیکہ الخ ان کا کھلا، دوسری حدیث حضرت ابن عمر کی ہے کہ تیمم ضربتان ہے ضرورۃ للوجہ و ضرورۃ للیدین الی المرتضیٰ۔ پھر دیکھا گیا تو نبی کریم ﷺ اور صحابہ کامل دونوں طرح مروی ہوا اور وجہ جمع و تطبیق ظاہر ہے جس کی طرف لفظ انسا یکفیکہ رہنمائی کر رہا ہے، لہذا اول کو ادنیٰ درجہ کا تیمم اور دوسرے کو سنت کا درجہ دینا مناسب ہے اور اسی پر تیمم کے بارے میں ان کے اختلاف کو محمول کرنا چاہئے، اور یہ بھی مستبعد نہیں کہ حضور اکرم ﷺ کے فعل کا مطلب یہ لیا جائے کہ آپ نے عمار کو شروع تیمم کی تعلیم دی کہ زمین پر ہاتھ مارنے سے جو کچھ ہاتھ پر لگ جائے اس کو اعضاۃ تیمم پر مل لیا جائے، زمین پر لوٹایا سارے بدن پر خاک ملنا شروع نہیں ہے اس وقت حضور کا مطلب اعضاۃ تیمم کی مقدارِ مسح بیان کرنا نہیں تھا، اور نہ ضرب کا عدد بتلانا تھا، پھر یہی مطلب اس ارشاد کا بھی ہوگا جو آپ نے عمار سے زبانی فرمایا:۔ اور غرض حصر کی یہ لحاظ نظر ہی تھی، پھر یہ بھی ہے کہ ایسے مسائل

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) تحفہ کا جواب: اس موقع پر العرف اللغوی میں جو حضرت شاہ صاحب کی رائے اس کی ضریح منسوب کے بارے میں بیان ہوئی ہے، اور جس کی تائید ابھی یعنی یہ بھی ہوئی، اس پر صاحب تحفہ نے اعتراض کیا ہے کہ پہلے عبارت میں مرفوع مذکور نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ احادیث رسول اکرم ﷺ کا سارا مجموعہ بطور مجلسی حفاظت و مکالمات کے مدون ہوا ہے اور ان سب میں شارع علیہ السلام کی ذات باریک ذات ہی موجود مرکزِ توجہ رہی ہے تو اگر کسی جگہ دوسرے کسی فرد کا قول و فعل صراحت ہی کے ساتھ مذکور ہو تو وہ الگ بات ہے ورنہ بطور ”والکھل عبارة وامت المعنی“ حضور اکرم ﷺ ہی کی ذات اور آپ کے ارشادات مبارکہ احادیث کا محور ہوتے ہیں، اور اسی نظر سے نظر فرمائیے جو احادیث میں فیصلہ کی گئی ہیں، کیا کہ صحابی کی موقوف بھی ختم مرفوع ہے۔

غرض مجموعہ احادیث کو کجاں نبویہ کے مکالمات، ملحوظات و ملحوظات کہنا چاہئے اور اس میں مراد کتب تعقیف و تائیف کی طرح ضار و مرائع کی تلاش و کاوش موزوں نہ ہوگی۔ ومن لم ینق لم ینق۔ (انفادہ شیخ الاثر) ”مؤلف“

میں انسان کو وہی صورت عمل اختیار کرنی چاہئے، جس کے تحت وہ اپنے عہد و ذمہ داری سے قطعی و یقینی طور پر نکل جائے (حجت اللہ ص ۱۸۰/۱) حضرت شاہ صاحبؒ نے مویٰ شرح موطاؒ میں لکھا: میرے نزدیک حدیث ابن عمر و حدیث عمار باہم متعارض نہیں ہیں اس لئے کہ فعلی ابن عمرؓ کمالی جمع ہے اور حضور علیہ السلام کا عمل مبارک اقلی جمع ہے جیسا کہ انصاف یکھیک سے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا ہے پس جس طرح اصل وضو غسل اعضاء سے ایک ایک مرتبہ، اور کمال وضو تین مرتبہ ہار دھونا ہے اسی طرح اصل تیمم ضربہ واحدہ اور مسح الی اللہ تین ہے اور کمال تیمم ضربتان مسح الی المرتقین ہے۔

لحظہ فکریہ: اوپر کے ارشاد وہی الہی کو ہم نے اس لئے بھی ذکر کیا ہے کہ صحیح وجود اختلاف پیش نظر ہوں اور یہاں اس کو سمجھنے کا بہت اچھا موقع ہے حضرت شاہ صاحبؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ فقہاء تابعین تک ایک دور تھا، جس میں قرآن و سنت اور اجماع و قیاس نیز آثار و تعامل صحابہ کی روشنی میں مسائل کے فیصلے کئے جاتے تھے، اس کے بعد محدثین و رواۃ کا دور آیا کہ صرف احادیث مجرودہ اور ان کے طرق روایت کو سامنے رکھ کر مسائل کے فیصلے ہونے لگے، اور اس طریقہ پر جدیدہ و مہملہ ہر اس قدر پابندی کی گئی کہ اس کے مقابلہ میں آثار صحابہ و تابعین کو بھی نظر انداز کر دیا گیا، اور فقہاء تابعین کے دور میں جو ائمہ مجتہدین سابقین کے فیصلے پر بشرح احادیث ثانیات و ثلاثیات کی رو سے کئے گئے تھے وہ بھی درخور اعتناء نہ رہے حالانکہ یہ ائمہ مجتہدین نہ صرف اپنے زمانہ کے کبار محدثین تھے، بلکہ محدثین ارباب صحاح کے شیوخ و اساتذہ حدیث بھی تھے۔

اسی مسئلہ زیر بحث میں دیکھئے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ مع تمام محدثین حنفیہ، امام مالک، امام شافعی، سفیان ثوری اور حضرت امیر المومنینؒ شیخ عبد اللہ بن مبارک بھی مرتبین و مسح الی المرتقین ہی کے قائل تھے، اور عبد اللہ بن مبارک کے بارے میں امام بخاری کا یہ فیصلہ بھی ملحوظ رکھیے، کہ اپنے زمانہ کے سب سے بڑے عالم تھے اور لوگوں کو بجائے دوسروں کے ان کی اتباع و تقلید کرنی چاہئے تھی۔

حضرت شیخ محدث عبدالحق دہلوی رحمہ اللہ کا ارشاد

آپ نے الملعات میں "شرح مشکوٰۃ میں لکھا: احادیث مرتبین جن سے ائمہ مجتہدین نے اپنے زمانہ میں استدلال کیا تھا، بعد ان کی صحت سے انکار کرنا کلی نظر ہے اس لئے کہ ممکن ہے ان میں ضعف و کمزوری ان حضرات کے بعد متاخرین رواۃ کی وجہ سے پیدا ہوا ہو۔ جنہوں نے زمانہ ائمہ کے بعد احادیث مذکورہ کی روایت کی ہے اور اسی لئے بعد کے محدثین متاخرین نے ان احادیث کو سنن کے مجموعوں میں لے لیا، صحاح میں نہیں لیا، لہذا یہ ضروری نہیں کہ جو ضعف کسی حدیث میں متاخرین کے یہاں مانا گیا، وہ متقدمین کے یہاں بھی موجود ہو۔ مثلاً کسی حدیث کے رجال اسناد میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں کوئی ایک تابعی تھا جس نے صحابی سے روایت کی، یا دو یا تین غیر تابعی تھے، جو ثقہ تھے، اور اہل ضبط و اتقان میں سے بھی پھر اسی حدیث کی روایت بعد میں ان سے کم درجہ کے لوگوں نے کی، تو ایسی حدیث بخاری و مسلم و ترمذی جیسے علماء حدیث کے نزدیک تو ضرور ضعیف قرار پائے گی مگر یہ بعد کا ضعف امام صاحب کے استدلال کو تو کمزور نہیں کر سکتا۔ لفظ بدو و ہذہ لکنۃ جیدہ" اسی مذکورہ بالا ارشاد کی تائید حضرت امام شافعیؒ کے سابقہ مضمون سے بھی ہوتی ہے، جس میں انہوں نے فرمایا کہ میں نے اور میرے اصحاب نے جو مرتبین اور مسح الی المرتقین کا مذہب اختیار کیا ہے وہ حدیث رسول کی محنت کے بعد ہی کیا ہے، اور جو دوسری بات رسول اکرم ﷺ کی طرف منسوب کی گئی ہے اس کو اگر میں ثابت جانتا تو اس سے ہرگز تجاوز نہ کرتا اور نہ اس میں شک کرتا، معلوم ہوتا ہے کہ حدیث عمار کو یا تو اضطراب کی وجہ سے انہوں نے غیر ثابت سمجھا اس کو سابق زمانہ سے متعلق قرار دیا جس میں صحابہ نے حضور علیہ السلام کی تفریح سے قبل اپنی اپنی رائے سے عمل کیا تھا۔ وغیرہ)

امام شافعیؒ سے اس قسم کے اقوال نہایت اہم ہیں اور ان کو سمجھا کر دیا جائے تو بہت سے مغالطے دور ہو سکتے ہیں۔ مگر بڑی حیرت ہے

کہ شافعی کا بہت بڑا تعصب رکھنے والے حافظ ابن حجر نے بھی امام شافعی کے ایسے ارشادات کی قدر نہ کی بلکہ وہ تو بعد کے محدثین خصوصاً امام بخاری سے اس قدر متاثر ہو گئے کہ مصنفِ حقیق کے بارے میں سب ہی احادیث واردہ کو غیر صحیح تک کہہ دیا، جہڑیہ ابی جهم و عی کے اور کہا کہ ان کے ماسوا سب یا تو ضعیف ہیں، یا وہ ہیں جن کے رفع و وقف میں اختلاف ہے اور ان عدم رفع ہی ہے (فتح ص ۳۴۱/۱) کیا یہ ممکن ہے کہ امام شافعی ایسا محدث و مجتہد ایک صحیح واضح حدیث کے ثبوت میں شک و شبہ کرے؟ لہذا حقیقت یہی مانی پڑے گی کہ ائمہ مجتہدین اور محدثین متقدمین کے زمانہ کی محنت شدہ اور معمول بہا احادیث کو ہم بعد کے محدثین و رواۃ کی وجہ سے ضعیف یا غیر صحیح نہیں کہہ سکتے، یہ بات الگ رہی کہ بعد کے طریقِ مجددہ محدثین کی بھی ضرورت تھی اور بعد کے زمانہ میں جو فیصلے کئے گئے، وہ بھی اپنی جگہ نہایت اہم اور مستحقِ قبول ہیں۔ غلطی صرف اتنی ہی سمجھ میں آتی ہے کہ ہم متاخرین کے فیصلوں کو متقدمین کے فیصلوں پر اثر انداز سمجھنے لگے ہیں بلکہ متاخرین کے فیصلے صرف بعد والوں کیلئے، حجت و سند ہو سکتے ہیں بشرطیکہ وہ متقدمین کے خلاف نہ ہوں اور یہی ترتیب قرآن، سنت، اجماع، قیاس آثار صحابہ و تابعین میں بھی ہے کہ ہر ایک کا فیصلہ بعد کیلئے حجت و سند ہے برعکس نہیں، اور نہ بعد والے فیصلہ کو سابق پر ترجیح دے سکتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ دلائل جمہور: مسئلہ زیر بحث میں دلائل جمہور کے سلسلہ میں سب سے پہلی چیز تو وہی کہ امام شافعی ایسے محدث اعظم تھے قرآن سے ہیں کہ اگر دوسری بات (ضوہ و واحدہ اور مسیح الی الکلفین والی) میرے نزدیک ثابت ہوتی تو میں اس سے تجاوز نہ کرتا یعنی اسی کو اختیار کرتا اور اس میں کوئی شک و شبہ نہ کرتا، جس امر کے حدیث نقطہ نظر سے مرجوح یا غیر ثابت ہونے کا فیصلہ امام شافعی کر چکے ہیں اسی کو بعد کے محدثین نے جو زمانہ کے لحاظ سے متاخر اور مرتبہ میں ان کے تلامذہ حدیث ہیں، راجح قرار دے دیا، تو کیا یہ بات چلنے والی ہے؟ اہل ظاہر ابن حزم وغیرہ نے بھی رواۃ متاخرین میں کلام کر کے ضربتین و مسیح الی المرفوعین کی احادیث و آثار کے وجود و ضعف پر بڑی کاوش و توجہ دی ہے مگر اس امر کا جواب کسی نے نہیں دیا کہ امام شافعی کے بعد کون سا محدث اس پایہ کا آیا ہے، جس کی وجہ سے ان کی حدیثی تحقیق مذکور کو نظر انداز کیا جاسکے، امام بخاری ہوں یا دوسرے بعد کے محدثین کہار، ہم سمجھتے ہیں کہ امام شافعی کے ایسے واضح و صریح فیصلے کے بعد، کسی محدث کی وجہ سے بھی اس کو گمانا درست نہیں، کیونکہ یہ سارے محدثین اپنی جگہ کتنے ہی بڑے اور بلند مرتبہ کے حامل کیوں نہ ہوں، امام شافعی کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتے، جس طرح امام شافعی و امام مالک و احمد اپنی اپنی جگہ کیسے ہی اکابرینِ حدیث ہوں، امام اعظم اور آپ کے اصحاب یہ عقلمند مرتبہ کو نہیں پہنچتے، پہلی بات میں تو دوسروں کو بھی مجال انکار و شبہ نہیں اور دوسری کا ثبوت انوار الباری کے حدیثی مباحث ہوں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قوی استدلال

یہاں ہم نے امام شافعی کے استدلال کو زیادہ اہمیت سے اس لئے پیش کیا ہے کہ ائمہ ثلاثہ میں سے وہ سب سے زیادہ شدت کے ساتھ و جو بضرعتین و سح الی المرفوعین کے قائل ہیں اور انہوں نے اپنے قولِ قدیم کو ترک کر کے یہ آخری فیصلہ کیا ہے، دوسرے یہ کہ ائمہ اربعہ میں سے جس طرح کا تفصیل و بحث کے ساتھ استدلالی مواد ان کی کتاب الام وغیرہ میں براہِ راست و بلا واسطہ مل جاتا ہے، دوسرے ائمہ کی کسی اپنی تعریف سے نہیں ملتا، تیسرے ہمیں یہ بات بھی دکھائی ہے کہ اصحاب ظاہر و اہل حدیث حضرات کی ائمہ مجتہدین کے فیصلہ کردہ مسائل کے خلاف صرف آرائی صرف حنفیہ کے خلاف نہیں ہے جن کو وہ محدثین کے زمرہ میں شمار کرنے سے بھی بچنا چاہتے ہیں، بلکہ یہ صورت دوسرے ائمہ مجتہدین کے خلاف بھی ہے جن کے بلند پایہ محدث ہونے کا وہ خود بھی اعتراف کرتے ہیں۔

امام بیہقی و حافظ ابن حجر

اس مقام سے یہ الجھن بھی دور ہو گئی کہ فقہ شافعی کی تائید و تقویت کیلئے سب سے نمایاں نام امام بیہقی کا آتا ہے کہ امام شافعی پر ان

کا احسان کرنا جاتا ہے، جب کہ اہل درس کے سامنے نمایاں شخصیت حافظ ابن حجر کی ہے، تو حقیقت یہ ہے کہ مشہور اختلافی مسائل میں اگرچہ حافظ ہی نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے لیکن بہت سے مسائل میں وہ امام بخاری وغیرہ سے مرعوب و متاثر ہو کر اپنے مقلد و امام شافعی کی حمایت سے دلکش بھی ہو گئے ہیں۔ برخلاف اس کے امام بیہقی سے جتنا بھی ہوسکا اپنے امام کی تائید میں پورا روز صرف کر گئے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام بیہقی شافعی نے سنن بیہقی میں جہاں حدود و اعتدال سے تجاوز کیا ہے اس کی اصلاح و تلاقی علامہ محدث ترکمانی حنفی نے الجواب الہندی میں کر دی ہے، جو سنن کے ساتھ اور الگ بھی حیدرآباد سے شائع ہوئی ہے اور علامہ محققین کے لئے ان دونوں کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ واللہ الموفق۔

حدیث بروایت امام اعظمؒ

بطریق عبد العزیز بن ابی ہواد بن نافع بن ابن عمرؓ کے رسول اکرم ﷺ کا تخم دو ضربوں سے تھا ایک چہرہ کیلئے، دوسری یسین الی المرفیقین کے واسطے، اسی طرح یہ روایت ابن خسر وابن المغافر نے کی ہے، اور محدث حاکم و دارقطنی نے بھی اسی لفظ سے روایت کی ہے مصححین کی حدیث میں ابی المرفیقین نہیں ہے، لیکن محدث بزار نے اسناد حسن سے جو حدیث عمار بن یاسر روایت کی ہے، اس میں قسم حضورہ اخروی للیسین الی المرفیقین کا لفظ ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی ایک روایت ہے کہ کچھ لوگ دیہات کے حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئے عرض کیا کہ ہم تین تین چار چار ماہ تک ریگستانی علاقوں میں بسر کرتے ہیں ہم میں جنابت والے اور مضی و نفاس والیاں بھی ہوتی ہیں، پانی میسر نہیں ہوتا، کیا کریں؟ آپ نے فرمایا، زمین سے کام لیا کرو، پھر زمین پر ہاتھ مار کر چہرہ مبارک کا مسح کر کے بتلایا اور دوبارہ ہاتھ مار کر کہیں تک دونوں ہاتھوں کا مسح کیا (موقوف الجواب للمذہب ص ۱۴۲/۱)

نفس الرایس ص ۱۵۳/۱ میں یہ حدیث بیہقی سے نقل کی ہے پھر ص ۱۵۶/۱ میں دوسری روایت نقل کی جس میں ایک دو ماہ کا ذکر ہے یہ مسند احمد، بیہقی و مسند اسحاق بن راہویہ کی روایت ہے، دوسرے طریق سے یہ روایت طبرانی میں بھی ہے الخ

حدیث بروایت امام شافعیؒ

بطریق ابراہیم بن محمد، عن ابی الحویرث عبد الرحمن بن معاویہ عن الامرح عن ابن الصمدہ کہ رسول اللہ ﷺ نے تخم فرمایا، پس چہرہ اور ذرا عین کا مسح کیا (کتاب الامم ص ۱۲/۱)

اس روایت کا ذکر حافظ ابن حجر نے بھی فتح ص ۳۰۲/۱ میں قولہ فمسح بوجہ و یدہ کے تحت کیا ہے، مگر لفظ ذرا عین کو بمقابلہ یہ یہ رد لفظ شاذ قرار دیا ہے اور ابو الحویرث کو بھی ضعیف لکھا ہے، اور ص ۳۰۴/۱ میں مسیح الی المرفیقین کے قیاس علی الوضو کو بھی قیاس بمقابلہ نص قرار دے کر اس کو بالاسدالاعتبار کہا ہے حالانکہ اس قیاس کو امام شافعیؒ نے صحیح سمجھ کر اپنی دلیل بنایا ہے، ملاحظہ ہو کتاب الامم ص ۱۴۲/۱ اقل الشافعی و محقول الخ

حدیث بروایت امام مالک رحمہ اللہ

بواسطہ نافع حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کی کہ تخم مرفیقین تک کرتے تھے، اس روایت کو موطا امام مالک میں موقوفاً روایت کیا ہے یہ سنن اربوہ کے رد کے واسطے سے ہیں ان کو بھی القلان، یحییٰ، ابن یمن، اور ابو حاتم و حاکم نے فقہ کہا۔ (م ۱۵۹ھ) (امانی ص ۳۶۹/۱ میں یہ حدیث عثمانی ہے جس میں محدث اور رسول اکرم ﷺ کے درمیان تین راویوں کا واسطہ ہوتا ہے اور پہلے بتلایا گیا ہے کہ امام اعظم کی اکثر روایات عثمانی ہیں، اور ثانی بھی بکثرت ہیں، جن میں صرف دو واسطے ہوئے ہیں، جبکہ پوری صحیح بخاری میں عثمانی صرف ۲۲ حدیث ہیں، جس کی سب سے اعلیٰ درجہ کی احادیث ہیں کیونکہ اس میں ثانی ایک بھی نہیں ہے، اس لئے امام اعظم کا مسلک سب سے اعلیٰ ہے جو احادیث عثمانیات و ثنائیات پر مبنی ہے۔ "مؤلف"

گیا ہے، مگر حاکم و دارقطنی نے اس کو مرفوعاً روایت کیا ہے (شرح الزرقانی ص ۱۱۳/۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ظاہر موطا امام مالک سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اب کے نزدیک بھی مرفقین تک یتیم واجب ہے لیکن بعض شارحین نے اس کو انتخاب پر محمول کیا ہے۔

دوسری احادیث: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ایک حدیث بغوی کی ہے، قصہ ابی جہم میں کہ حضور علیہ السلام نے میرے سلام کا جواب کج وجہ و ذرا عین کے بعد دیا۔ اس کی بغوی نے تحسین کی ہے مگر چاس کے ایک راوی ابراہیم بن محمد میں کلام ہوا ہے۔

دوسری حدیث دارقطنی میں حضرت جابرؓ سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: یتیم ایک ضرب ہے جس کے لئے ہے اور ایک ذرا عین الی مرفقین کے واسطے محدث دارقطنی نے لکھا کہ اس کے سبب رجال ثقہ ہیں، حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے لیکن صحیحین میں نہیں آئی (نسب ابراہیم ص ۱۵۱/۱) اصل کتاب میں اتنی ہی بات تھی، جس کو دارقطنی سے زبلی نے نقل کر دیا، یہ بات دارقطنی کی حاشیہ پر تھی "والاصواب انه موقوف"

جیسا کہ تخصیص الجلس ۱۶ ص ۱۱۵/۱ اور لسان ص ۱۵۲/۳ میں ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر درس بخاری میں فرمایا کہ مجھے پہلے تعجب ہوا کہ حافظ زبلی نے یہ جملہ نقل کرنے سے کیوں چھوڑ دیا، جبکہ ان کی عادت کے خلاف ہے اور وہ ہمیشہ دوسروں کی بھی بات بھی پوری ہی نقل کرتے ہیں خواہ وہ حنفیہ کیلئے مضری ہو، حافظ ابراہیمؒ کرتے تو تعجب نہ ہوتا کہ وہ اکثر ایسا کرتے ہیں، یعنی احوالی بات نقل کر دیتے ہیں، بعد کو تخصیص میں دیکھا تو اطمینان ہوا کہ مرقی دارقطنی میں یہ جملہ نہ تھا، اس لئے ترک کیا ہے، کیونکہ حواشی کے نقل کا انہوں نے التزام نہیں کیا ہوگا پھر میرا وجد ان شہادت دیتا ہے اور قرآن بھی اس کے موافق ہے کہ ہر دو طریقے وقف و رفع کے صحیح ہیں، لہذا میں اب تتبع کے بعد مرفوع ہی کہوں گا

تیسری حدیث ابو داؤد و شریف میں ہے لا ادری فیہ الی المرفقین یعنی او الی الکفین، بعد میں کفین کو چھوڑ کر الی الذرا عین روایت کی، اس کے بعد انشراح بقول الخ سے معلوم ہوا کہ مرفقین تو مجرم بہ اور یقینی تھا، ترد کفین و ذرا عین میں تھا، لہذا یقین باقی رہے گا (بذل ص ۱۹۸/۱) میں پوری عبارت و شرح دیکھی جائے اس کے بعد آخری حدیث میں عمار سے بھی الی المرفقین کی روایت موجود ہے (بذل ص ۱۹۸/۱)

چوتھی حدیث ابویہم کی روایت ابن عمر بنتی میں ہے، جس میں مرفقین کا ذکر ہے، اور اس کو صحیح کہا ہے پس روایت مرفقین اگرچہ صحیحین میں نہیں ہے مگر قوی ہے اور اسناد صحیح سے ثابت ہے۔

تفسیر خازن میں بھی بنتی سے سامان نقل کیا ہے مگر اب ضرورت نہیں رہی کیونکہ خود سنن بنتی بھی حیدرآباد سے چھپ کر شائع ہو گئی ہے۔ پانچویں حدیث حماد و شریف میں حضرت جابرؓ سے ہے کہ آپ کے پاس ایک شخص آیا، اور عرض کیا کہ مجھے جنابت لاحق ہو گئی تو منی میں لوٹ لیا، آپ نے فرمایا کیا تم گھر سے ہو گئے؟ پھر دونوں ہاتھ زمین پر مار کر چہرہ کا مسح کیا، اور دوسری بار ہاتھ مار کر ہاتھوں کا کہنوں تک مسح کیا، اور فرمایا یتیم اس طرح ہوتا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا مجھے یہ حدیث مرفوع معلوم ہوتی ہے اور اشارہ حضور اکرم ﷺ کی طرف معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے پاس آیا اور آپ نے یہ یتیم کا طریقہ تلقین فرمایا، اس کی تائید روایت بہ طریق ابی جہم عن عذرہ سے بھی ہوتی ہے جس میں بجائے اتاہ رجل کے چاہہ رجل مردی ہے اور آگے بعیدہ یہی حدیث ہے، اس میں زیادہ صراحت رفع کی ہے اور چونکہ دونوں کا

سلف یہی راوی امام شافعی کی مذکورہ بالا روایت آہ میں بھی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ثقہ سمجھا ہوگا۔ "مؤلف"

سلف ابن ماجہ زنی سے عثمان بن محمد کو حکم فرمایا، جس پر صاحب تصحیح اور ابن وقیف العید نے نقد کیا کہ یہ کلام ہے معنی اور غیر متبول ہے کیونکہ یہ نہیں بتلایا گیا کہ کس نے کلام کیا ہے، پھر یہ کہ ابو داؤد و ابویہم نے عام و غیرہ نے بھی عثمان سے روایت کی ہے اور ابن ابی حاتم نے بھی کوئی جرح نقل نہیں کی (نسب ص ۱۵۱/۱)

سلف اس سے معلوم ہوا کہ شافعی کے یہاں بڑا ذخیرہ دلائل کا اس بارے میں بنتی میں ہے، اور اس سے ہمارے اوپر کے نظریہ کی تائید ہوتی ہے، لہذا حنفیہ کو چاہئے کہ خصوصیت سے ان مسائل میں جو حنفیہ و شافعیہ کے مقلد ہیں سختی سے کتاب الام و غیرہ کا مطالعہ کرنا چاہئے، اور حافظ ابن حجر وغیرہ کے استسلام سے قطعاً موعوب و متاثر نہ ہونا چاہئے، واللہ یعلم الحق و هو یہدی السبیل "مؤلف"

واقعہ ایک ہی ہے اس لئے دونوں کا مرفوع ہوتا ہی راجح ہوگا۔ (معارف السنن ص ۱/۲۸۱) جن حضرات نے اس کا مرجع جابر کو قرار دیا، انہوں نے اس حدیث کو موقوف کہا ہے۔

چوتھی حدیث بزار کی حضرت عمار سے ہے کہ ہمیں امر کیا گیا تو ہم نے ایک ضربہ وجہ کیلئے ماری، پھر دوسری یدین الی المرتقین کیلئے، حافظ نے درایہ میں اس کی تحسین کی ہے۔

خاتمہ بحث: حدیث عمار کے الفاظ روایت میں بہت کچھ اضطراب و اختلاف ہے، اس لئے اس سے استدلال ضعیف ہے چنانچہ امام ترمذی نے بھی نقل کیا کہ بعض اہل علم حدیث عمار و دیگر کفین والی کو ضعیف قرار دیا کیونکہ ان سے روایت الی التائب والا باط (موذعوں) و بغل تک (کی بھی ہے)۔

حافظ نے لکھا کہ صحیحین میں تو حدیث عمار کی روایت بزرگ کفین ہے، اور سنن میں بزرگ کفین ہے، اور ایک روایت ان سے نصف ذراع تک کی، دوسری بغلوں تک کی بھی ہے، ابخ آگے حافظ نے حدیث صحیح کی تائید میں حضرت عمار کا فتویٰ بھی نمایاں کیا ہے (ج ص ۱/۴۰۴) اور باوجود شافعی المذہب ہونے کے حضرت علی، حضرت ابن عمر، حضرت جابر، امیر اجم حسن بصری، قسمی و سالم بن عبد اللہ کے ارشاد و مرتبین و مسخ الی المرتقین کو نظر انداز کر دیا ہے۔

تو کہ یکفیک الوجہ والکفین

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہ مفعول معہ ہے، جیسے جاء البردوا لجلبات میں ہے، دو چیزوں کے ایک ساتھ ہونے کو بتانا ہے اور یہ احتمال و امسحوا ہر دو مسک و اد جلعکم قراءہ و نصب میں بھی ہے، یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ انسا یکفیک ہکذا میں تو حذیفہ نے فعلی ہونے کی وجہ سے اشارہ نہ بنالیا تھا۔ یہاں تو فی ارشاد میں کیا کریں گے؟ جواب یہ ہے کہ یہاں بھی فعلی و علی صورت ہی کو راوی نے قوی صورت میں پیش کر دیا ہے کہ واقع ایک ہی ہے اور ایسا عام طور سے ہوا کرتا ہے۔

قرآن مجید میں فرعون و عمرو کے حالات بیان ہوئے ہیں اور ان کے مکالمات بھی ذکر ہوئے ہیں لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ بعینہ وہی الفاظ ہیں جو انہوں نے کہے تھے، بلکہ صرف ان کے مدلولات و مفہوم بیان ہوئے ہیں اور ان وقائع کو اپنے کلام میں بیان کیا گیا ہے، اسی طرح یہاں واقعہ حال کو راوی نے قوی طریقہ میں تعبیر کر دیا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا چونکہ حضرت عمار نے بدن پر مٹی ملنے میں مبالغہ کیا تھا، اس لئے حضور علیہ السلام نے تعلیم ختم کے ساتھ ان کے مبالغہ کا رد فرمایا جس طرح حدیث جبر بن مطعم میں ہے کہ ان لوگوں نے غسل کے بارے میں مبالغہ چاہا اور معمولی طور پر غسل کرنے کو کافی نہ سمجھا تو حضور نے فرمایا کہ میں تو صرف اپنے سر پر تین بار پانی ڈالتا ہوں وہاں بھی مقصود صرف سر پر پانی ڈالنا تھا، بلکہ مبالغات اور غلو کے طریقوں کو رد کرنا تھا۔

حضرتؒ نے مزید فرمایا: صحیحین کی حدیث عمار میں اختصار و اجمال ہے اور سنن میں اس کی ایضاح و تفصیل ہے لہذا تفصیل کے ذریعہ اجمال پر فیصلہ کرنا چاہئے، اجمال سے تفصیل پر نہیں اور حدیث عمار جو آگے بخاری باب التیم ضربہ میں لانے والے ہیں اس میں تو سب سے زیادہ اختصار ہے، وہاں صرف ظہر کف کا نسخہ مذکور ہے ہاتھ تک کا بھی ذکر نہیں ہے حالانکہ صرف ظہر کف کا نسخہ امام احمد وغیرہ کا مذہب بھی نہیں ہے، چنانچہ حضرت شیخ الہند فرمایا کرتے تھے کہ یہاں اگر امام احمد کے موافق بھی مان لیں اور مقصد اشارہ ختم معبود کی طرف نہ قرار دیں جو حذیفہ و شافعیہ نے سمجھا ہے تب بھی انکی روایت بخاری صرف ظہر کف کے نسخہ والی امام احمد وغیرہ کے خلاف ہو جائے گی، اس لئے اختصار والی روایت میں ختم معبود کی طرف اشارہ ہی گھٹنا سب سے بہتر صورت ہے اور وہی جمہور کا مذہب ہے۔

قوله نفل لہما: فرمایا نفل کے معنی چھوٹک مارنا جس کے ساتھ تھوک کے اجزاء نکلیں، پھر تھوک کو کہنے لگے، لیکن یہاں چھوٹک مارنا ہی مراد ہے، تھوک مناسب نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بَابُ الصَّيْدِ الطَّيِّبِ وَصَوَّةُ الْمُسْلِمِ يَكْفِيهِ مِنَ الْمَاءِ وَقَالَ الْحَسَنُ سَيَجْزِيهِ التَّيْمُ مَالَهُ لَمْ يَحْدِثْ وَابْنُ عَبَّاسٍ وَهُوَ مَتَّعِمٌ وَقَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ عَلَى الشَّيْبَةِ وَالتَّيْمِ بِهَا (پاک مٹی) (تیم کیلئے) ایک مسلمان کے حق میں پانی سے وضو کرنے کا کام دیتی ہے، حسن (بھری) نے کہا ہے کہ تیم اس وقت تک کافی ہوگا جب تک دوبارہ بے وضو نہ ہو۔ ابن عباس نے تیم کی حالت میں امامت کی اور یحییٰ بن سعید نے کہا ہے کہ شوریٰ میں نماز پڑھنے اور اس سے تیم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(۳۳۳) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ عَوْفَ بْنَ أَبِي رَجَاءٍ عَنْ عِمْرَانَ قَالَ قَالَ كُنَّا فِي سَفَرٍ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَنَا أَسْرَيْنَا حَتَّى كُنَّا فِي أَحْرِ اللَّيْلِ وَقَعْنَا وَقَعَةً وَلَا وَقَعَةً أُخْلَى عِنْدَ الْمَسَارِفِ مِنْهَا لَمَّا أَبْقَطْنَا إِلَّا خَرَّ الشَّمْسُ فَكَانَ أَوَّلُ مَنْ اسْتَقْفَظَ فَلَانَ ثُمَّ فَلَانَ ثُمَّ فَلَانَ يَسْمِيهِمْ أَبُو رَجَاءٍ فَتَبَسَّ عَوْفٌ ثُمَّ عَمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ الرَّابِعَ وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا نَامَ لَمْ يُولِقْهُ حَتَّى يَكُونُ هُوَ يَسْتَقْفِظُ لَا أَنْ يَدْرِي مَا يَحْدِثُ لَهُ فِي نَوْمِهِ فَلَمَّا اسْتَقْفَظَ عَمَرُ وَرَأَى مَا أَصَابَ النَّاسَ وَكَانَ رَجُلًا جَلِيلًا فَكَبَّرَ وَرَفَعَ صَوْتَهُ بِالْكُبْرَى فَمَا زَالَ يَكْبُرُ وَيَرْفَعُ صَوْتَهُ بِالْكُبْرَى حَتَّى اسْتَقْفَظَ لِصَوْتِهِ النَّبِيُّ ﷺ فَلَمَّا اسْتَقْفَظَ شَكَّرُوا إِلَيْهِ الَّذِي أَصَابَهُمْ فَقَالَ لَا ضَيْرَ وَلَا يُضِيرُ أَوْ تَحُلُّوا فَإِنْ تَحُلَّ فَسَارَ غَيْرَ بَعِيدٍ ثُمَّ نَزَلَ فَدَعَا بِالْوَضُوءِ فَوَضَا وَتَوَدَّى بِالصَّلَاةِ فَصَلَّى بِالنَّاسِ فَلَمَّا انْقَضَتْ مِنْ صَلَاتِهِ إِذَا هُوَ بِرَجُلٍ مُعْتَرِلٍ لَمْ يَصَلِّ مَعَ الْقَوْمِ قَالَ مَا مَنَعَكَ يَا فَلَانُ أَنْ تَصَلِيَ مَعَ الْقَوْمِ قَالَ أَصَابَنِي جَنَابَةٌ وَلَا مَاءَ قَالَ فَعَلَيْكَ بِالصَّيْدِ فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ ثُمَّ سَارَ النَّبِيُّ ﷺ فَاسْتَكْبَى إِلَيْهِ النَّاسُ مِنَ الْعَطَشِ فَتَزَلَّ فَلَانٌ فَكَانَ يُسَمِّيهِ أَبُو رَجَاءٍ نِسْبَةً عَوْفٌ وَدَعَا عَلَيْهِ فَقَالَ أَذْهَبَا فَا بَتَغَيَا الْمَاءَ فَأَنْطَلَقَا فَتَلَقِيَا امْرَأَةً بَيْنَ مَرَاذَتَيْنِ أَوْسَطِيَّتَيْنِ مِنْ مَاءٍ عَلَى بَعِيرٍ لَهَا فَقَالَا لَهَا أَيْنَ الْمَاءُ قَالَتْ غَهْدِي بِالْمَاءِ أَمْسَ هَذِهِ السَّاعَةُ وَتَفَرَّقَا خُلُوفًا فَقَالَا لَهَا أَنْطَلِقِي إِذَا قَالَتْ إِلَى أَيْنَ؟ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَتْ أَلَيْدِي يُقَالُ لَهُ الصَّابِيُّ قَالَا هُوَ الَّذِي تَعَيَّنَ فَأَنْطَلِقِي فَجَاءَ بِهَا إِلَى رَسُولِ ﷺ بِنَاءً فَنَزَعَ فِيهِ مِنْ أَقْوَامِ الْمَرَاذَتَيْنِ أَوْ السَّطِيحَتَيْنِ وَأَوْكَا أَقْوَامَهُمَا وَأَطْلَقَ الْعَزَالِي وَتَوَدَّى فِي النَّاسِ اسْقُوا وَاسْقُوا فَسَقَى سَقَى وَاسْتَقَى مِنْ شَاءَ وَكَانَ آخِرُ ذَاكَ أَنْ أُعْطِيَ الَّذِي أَصَبَتْهُ الْجَنَابَةُ إِنَاءً مِنْ مَاءٍ قَالَ أَذْهَبَ فَأَلْبَرِغُهُ عَلَيْكَ وَهِيَ قَائِمَةٌ تَنْظُرُ إِلَيَّ مَا يَفْعَلُ بِمَا يَأْتِيهَا وَإِنَّ اللَّهَ لَقَدْ أَفْلَحَ عَنْهَا وَإِنَّهُ لَيَخْتَلِ إِلَيْنَا أَتَاهَا أَشَدُّ جِلْدَةً مِنْهَا حِينَ ابْتَدَأَ فِيهَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اجْمَعُوا لَهَا فَجَمَعُوا لَهَا مِنْ بَيْنِ عَجْوَةٍ وَدَقِيقَةٍ وَسَوْفَةٍ حَتَّى جَمَعُوا لَهَا طَعْمًا مَا يَجْعَلُوه فِي ثَوْبٍ وَحَمَلُوهَا عَلَى بَعِيرِهَا وَوَضَعُوا الثَّوْبَ بَيْنَ يَدَيْهَا فَقَالَ لَهَا تَعْلَمِينَ مَا رَزَقْنَا مِنْ مَا يَكِبُ شَيْئًا وَلَكِنَّ اللَّهَ هُوَ الَّذِي أَسْقَانَا فَاتَتْ أَهْلَهَا وَقَدْ احْتَسِبَ عَنْهُمْ قَالُوا مَا حَسِبَكَ يَا فَلَانَةُ قَالَتْ الْمَعْجَبُ لِقِيَّتِي رَجُلَانِ فَلَذَهَبَانِي إِلَى هَذَا الرَّجُلِ الَّذِي يُقَالُ لَهُ الصَّابِيُّ فَفَعَلَ كَذَا وَكَذَا فَوَاللَّهِ إِنَّهُ لَا سَحَرَ النَّاسِ مِنْ بَيْنِ هَذِهِ وَهَذِهِ وَقَالَتْ بِأَصْبَعَيْهَا الْوُسْطَى الشَّيْبَانِيَةَ فَرَفَعَتْهُمَا إِلَى السَّمَاءِ تَعْنِي السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ أَوْ إِنَّهُ لِرَسُولِ اللَّهِ حَقًّا فَكَانَ الْمُسْلِمُونَ بَعْدَ يُعِيرُونَ عَلَى مَنْ حَوْلَهَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَلَا يُصِيبُونَ الْمَرْمُومَ

الَّذِي هِيَ مِنْهُ لَقَدْ خَلَقْنَا يَوْمًا لِقَوْمِهَا مَا أَرَىٰ أَن تَهْلَا فِي الْقَوْمِ فَلَا يَدْخُلُكُمْ عَمَدًا فَهَلْ لَكُمْ فِي الْإِسْلَامِ
فَاتَّخَذُوهَا فَدَخَلُوا فِي الْإِسْلَامِ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ صَبَأٌ خَرَجَ مِنْ دِينٍ إِلَىٰ غَيْرِهِ وَقَالَ أَبُو الْعَالِيَةِ الصَّابِقِينَ
فِرْقَةً مِّنْ أَهْلِ الْكُتُبِ يَفْرَقُونَ الدُّنْيَا أَصْبَتْ أَمَلٌ.

ترجمہ: اور جاہ حضرت عمران سے روایت کرتے ہیں کہ ہم ایک سفر میں نبی کریم ﷺ کے ہمراہ تھے، ہم رات کو چلتے رہے جب، آخر رات ہوئی تو ہم غمگین رہنے لگے اور مسافر کے نزدیک اسی سے زیادہ کوئی نیند شیریں نہیں ہوتی، ابھی ہم تھوڑا عرصہ سوئے تھے کہ ہمیں آفتاب کی گرمی نے بیدار کیا، سب سے پہلے جو جاگا فلاں شخص تھا، پھر فلاں شخص، پھر فلاں شخص، اور جاہ نے ان سب کے نام لئے تھے مگر خوف بھول گئے، پھر عربین خطاب جاگئے والوں میں چوتھے شخص تھے، اور نبی ﷺ جب آرام فرماتے، تو آپ کو کوئی بیدار نہ کرتا تھا، جب تک کہ آپ خود بیدار نہ ہو جائیں، کیونکہ ہم نہیں سمجھ سکتے تھے کہ آپ کیلئے آپ کی خواب میں کیا امور پیش آنے والے ہیں، مگر جب حضرت عمر بیدار ہوئے اور انھوں نے وہ حالت دیکھی جو لوگوں پر طاری تھی، اور وہ بہادر و بڑا آدمی تھے تو انہوں نے تعبیر کہی، اور تعبیر کے ساتھ پانی کی آواز بلند کی اور برابر تعبیر کہتے رہے اور تعبیر کے ساتھ اپنی آواز بلند کرتے رہے، یہاں تک کہ ان کی آواز کے کسب سے نبی کریم ﷺ بیدار ہوئے، جب آپ بیدار ہوئے تو جو مصیبت لوگوں پر گذری تھی اس کی شکایت آپ سے کی گئی، آپ نے فرمایا کچھ نقصان نہیں یا (یہ فرمایا) کہ کچھ نقصان نہ کرے گا، چلو پھر چلے اور تھوڑی دور جا کر تہہ پر، وضو کا پانی دنگایا، پھر وضو کیا اور نماز کی اذان کی گئی، آپ نے لوگوں کو نماز پڑھائی، جب آپ نماز سے فارغ ہوئے پکا پک ایک ایک ایسے شخص پر (آپ کی نظر پڑی) جو گوشہ میں بیٹھا ہوا تھا، لوگوں کے ساتھ اس نے نماز نہ پڑھی تھی آپ نے فرمایا، اے فلاں! تجھے لوگوں کے ساتھ نماز پڑھنے سے کیا چیز مانع آگئی؟ اس نے عرض کیا کہ مجھے غسل کی ضرورت ہو گئی تھی اور پانی نہ تھا، آپ نے فرمایا، تیرے اوپر مٹی سے تنہم کرنا کافی ہے، پھر نبی کریم ﷺ چلے تو لوگوں نے آپ سے پیاس کی شکایت کی، آپ اتر پڑے، اور فلاں شخص کو بلا دیا، (اور جاہ نے ان کا نام لیا تھا، مگر خوف بھول گئے اور حضرت علی کو بلا دیا) فرمایا کہ دونوں جاؤ اور پانی تلاش کرو، یہ دونوں چلے تو ایک عورت ملی، جو پانی کے دو تھیلے یادہ منگائیں، اونٹ پر دونوں طرف لٹکائے اور خود درمیان میں بیٹھی (ہوئی چلی جا رہی تھی) ان دونوں نے اس سے پوچھا کہ پانی کہاں ہے، اس نے کہا، کنگل اسی وقت میں پانی پرتھی اور ہمارے مرد ساتھ نہیں ہیں ان دونوں نے اس سے کہا کہ (اچھا تو) اب چل، وہ بوٹی کہاں تک؟ انہوں نے کہا رسول خدا ﷺ کے پاس، اس نے کہا، وہی شخص جسے صابن کہا جاتا ہے؟ انہوں نے کہا، ہاں، ادبی ہیں جن کو تم ایسا سمجھتی ہو، تو چلو، لہذا وہ دونوں اسے رسول خدا ﷺ کے پاس لائے اور آپ سے ساری کیفیت بیان کی عمران کہتے ہیں، پھر لوگوں نے اسے اس کے اونٹ سے اتارا اور نبی کریم ﷺ نے ایک طرف منگایا، اور دونوں مصلیوں یا منکبڑوں کے مناس میں کھول ڈالے اور بعد اس کے ان کے بڑے منہ کو بند کر دیا، اور ان کے نیچے کی چھوٹے منہ کو کھول دیا، لوگوں میں آواز دے دی گئی کہ (چلو) پانی پلاؤ اور خود بھی پیو، پس جس نے چاہا پلا یا اور جس نے چاہا خود پیا، آخر میں یہ ہوا، کہ جس شخص کو غسل کی ضرورت ہو گئی تھی، اس کو طہر پانی کا دیا گیا، آپ نے فرمایا جاؤ اور اس کو اپنے اوپر ڈال لے، وہ عورت کمزری ہوئی دیکھ رہی تھی کہ اس کے پانی کے ساتھ کیا کیا جا رہا ہے اللہ کی قسم! (جب پانی لینا اس کے تھیلے سے متوقف کیا گیا، تو یہ حال تھا کہ ہمارے خیال میں وہ اب اس وقت سے بھی زیادہ بھرا ہوا تھا۔ جب آپ نے اس سے پانی لینا شروع کیا تھا، پھر نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ کچھ اس کیلئے بیچ کر دو، لوگوں نے اس کیلئے گھوڑا اور ستو جمع کر دیا، جو ایک اچھی مقدار میں جمع ہو گیا اور اس کو ایک کپڑے میں ہاندھ کر اس عورت کو اس کے اونٹ پر سوار کر کے کپڑے اس کے سامنے رکھ دیا پھر آپ نے اس سے فرمایا کہ تم جانتی ہو کہ ہم نے تمہارے پانی میں سے کچھ بھی کم نہیں کیا، لیکن اللہ ہی نے ہمیں پلا یا، اب عورت اپنے گھر والوں کے پاس آئی، چونکہ اس کو ملے طہر پانی دستی میں ہے بھی یہ ہے کہ اس پانی میں حضور نے لگی اور پھر منکبڑوں میں بھرا دیا۔ "مؤلف"

واپس ہونے میں تاخیر ہو گئی تھی تو انہوں نے کہا کہ اسے قلا نہ اچھے کس نے روک لیا؟ اس نے کہا کہ ایک توبہ (کی بات) نے، مجھے دو آدمی ملے اور وہ مجھے اس شخص کے پاس لے گئے جسے بے دین کہا جاتا ہے، اس نے ایسا یہ کام کیا، قسم اللہ کی یقیناً وہ شخص اس کے اور اس کے درمیان میں سب سے بڑھ کر جادوگر ہے (اور اس نے اپنی دونوں انگلیوں کو لٹکائی شہادت اور سچ کی انگلی سے اشارہ کیا پھر ان کو آسمان کی طرف اٹھایا، مرد اس کی آسمان وزمین تھی، یا وہ سچ جادو کار رسول ہے اس کے بعد مسلمان اس کے آس پاس کے مشرکوں پر عارت ڈالتے تھے اور ان مکانات کو جن میں وہ تھی نہ چھو تھے، چنانچہ اس نے ایک دن اپنی قوم سے کہا کہ میں سمجھتی ہوں کہ بیشک یہ لوگ عمرا تمہیں چھوڑ دیتے ہیں تو اب بھی تمہیں اسلام میں کچھ پس و پیش ہے، انہوں نے اس کی بات مان لی، اور اسلام میں داخل ہو گئے (ابو عبد اللہ بخاری) کہتے ہیں کہ صبا (کے معنی ہیں) ایک دین سے دوسرے دین کی طرف چلا گیا، اور ابو العالیہ نے کہا کہ صاحبین اہل کتاب کا ایک فرقہ ہے جو پور پڑھتا ہے (اور) اصحاب (کے معنی) میں داخل ہوں گا۔

تشریح: محقق بیہقی نے لکھا: امام بخاری کا مقصد اس باب سے یہ بتلانا ہے کہ حتم کا حکم وضو جیسا ہے، جس طرح ایک وضو سے متعدد فرائض و نوافل ادا کئے جاسکتے ہیں، اسی طرح ایک حتم سے بھی وہ درست ہوں گے، اور یہی مذہب ہمارے اصحاب (حنفیہ) کا بھی ہے اسی کے قائل امیرایم عطاء، ابن المسیب، زہری، لیث، حسن بن حنی و داؤد بن علی تھے، اور یہی حضرت ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے۔

امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ ہر فرض نماز کے واسطے الگ حتم کی ضرورت ہے، اور اسی کے قائل امام مالک، امام احمد و خلق وغیرہ ہیں، امام بخاری نے اپنی تائید کیلئے حسن بصری کا قول پیش کیا کہ ایک ہی حتم کافی ہے جب تک کہ حدیث لاحق نہ ہو، امام بخاری نے یہ قول تعلقاً پیش کیا ہے جس کو محدث ابن ابی شیبہ نے موصولاً روایت کیا ہے کہ بجز حدیث کے حتم کو کوئی چیز نہیں توڑتی، اسی بات کو امیرایم عطاء سے بھی نقل کیا ہے۔ محدث عبد الرزاق نے ان الفاظ سے موصول کیا ہے کہ ایک ہی حتم کافی ہے جب تک حدیث نہ ہو، محدث ابو منصور نے اس کو اس طرح موصول کیا کہ حتم بجز وضو سے وضو کے ہے کہ وضو کرنے کے بعد تم با وضو رہو گے جب تک حدیث لاحق نہ ہوگا۔ محدث ابن حزم نے بحوالہ معصف حماد بن سلمہ حسن سے یہ الفاظ نقل کئے کہ وضو کی طرح سب نمازیں ایک حتم سے پڑھی جائیں گی جب تک کہ حدیث لاحق نہ ہو (عمدہ ص ۷۷/۲) اگرچہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ مذکورہ مسئلہ میں دوسرے تینوں ائمہ مجتہدین کے خلاف امام بخاری نے صرف حنفی کی موافقت کی ہے۔

دوسری بات امام بخاری نے یہ بیان کی کہ حتم کرنے والا امام، با وضو مقتدیوں کو نماز پڑھا سکتا ہے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ نے ایسا کیا ہے، اس تعلق کو بھی محدث ابن ابی شیبہ و بیہقی نے ہر استاذ صحیح موصول کیا ہے۔

اس کی مناسبت ترجمہ الباب سے یہ ہے کہ جب حتم ہر لحاظ سے وضو جیسا ہی ہے تو حتم و وضو دونوں کی امامت یکساں ہے، اس مسئلہ میں حنفیہ، امام شافعی، امام احمد، سفیان ثوری، ابو ثور و اسحق شافعی ہیں، البتہ حنفیہ میں سے امام محمد اس کو جائز نہیں کہتے، حسن بن حنی بھی ان

سلسلہ امام بخاری نے کثرتاً باب میں "وقال النضر" قال عمارا صعيد الطيب وضوء المسلم يكفيه من الماء" سے بھی اسی اصول کی طرف اشارہ کیا تھا مطبوع بخاری میں یہ خطبہ و مہارت بجائے خوش کے نسخہ شامیش چھپی ہے۔ عمدة القاری ص ۷۵/۲ میں یہ پوری عبارت موجود ہے فتح الباری ص ۳۰۴/۱ میں لفظ صعيد الطيب حذف ہو گیا ہے۔

محقق بیہقی نے اس موقع پر یہ بات بھی کر مانی کہ حوالہ سے صاف کہہ دی ہے کہ امام بخاری کا قائل الصغر کہنا صرف تعنیاً ہی درست ہو سکتا ہے بلا واسطہ موصول صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ نصر بن مسلم کی وفات عراق ۲۰۳ھ میں ہوئی ہے، جبکہ امام بخاری اس وقت سات سال کے اور بخاری میں حتم تھے (عمدہ) بظاہر یہاں نسخ کی جگہ صحیح ہو گیا ہے، کیونکہ امام بخاری کی پیدائش عراق کی ہے جس سے نو سال بنتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

۳ امام بخاری نے کتاب الحج ص ۸۰/۱ (باب المم) میں امام ابو حنیفہ کا قول لا اری بہ باسا اور امام مالک سے لم یوہ باسا نقل کیا ہے، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے ساتھ ہیں اور امام مالک و عبداللہ بن حسن نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے یعنی ایسا کیا جائے تو کراہت کے ساتھ نماز ہو جائے گی، امام محمد کا استدلال حضرت علیؓ کے اثر موقوف سے ہے (جیسا کہ کتاب المجہد ۵۲/۱ میں ہے) اور حضرت جابر سے مرفوعاً بھی ایک روایت نقل کی جاتی ہے مگر میں کہتا ہوں کہ ان دونوں کی تصحیف دارقطنی و ابن حزم وغیرہ نے کی ہے ان (عمدہ ص ۲۱۸/۷)

تیسری بات امام بخاری نے یہ پیش کی کہ کھاری اور نمک والی مٹی سے بھی جو قاتل کاشت نہ ہو تجھم درست ہے اور ایسی زمین پر نماز بھی پڑھ سکتے ہیں جیسا کہ یحییٰ بن سعید انصاری نے فرمایا ہے۔

اس مسئلہ کا خلاف صرف احناف بن راہویہ نے کیا ہے، وہ اس سے تجھم کو جائز نہیں کہتے (عمدہ ص ۸/۲۱۷) اس کی مناسبت بھی ترجمہ الباب سے ظاہر ہے کہ نمکین کھاری مٹی بھی صعیب (پاک مٹی) ہی ہے۔

امام شافعی کا مسلک: ہدایہ میں امام شافعی کا مسلک یہ نقل ہوا کہ صحیح تجھم کیلئے ان کے نزدیک تراب مناسبت ضروری ہے، یعنی قاتل زراعت و کاشت مٹی، لیکن یہ نسبت صحیح نہیں ہے، چنانچہ محقق یعنی نے لکھا کہ امام شافعی اس شرط کے قائل نہیں ہیں، علامہ نووی شافعی نے بھی تصریح کی کہ احوال میں اباحت شرط نہیں ہے (عمدہ ص ۲۱۷/۵)

چونکہ یہ بات غالباً ہدایہ ہی کی جگہ سے ہمارے حلقہ درس میں بھی مشہور ہو چلی آتی ہے، اس لئے یہاں اس کی تصحیح ضروری سمجھی گئی واللہ تعالیٰ اعلم۔

قصہ حدیث الباب پر نظر

جس واقعہ کا ذکر یہاں ہوا ہے، وہ کس سفر میں پیش آیا، اور حضور علیہ السلام کے اس طرح نماز کے وقت سو جانے اور نماز قضا ہونے کی صورت ایک دفعہ ہوئی یا متعدد بار تحقیق طلب ہے، بخاری کی اس حدیث عمران میں اور بخاری و مسلم کی حدیث ابی قتادہ میں کوئی تعین سفر نہیں ہے، لیکن مسلم کی حدیث ابی ہریرہؓ میں ہے کہ یہ بات خیبر سے لوٹنے کے وقت پیش آئی تھی، اور ابو داؤد کی حدیث ابن مسعود سے حدیبیہ سے واپسی کا واقعہ معلوم ہوتا ہے موطا کی مرسل حدیث زید بن اسلم سے طریق مکہ معظمہ کی ایک رات کا قصہ ثابت ہوتا ہے۔ علامہ ابن عبدالبر نے ایک ہی واقعہ قرار دے کر یہ یقین دی کہ قصہ تو واپسی خیبر ہی کا ہے جس کا زمانہ حدیبیہ سے واپسی سے متصل ہی تھا، اور طرق مکہ کا اطلاق ان دونوں پر ہو سکتا ہے (فتح الباری ص ۳۰۵/۱) حافظ نے ابن عبدالبر کی اس تعلیق کو تکلف قرار دیا اور اس کو روایت عبدالرزاق کے بھی خلاف بتلایا جس میں غزوہ تبوک کی تعیین ہے ان

صحیحات اصیلی کی تحقیق ہے کہ حضور علیہ السلام کیلئے ایسی نوبت صرف ایک ہی بار آئی ہے لیکن قاضی عیاض کی رائے ہے کہ نوبت واقعات اور جگہوں کے اختلاف سے کئی بار کاشت ملتا ہے، حافظ نے لکھا کہ باوجود اس کے بھی جمع کی صورت ممکن ہے ان

محقق یعنی نے بھی تقریباً ان ہی خیالات کا اظہار کیا ہے، اور یہ بھی لکھا کہ علامہ ابن عبدالبر نے حضور علیہ السلام سے ایسی نیند کا واقعہ صرف ایک بار مانا ہے لیکن قاضی ابوبکر بن عربی نے تین بار بتلایا ہے ان (عمدہ ص ۱۸۰/۲ بعد)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میرے نزدیک ایسا واقعہ صرف ایک بار اور غزوہ خیبر سے واپسی پر لیتہ اشعریس میں پیش آیا ہے، اور اگر کوئی کہے کہ ہم سے تو اس طرح بھی بھی نماز قضا نہیں ہوتی، نبی اکرم ﷺ سے کیسے ہو گئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خداوند عز و مجدہ کو شریع احکام کرانی تھی، اور اس کی تکمیل کیلئے ہر صورت امت کے سامنے پیش کرانی تھی، اس لئے ایسا کیا گیا، ورنہ تشریع کاٹل ہوئی نہ سکتی (بقیہ حاشیہ ص ۳۸)

جس سے خلاف اولیٰ و اصحاب کی صورت تھی ہے، خود اپنا مسلک انہوں نے لاشعری سے ظاہر کیا، جس سے کراہت ثابت ہوتی ہے اور وہ جواز کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، اس لئے امام محمدؒ کی طرف قبول عدم جواز کی نسبت سمجھ میں نہیں آئی کتاب المجہد ص ۱۷۱/۱ امام مالک و داؤد مدینہ کے مسلک کی تردید کی ہے لیکن یہی لحاظ سے لاشعری کا لہجہ کے معنی میں سمجھ دیا گیا ہو، حالانکہ کراہت تنزیہی اور کراہت تحریمی کا اختلاف بھی رد کی کافی جہتیں نکلتی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تھی، حضرت کے اس جواب سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ایسا واقعہ ضرورت مذکورہ کے تحت صرف ایک باری پیش آتا بھی چاہئے تھا جس کو تعبیر رواۃ کے اختلاف نے نزاع و تعدد کا رنگ دے دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بحث و نظر: امام بخاری نے اس باب میں جن اہم اختلافی مسائل کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اب ان پر بحث کی جاتی ہے۔

ائمہ حنفیہ و امام بخاری کا مسلک

تیمم کی صحیح شرعی حیثیت جو حنفیہ نے کبھی ہے وہی امام بخاری نے بھی تسلیم کی ہے، باقی تینوں ائمہ مجتہدین کی رائے ان سے مختلف ہے، جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، امام بخاری نے سابق باب میں اور اس باب میں بھی ثابت کیا کہ تیمم پوری طرح وضو کے قائم مقام ہے، اور جب تک حدیث لاحق نہ ہو، تیمم والا وضو غسل والے کی طرح ساری عبادات ادا کر سکتا ہے لیکن امام شافعی فرماتے ہیں کہ تیمم طہارت مطلقہ (کاملہ) نہیں ہے بلکہ بطور طہارت ضروری ہے کہ وقتی ضرورت پوری کرنے کیلئے اس کو طہارت مان لیا گیا ہے، وھذہ وہ رافعہ حدث نہیں ہے، اسی طرح امام مالک و امام احمد بھی تیمم کو رافعہ حدث تسلیم نہیں کرتے۔ ملاحظہ کتاب الفقہ علی المذہب الاربعہ۔ اسی نظریہ کے تحت ان میں سے امام شافعی نے فرمایا کہ ہر فرض نماز کیلئے ایک تیمم ضروری ہے اور حیثاً اس فرض سے قبل و بعد تو اہل کی اجازت ہے، امام مالک نے فرمایا کہ ایک تیمم سے ایک فرض پڑھ سکتا ہے اور صرف اس کے بعد تو اہل پڑھ سکتا ہے، اگر پہلے نفل پڑھ لے تو فرض کیلئے دوسرا تیمم کرنا ہوگا، امام احمد و اسحاق وغیرہ فرما کر کیلئے مستقل تیمم ضروری بتلاتے ہیں، امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری و دو نو کا مذہب یہ ہے کہ ایک تیمم سے جتنی چاہے فرض و نفل پڑھ سکتا ہے اور جب تک حدیث نہ ہو یا پانی نہ ملے، پڑھتا رہے گا (بخاری ابن حزم ص ۱۲۸/۲)

یہی مذہب امام بخاری و ابن حزم کا بھی ہے، ابن حزم نے امام احمد و شافعی و مالک کے مذہب کی نہایت پر زور تردید کی ہے، اور بروئے عقل و نقل و وجوہ متعدد وہ اس کو غلط ثابت کیا ہے۔

حافظ ابن حزم نے ابو ثور کے اس مسلک کو بھی غلط ثابت کیا ہے کہ ایک تیمم ایک وقت نماز کیلئے کافی ہے، اور وقت نفل جانے سے ٹوٹ جاتا ہے آپ نے لکھا کہ خروج وقت کو ناقص اور حدیث کی طرح ماننا قرآن و سنت وغیرہ کسی سے بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا، لہذا یہ بات بھی بے دلیل ہے لیکن حافظ ابن حزم نے کسی وجہ سے یہاں اس امر کو نظر انداز کر دیا کہ خروج وقت سے نقص تیمم کے قائل امام احمد بھی ہیں ملاحظہ ہو کتاب الفقہ ص ۱۱۶/۱ (ذریعہ عنوان مہملات التیمم، چونکہ امام احمد سے حافظ ابن حزم ملحقے ہیں، اس لئے اول تو ان کے اختلاف ہی کا ذکر کم کرتے ہیں اور کہیں کرتے ہیں تو اکثر دوسروں کے ذیل میں، اور کھل کر تردید کرنا بھی پسند نہیں کرتے ہیں، برخلاف اس کے امام مالک و شافعی کی کھل کر تردید کرتے ہیں اور ائمہ حنفیہ خصوصاً امام اعظم کی تردید اور وہ بھی اکثر نیا یا اور شدید لہجہ میں، یہ تو ان کا خاص مشن ہے حتیٰ کہ اتفاق مسلک کی صورت میں بھی کوئی اپنی اختلاف کی شق نکال کر تردید کا پہلو نکال لیتے ہیں، تجاؤز اللہ عنہما

چونکہ ائمہ ثلاثہ مذکورین کے نزدیک تیمم صرف طہارت ضروریہ اور نماز کو مباح و درست گردانے کے واسطے ہے اس لئے ان حضرات کے نزدیک نماز کے وقت سے پہلے بھی تیمم صحیح نہیں ہے، (کتاب الفقہ ص ۱۰۱/۱) حنفیہ و امام بخاری وغیرہ کے نزدیک وضو و غسل کی طرح وہ وقت سے قبل بھی درست ہے۔

امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں ذکر کیا کہ پاک منی، مسلمان کا وضو ہے، جو پانی نہ ملنے کی صورت میں اس کی جگہ کافی ہے اس سے اشارہ کیا کہ پانی مل جانے پر تیمم کا بدلہ وضو ہونے کا حکم ختم ہو جائے گا یہ حکم مطلق ہے جس میں کوئی قید نہیں ہے۔ لہذا جس طرح وضو غسل کے کوافض سے تیمم ختم ہو جائے گا پانی حاصل ہو جانے سے بھی ختم ہو جائے، خواہ وہ نماز کی حالت ہی میں مل جائے، یعنی تازہ میں پانی دیکھ لینے سے وہ باطل ہو جائے گی، نماز تو ذکر وضو یا غسل کرے گا اور پھر سے نماز پڑھے گا۔ یہی مذہب امام ابوحنیفہ، آپ کے اصحاب، سفیان

ٹوری اور اوزاچی کا ہے اسی کو ابن حزم نے اختیار کیا، اور امام بخاری بھی اسی کے قائل معلوم ہوتے ہیں، اس کے برخلاف امام مالک، امام شافعی، امام احمد ابوثور اور داؤد (ظاہری) کہتے ہیں کہ نماز کی حالت میں اگر پانی دیکھ لے تو اس کی نماز صحیح ہوگی، اور اعادہ بھی ضروری نہ ہوگا نہ اس سے طہارت ختم ہوگی، البتہ نماز کے بعد دیکھ لے گا تو وضو فاسد کرنا ضروری ہوگا۔ (بدلیہ المجدد ص ۱۲۲/۱۲۳، مجمع ص ۱۲۶)

حافظ ابن حزم نے اس سب حضرات کے مذہب کو غلط ثابت کیا، اور سید دلیل بتلایا (ح) (تفسیر) حنفیہ کے نزدیک صحت صلوٰۃ کیلئے جو تیمم کیا جائے اس میں طہارت من اللہ کی یا استباحہ صلوٰۃ کی، یا عبادت مقصودہ کی نیت کرنا ضروری ہے، جو بغیر طہارت کے درست نہیں ہوتی مثلاً اگر مس صحف کیلئے تیمم کیا تو اس تیمم سے نماز درست نہ ہوگی کیونکہ مس صحف فی نفسہ کوئی عبادت نہیں ہے، بلکہ تلاوت عبادت ہے، یا اگر اذان و اقامت کیلئے تیمم کیا تو اس سے بھی نماز درست نہ ہوگی کہ ان دونوں کیلئے شہادت شرط نہیں ہے یا اگر حدیث اصغر کی حالت میں قراءت قرآن مجید کیلئے تیمم کیا تو اس سے بھی نماز درست نہ ہوگی، کیونکہ اس حالت میں قراءت بغیر وضو بھی درست ہے، اسی طرح اگر جواب سلام کیلئے (یہ) خواب کیلئے وغیرہ کہ ان کیلئے جو تیمم کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں) تیمم کیا تو اس سے بھی نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا۔ (کتاب لغو ص ۱۱۰۹)

قول علی السید (شور زمین): حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس سے امام بخاریؒ نے جنس ارض کی طرف اشارہ کیا اور تفصیل شافعیہ کو نظر انداز کر کے اپنا مسلک موافق حنفیہ ظاہر کیا ہے۔

حافظ ابن حزم نے لکھا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صید کی سب اقسام سے تیمم درست ہے، یہی قول سفیان ثوری کا ہے اور یہی ہمارا قول ہے۔ (مخفی ص ۲/۱۶۱)

مسئلہ امامت میں موافقت بخاری

تیمم والا وضو والوں کی امامت کر سکتا ہے، اس میں بھی بخاریؒ نے حنفیہ و جمہور کی موافقت کی ہے۔

حافظ ابن حزم نے لکھا کہ یہ جواز بلا کراہت ہی قول امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، زفرؒ، سفیان شافعیؒ، داؤد احمدیؒ و ابوثور کا ہے، اور یہ حضرت ابن عباسؓ، عمار بن یاسرؓ، اور جماعت صحابہؓ سے بھی نقل ہوا ہے۔ سعید بن المسیبؒ حسن عطاءؒ ہری و حماد بن ابی سلیمان کا بھی یہی قول ہے۔ امام محمد بن الحسنؒ اور حسن بن حبی نے اس کو منع کیا اور امام مالک و سعید بن النعمان نے اس کو مکروہ کہا، اور اسی نے بھی منع کیا مگر امیر و امام وقت کیلئے اجازت دی، پھر ابن حزم نے لکھا کہ نہ منافقت یا کراہت پر کوئی دلیل قرآن و سنت اجماع یا قیاس سے نہیں ہے۔ (مخفی ص ۲/۱۳۳)

قولہ لا ضیور: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: امور دینیہ میں نقصان دہ وجہ سے ہوتا ہے کبھی تو نیت کی جہت سے اور کبھی عمل میں کوتاہی سے تو یہاں پہلی قسم کے نقصان کی نفی کی گئی ہے کیونکہ بغیر سب کی درست اور خیر بھی، البتہ عمل میں کوتاہی و نقصان آیا کہ وقت ادا نہ ہو گیا۔ اس کی حضور علیہ السلام نے نفی بھی نہیں فرمائی، پھر چون کہ عہدائے کوتاہی نہیں ہوئی اس لئے گناہ نہیں ہوا۔

قولہ اور تحلوا: حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ اس جگہ سے کوچ کرو، حنفیہ کہتے ہیں کہ وقت مکروہ سے نکلنے کیلئے کوچ کا حکم دیا اور آگے جا کر جب سورج کی سفیدی خوب کھل گئی تو ظہر کر نماز پڑھائی، کیونکہ مسلم کی حدیث میں حتی ابیض الشمس مروی ہے (فتح الملیم ص ۲/۳۳۳) بخاری ص ۵۰۴ باب علامت الموعود فی الاسلام میں حتی اوقعت الشمس ہے یعنی ارتفاع اور ابیضائے شمس کا انتظار فرمایا پھر اتر کر نماز پڑھی۔

شافعیہ کے نزدیک چونکہ طلوع شمس وغیرہ مکروہ اوقات میں بھی نماز پڑھ سکتے ہیں اس لئے انہوں نے کہا کہ اس مقام میں شیطان کا اثر مانا اور اس سے کر نماز قضا کرادی۔ اس لئے اس جگہ سے حضور علیہ السلام نے کوچ کا حکم دیا ہے، میں نے کہا کہ جس طرح مکان میں شیطان کا اثر مانا اور اس سے منع معلوم ہوا امام احمد کے بارے میں جو مشہور ہے کہ وہ وجدان، کوکبائے تیمم نہیں کہتے، صحیح نہیں (لیغ الہاری ص ۱۰۹/۱۱۰) میں بھی ضبط کتابت کی غلطی سے یہ چیز درج ہوئی ہے یا (اصل صلوٰۃ کی قید رہ گئی ہے) البتہ بدلیہ المجدد میں اس کو بغیر کا مذہب بتلایا ہے، مگر اے ۲۰۰ سے تعین تو صحیح نہیں کی۔

بچے، زمان میں بھی تو شیطان کا اثر ہوتا ہے جو حدیث سے بھی ثابت ہے کہ طلوع شمس قرنی شیطان کے درمیان ہوتا ہے، تو اس سے بھی بچنا چاہئے۔
فرمایا:۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ شافعیہ کے یہاں یہ بات بطور مسئلہ بھی ہے یا نہیں کہ مکان شیطان میں نماز نہ پڑھے البتہ ابن حجر کی شافعی نے
زواجر میں اتنی بات لکھی ہے کہ مکملات تو بہ میں سے ترک مکان معصیت بھی ہے۔

قولہ فصلی بالناس: فرمایا:۔ اس واقعہ کی روایات میں تصریح ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرض سے قبل سنن فجر کی بھی قضا کی، اور کتاب
الاثار امام محمد میں یہ بھی ہے کہ آپ نے جبر کے ساتھ نماز پڑھائی، یہ تصریح اور کسی کتاب حدیث میں نہیں ہے۔ فقہاء حنفیہ دونوں قول لکھتے ہیں
کہ جبر کرے یا نہ کرے۔ کسی کو ترجیح نہیں دیتے ہیں جبر کو دلیل مذکور کی وجہ سے راجح قرار دیتا ہوں۔

مسئلہ: فرمایا اگر اپنی مسجد میں جماعت فوت ہو جائے تو دوسری مسجد میں جا کر جماعت سے پڑھنا مؤکد نہیں رہتا (البتہ مستحب ہے کیونکہ
فوت کے بعد جماعت کا ناکد ختم ہو جاتا ہے۔

قولہ قال الوالعالیۃ الخ صابین کی تحقیق: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ بیضاوی نے کہا کہ صابین ستاروں کو پوجتے
تھے، اور یہ بھی کہا گیا کہ وہ نبوت کے منکر تھے، اور حنفیت کی ضد پر تھے۔ مجھے تاریخ سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ عرب اپنے آپ کو صلیفیت
سے ملقب کرتے تھے اور نبی اسرائیل کو صابیت سے، اور بنی اسرائیل اس کا ٹکس کرتے تھے۔ شہرستانی نے ان کا مناظرہ بھی پچاس ورق میں
نقل کیا ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ صابین منکرین نبوت تھے۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی تفسیر

اس پر حافظ ابن تیمیہؒ گزرے تو ان کو ظاسفہ میں سے بتلایا، اور اس آیت کی وجہ سے یہ بھی دعویٰ کیا کہ وہ اہل کتاب کا ایک فرقہ تھا۔
ان الذین آمنوا والذین ہادوا والنصارى والصابین من آمن بالله والیوم الآخر وعمل صالحا فلہم اجرہم عند ربہم
ولا خوف علیہم ولا ہم یحزنون“ (بقرہ آیت ص ۶۲) کیونکہ ان کو اور اہل کتاب کو برابر رکھا ہے اور ایمان لانے پر ان کیلئے بھی یہود و
نصاری کی طرح اجر کا وعدہ کیا ہے۔ دوسرے مفسرین کے نزدیک من آمن سے مراد مستقبل میں ایمان لانا ہے نہ ماضی میں جو ابن تیمیہؒ سمجھتے
ہیں، لہذا اس آیت سے صابین کے اہل کتاب ہونے پر استدلال درست نہیں، حافظ ابن تیمیہؒ نے تکرار سے بچنے کیلئے اول جملہ کو مستقبل
بنایا، اور دوسرے کو ماضی یعنی جو لوگ اس رسول پر ایمان لائیں گے وہ یہود و نصاریٰ و صابین بھی جو لوگ یہود میں سے ایمان لا چکے، اور
نصاری میں سے جو ایمان لا چکے اور صابین میں سے جو ایمان لا چکے تو ان سب کو اجر ملے گا اس تفسیر میں حافظ ابن تیمیہؒ غلطی ہوئی ہے،
کیونکہ صابین کسی دین ساہو کی پر ایمان نہیں رکھتے تھے۔

میرے نزدیک دونوں جملہ مستقبل ہے، یعنی جو لوگ ایمان لائیں گے، کسی مذہب والے بھی ہوں ان کو اجر ملے گا یہ اجمال ہوا، پھر
اس کے بعض جزئیات بتلا کر وضاحت و تفصیل کر دی گئی کہ یہود، نصاریٰ اور صابین میں جو بھی خدا اور پیمبر آخرت پر ایمان لانے کا، اور اعمال
صالحہ (مطابق شریعت نبویہ) بجالائے گا، اس کو اجر ملے گا۔

صابی منکر نبوت و کواکب پرست تھے

علامہ جصاص نے احکام القرآن میں لکھا کہ صابی نبوت کے منکر تھے، وہ کواکب پرست تھے، عقول کو خدا سے کچھ تنزلات مان کر
تسلیم کیا تھا، پھر بت پرست بن گئے تھے سارے یونانی صابی تھے، اسی طرح بت پرست بھی سب صابی ہیں، ان کا اعتقاد ہے کہ ریاضات
کے ذریعہ عالم امر اور عالم طویٰ مسخر ہوتا ہے، جس طرح بہت سے لوگ اعمال کے ذریعہ جنوں کو مسخر کرتے ہیں، بخلاف حنفیت کے کہ اس

میں سب کچھ جمع، تدلیق تفرغ اور اظہار مسکنت و عاجزی ہے اور محض اداء و مفید عہدیت ہے بدون نیت تسخیر و غیرہ، حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ حلیف دراصل حضرت ابراہیم السلام کا لقب تھا کیونکہ وہ کفار کی طرف مبعوث ہوئے تھے، بخلاف حضرت موسیٰؑ و عیسیٰؑ علیہما السلام کے وہ نبی امرا مکمل کی طرف مبعوث ہوئے تھے جو نبی مسلمان تھے، اسی لئے ان کا لقب حلیف نہ ہوا اگرچہ وہ بھی حقیقتاً قطعاً حلیف ہی تھے۔

حلیف صابی میں فرق

حلیف کے معنی سب اطراف و جوانب سے صرف نظر کر کے صرف دین حق کی طرف چلنے والا، اسی لئے حق تعالیٰ نے تمام لوگوں کو حقیقت اختیار کرنے کا حکم دیا ہے۔ "وَمَا أَمُورٌ إِلَّا لِعِبَادِ اللَّهِ مَخْلَصِينَ لَهُ الدِّينُ حَقًّا" پھر اہل لہلہ واخل میں دیکھا کہ حلیف صابی کا مقابل ہے، اور یہ بھی حقیقت ہے کہ حلیف مقرر نبوت اور صابی مقرر نبوت ہوتا ہے، حافظ ابن تیمیہؒ نے کئی جگہ صابین کا ذکر کیا ہے مگر کوئی شائی بحث نہ کر سکے، اور چونکہ وہ ان کی حقیقت نہ سمجھ سکے، اس لئے ان کے بارے میں تقریر آیت مذکورہ میں بھی غلطی کر گئے ہیں، اور وہ سمجھے کہ یہود نصاریٰ کی طرح صابین بھی صابیت پر رہتے ہوئے ایمان سے متصف ہوئے تھے، حالانکہ ان میں کا کوئی فرقہ بھی ایمان کی دوست سے بہرہ یاب نہیں ہوا۔ ایک فرقہ تو طریق فلاسفہ پر اول المیاد پر ایمان رکھتا تھا، دوسرا نجوم کی پرستش ہی اہل میں کرتا تھا، تیسرا بت تراش کر ان کی پرستش کرتا تھا جیسا کہ روح المعانی اور احکام القرآن میں تصریح ہے، اور ابن النہدم کی الشمر میں بھی اچھی تحقیق ہے، فیض الباری ص ۱۲۸/۱ میں ان حوالوں کی تخریج کر دی گئی ہے وہ دیکھی جائے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مشکلات القرآن ص ۱۶ میں بھی آیت مذکورہ بالا کے تحت بہتر تحقیق جمع فرمادی ہے اور وہاں بھی حافظ ابن تیمیہؒ کی تفسیری غلطی واضح کی ہے، اور ثابت کیا کہ صابین کیلئے بغیر ایمان بدین الاسلام نجات محقق نہیں ہے اور زمانہ سابق میں ان کا ایمان قابل تسلیم نہیں ہے، حضرت علامہ عثمانیؒ کے نوادس ص ۱۳/۱۵۳ بھی ملاحظہ کئے جائیں۔

ترجمان القرآن کا ذکر

خیال ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم کہ مولانا آزاد کو حافظ ابن تیمیہؒ کی اس تفسیر سے بھی مخالفت ہوئی ہے جو انہوں نے بڑے شد و مد سے سب مذاہب عالم کو حق پر قرار دیکر لکھا کہ اسلام کسی مذہب کو نہیں چھللاتا وہ سب کیلئے یکساں تصدیق کرتا ہے اور سب کی مشترک و متفقہ تعلیم کو اپنا دستور العمل بناتا ہے، اس نے کسی مذہب کے پیرو سے بھی یہ مطالبہ نہیں کیا کہ وہ کوئی نیا دین قبول کرے، بلکہ ہر گروہ سے یہی مطالبہ کرتا ہے کہ اپنے اپنے مذہب کی حقیقی تعلیم پر سچائی کے ساتھ کار بند دین قبول ہو جائے۔ اس کے بعد یہی آیت مندرجہ بالا اپنے استدلال میں پیش کی ہے، دیکھو ترجمان القرآن ص ۲۳۵،

اسی عبارت میں کئی جگہ ہیں، اور ان کو بڑھ کر گاندھی جی نے بڑی سرت کا اٹھار کیا تھا تا کہ میں بھی یہی سمجھتا تھا کہ سچائی و حقانیت سارے مذاہب عالم میں مشترک ہے، جو بات مولانا صاحبؒ نے اپنی تفسیر میں لکھی ہے۔

محقق یعنی نے بھی عہدہ ص ۱۸۸/۲ میں صابین کے بارے چند اخبار و اقوال نقل کئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان بارے میں مختلف نظریات رہے، ہیں جس کی بڑی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ اپنے دین کو پوری طرح لوگوں پر ظاہر نہیں ہونے دیتے تھے، اور منافقانہ رویہ اپناتے تھے، اسی لئے امام صاحب کو معلوم ہوا ہوگا کہ وہ لوگ کسی نبی و کتاب کو ماننے سے تو آپ نے ان کے نکاح و بیو کو حلال بتلایا، اور امام ابو یوسف و امام محمدؒ ان کے اعتقاد کو اکابر کا حکم ہوا تو نکاح و بیو کو حرام و منوع قرار دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم حافظؒ نے لکھا کہ حضرت ابن عباسؓ سے باندا حسن مروی ہے کہ صابین اہل کتاب نہیں تھے (بخ ص ۱۳۱/۱)

قوله اصْبُ اَمِل: فرمایا: امام بخاری کو چونکہ لغت سے بھی بڑا شغف ہے اس لئے یہاں مہجوز و ناقص کے معنوی و فنی فرق کو تلا گئے ہیں، یعنی یہاں تو مہجوز ہے، اور سورۃ یوسف میں ناقص ہے۔

بَابُ اِذَا خَافَ الْجُبْنَ عَلَى نَفْسِهِ الْمَرَضِ أَوْ الْمَوْتِ أَوْ خَافَ الْعَطَشَ تَيْمُمٌ وَيَذْكُرَانِ عَمْرَ وَبْنَ الْعَاصِ الْجَبِّ فِي لَيْلَةٍ بَارِدَةٍ فَتَيْمُمٌ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا فَلَذِكْرِ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَلَمْ يَنْفَعِ.
(جس شخص کو غسل کی ضرورت ہو جائے، اگر اسے مریض ہو جائے یا مر جانے کا خوف ہو تو تہیم کرے، بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرو بن عاص ایک سردی کی رات میں جب ہو گئے تو انہوں نے تہیم کر لیا اور یہ آیت تلاوت کی۔ تم اپنی جانوں کو قتل نہ کرو۔ بے شک اللہ تم پر مہربان ہے۔) پھر (یہ واقعہ) نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا گیا تو آپ نے ملامت نہیں کی

(۳۳۵) حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ هُوَ غُنْدَرٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ أَمُومُوسَى لَعَبِدِ اللَّهِ بَنِي مَسْعُودٍ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ لَا يُصَلِّي قَالَ عَبْدُ اللَّهِ نَعَمْ إِنَّ لَمْ أَجِدِ الْمَاءَ شَهْرًا لَمْ أَصَلْ لَوْ رَخَصْتُ لَهُمْ فِي هَذَا كَانَ إِذَا وَجَدَ أَخَذَهُمُ الْبُرْذُ قَالَ هَكَذَا يَعْنِي تَيْمُمٌ وَصَلَّى قَالَ قُلْتُ فَأَيْنَ قَوْلُ عُمَارٍ لِعُمَرَ قَالَ إِنِّي لَمْ أَرِ عُمَرَ قَبْلَ بَقُولِ عُمَارٍ.

(۳۳۶) حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ خَفْصٍ قَالَ تَابَ أَبِي قَالَ تَابَ الْأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ شَقِيقَ بْنَ سَلَمَةَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ عَبْدِ اللَّهِ وَابْنِ مَوْسَى أَرَأَيْتَ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ إِذَا أَجَبَ فَلَمْ يَجِدْ مَاءً كَيْفَ تَصْنَعُ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ لَا يُصَلِّي حَتَّى يَجِدَ الْمَاءَ فَقَالَ أَبُو مَوْسَى لَكَيْفَ تَصْنَعُ بِقَوْلِ عُمَارٍ خَيْنٌ قَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ كَانَ يَكْفِيكَ قَالَ أَلَمْ تَرَ عُمَرَ لَمْ يَتَّخِذْ بِذَلِكَ مِنْهُ فَقَالَ أَبُو مَوْسَى قَدْ عَنَّا مِنْ قَوْلِ عُمَارٍ كَيْفَ تَصْنَعُ بِهِذِهِ الْآيَةِ فَمَادَرِي عَبْدُ اللَّهِ مَا يَقُولُ فَقَالَ إِنَّا لَوْ رَخَّصْنَا لَهُمْ فِي هَذَا لَأَوْشَكَ إِذَا بَرَزَ عَلَى أَخِيهِمُ الْمَاءَ أَنْ يُذْعَهُ وَتَيْمُمٌ قُلْتُ لَشَقِيقِي فَإِنَّمَا حُجْرَةُ عَبْدِ اللَّهِ لِهَذَا فَقَالَ نَعَمْ.

ترجمہ (۳۳۵): حضرت ابو موسیٰ نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے کہا اگر (غسل کی ضرورت والا) پانی نہ پائے تو نماز نہ پڑھے عبداللہ نے کہا، ہاں اگر میں ایک مہینہ تک پانی نہ پاؤں، تب بھی نماز نہ پڑھوں، میں اگر انہیں اس بارہ میں اجازت دے دوں گا تو جب ان میں سے کوئی سردی دیکھے گا، تو تہیم کر کے نماز پڑھ لے گا، ابو موسیٰ کہتے ہیں، میں نے کہا کہ عمارؓ کا حضرت عمرؓ سے کہنا کہاں گیا؟ عبداللہ بولے کہ حضرت عمرؓ نے نماز کے قول پر مجھ و سر تو نہیں کیا۔

ترجمہ (۳۳۶): اعمش، شقیق بن سلمہ سے روایت کرتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہ (بن مسعود) اور ابو موسیٰ کے پاس تھا تو ابو موسیٰ نے عبداللہ سے کہا، کدے ابو عبدالرحمن! بتاؤ! جب کسی شخص کو غسل کی ضرورت ہو جائے، اور پانی نہ پائے، تو کیا کرے؟ عبداللہ نے کہا کہ نماز نہ پڑھے، جب تک پانی نہ پائے، ابو موسیٰ نے کہا کہ تم عمارؓ کے واقعہ کے متعلق کیا کہو گے، جب کہ ان سے نبی ﷺ نے فرمایا کہ، تمہیں (تہیم کر لینا کافی تھا۔ عبداللہ بولے کہ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ حضرت عمرؓ نے عمارؓ کے اس قول پر مجھ و سر نہ نہیں کیا، ابو موسیٰ نے کہا، اچھا، عمارؓ کے قول کو بھی رہنے دو تم آیت (تہیم) کے متعلق کیا کہو گے؟ تو عبداللہ کی سمجھ میں نہ آیا کہ کیا جواب دیں، پھر انہوں نے کہا کہ ہم اگر ان لوگوں کو اس بارے میں اجازت دے دیں گے، تو میں جب ان میں سے کسی کو پانی سرد معلوم ہوگا اس چھوڑ دے گا اور تہیم کر لے گا (سلیمان کہتے ہیں) میں نے شقیق سے کہا کہ معلوم ہوتا ہے حضرت عبداللہ (بن مسعود) نے (تہیم کو صرف اسی لئے ناپسند کیا، انہوں نے کہا، ہاں!)

تشریح: امام بخاری یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جس طرح پانی نہ ملنے کی صورت میں وضو غسل کی جگہ تیمم درست ہے اسی طرح اگر پانی صرف اتنا موجود ہو جس کی پیاس بجھانے کیلئے ضرورت ہے تو اس وقت بھی تیمم کر سکتے ہیں، اور اگر پانی زیادہ ہے جو وضو یا غسل کیلئے کافی ہو سکتا ہے مگر وضو یا غسل کرنے سے کسی بیماری یا موت کا اندیشہ ہے، تب بھی تیمم جائز ہے۔

مرض وغیرہ کی وجہ سے تیمم

حنفیہ کے یہاں بھی مسئلہ اسی طرح ہے، وہ فرماتے ہیں اگر کسی کو حجرہ کی بنا پر یا مسلم طبیب حاذق کے بتلانے پر پانی کے استعمال سے کسی مرض کے پیدا ہونے، یا زیادہ ہونے، یا دیر میں صحت یاب ہونے کا ظہر غن ہو تو وہ تیمم کر سکتا ہے، حنا بلکہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ مالکیہ کے نزدیک مسلم طبیب کی عدم موجودگی میں کا فر طبیب کا فیصلہ اور قرائن عادیہ و تجربہ بھی کافی ہے، شافعیہ کے نزدیک بھی حاذق طبیب کا فیصلہ کافی ہے، خواہ وہ کا فر ہو بشرطیکہ تیمم کرنے والے کو اس کی چٹائی پر بھروسہ ہو۔

ان کے رائج قول میں صرف حجرہ کافی نہیں ہے، البتہ اگر خود طبیب ہو تو اپنے بارے میں اس کا فیصلہ درست ہے۔ اگر خود بھی عالم طب نہ ہو اور دوسرا طبیب بھی میسر نہ ہو تو تیمم سے نماز پڑھ سکتا ہے مگر صحت کے بعد اس نماز کا اعادہ کرنا ہوگا (کتاب المغنص ص ۱۰۴)

نہایت سرد پانی کی وجہ سے تیمم

اگر پانی اتنا شدید سرد ہو کہ اس کے استعمال سے نقصان کا اندیشہ ہو، اور اس کو گرم کرنا بھی ممکن نہ ہو تو وضو یا غسل کا تیمم کر کے نماز وغیرہ پڑھ سکتے ہیں، یہ حنا بلکہ مالکیہ کا مذہب ہے، اور غالباً امام بخاری کا بھی یہی مختار ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اندیشہ ضروری کی صورت میں صرف غسل کا تیمم درست ہے اور وضو کا تیمم جب ہی جائز ہوگا کہ ضرور تحقیق و یقین ہو۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ سرد پانی سے زیادہ خشک کا خطرہ ہو تو دونوں قسم کا تیمم جائز ہے بشرطیکہ اس پانی کو گرم کرنا یا دھوئے ہوئے اعضا کو گرمی پہنچانا ممکن نہ ہو، مگر ان نمازوں کا اعادہ واجب ہوگا۔ (ص ۱۰۵/۱)

مسئلہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ جو تیمم جنابت وغیرہ کیلئے کیا جائے گا، وہ اسی کے نواقض سے ٹوٹے گا۔ نواقض وضو سے ختم نہ ہوگا، مطلب یہ کہ اس کے بعد اگر نواقض وضو پیش آئے تو وضو کی جگہ تیمم اور کرے گا اور اگر تھوڑا پانی ملا تو وضو کرے گا۔ پھر جب غسل کے لائق ملے گا تو غسل والا تیمم بھی ختم ہو جائے گا، اس لئے غسل کرنا ضروری ہوگا۔

رد المحتار ص ۲۶۲/۱ میں ہے کہ ”جنابت کیلئے اگر تیمم کیا، پھر حدیث لاحق ہوا تو وہ بے وضو ہو جائے گا، جیسی نہیں ہوگا، لہذا اگر صرف وضو کرے گا۔“ کیونکہ اس کا تیمم وضو کے حق میں ٹوٹا اور غسل کے حق میں باقی رہا، جب تک غسل کو واجب کرنے والی چیز نہ پائی جائے۔

مسئلہ: یہ بھی مسئلہ ہے کہ جس عذر کی وجہ سے تیمم کیا ہے، اس عذر کے زائل ہوتے ہی تیمم ختم ہو جاتا ہے اور دوسرے عذر کیلئے پھر سے تیمم کرنا ہوگا، مثلاً کسی نے پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کیا اور پھر بیماری ہو گیا، تو پانی ملنے پر پہلا تیمم ختم ہو گیا اور اب بیماری کی وجہ سے دوسرا تیمم کرنا پڑے گا۔

مسئلہ: جیسی، حائضہ، نفاس والی کا تیمم بھی وہی ہے جو حدیث اصغر والے بے وضو کا ہوتا ہے۔

مسئلہ: جیسی یا حائضہ و نفاس والی صرف ایک ہی تیمم کریں گے، جو وضو و غسل دونوں کیلئے کافی ہوگا۔ ابن حزم ظاہری کے نزدیک غسل کیلئے

۱۔ طہارہ شوکانی نے لکھا:۔ جیسی نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی، پھر پانی ملا تو باجماع العلماء اس پر غسل کرنا واجب ہے، صرف ابو یوسف بن عبد الرحمن (تابعی) نے نقل ہے کہ وہ اس کو ضروری نہیں کہتے تھے۔ مگر دونوں نقل بعد کے اجماع علماء اور احادیث صحیحہ مشہورہ کی وجہ سے کہ حضور علیہ السلام نے پانی ملنے پر غسل کا حکم فرمایا ہے، متروک و ناقابل عمل ہے (تخوض ص ۱۱۸)

الگ جہم ہوگا، اور سو کیلے الگ، حتیٰ کہ اگر کسی جہنی عورت کو حیض بھی آجائے، پھر وہ جہد کے دن پاک ہو تو پانی نہ ملنے یا مضر ہونے کی صورت میں اس کو جہاں جہم کرنے پڑیں گے، ایک جنابت کا دوسرا حیض کے بعد اور تیسرا وضو کا چوتھا جہد کا، اور اگر اس عورت نے کسی میت کو غسل بھی دیا ہو تو پانچواں اس کا بھی، کیونکہ ان دونوں کے واسطے بھی ان کے یہاں غسل ضروری ہے (مکلی ص ۲/۱۳۸) اسی صفحہ پر حاشیہ میں اس مسئلہ کا رد بھی شیخ شمس الدین دہلویؒ کی طرف سے چھپا ہوا ہے کہ یہ مسئلہ حدیث عمار کے خلاف ہے، حضور علیہ السلام نے ان کو جنابت سے ایک ہی جہم کو کافی بتلایا، یہ دو بار جہم کرنے کو نہیں فرمایا، اور انما یکغسلک میں انما صر کے میصون میں سے ہے۔

بحث و نظر: حافظ ابن حزمؒ نے ۳۲۶ صفحات (۲/۱۱۶ تا ۲/۱۶۱) میں جہم کے مسائل پر بحث کی ہے صرف ابتداء میں مرض کی وجہ سے جہم کا مسئلہ مختصر اٹکھا ہے، اور ص ۲/۱۳۲ (مسئلہ ۲۳۹) میں عدم وجہ ان ماہ کی صورت میں جہم کا جواز ذکر کیا ہے، اور اس میں حضرت عمر ابن مسعودؓ اسود و ابراہیم کا اختلاف بھی نقل کیا ہے، پھر لکھا کہ دو صحابی عمر ابن مسعودؓ کے سوا سب جہم للجبب کو جائز کہتے ہیں اور اس کی دلیل میں عمر ابن حصین کی اس حدیث کا حوالہ دیا جو بخاری کے گذشتہ باب کے آخر میں گذر چکی ہے، جس میں حضور علیہ السلام نے ایک الگ بیٹھنے والے کو جنابت سے جہم کا مسئلہ بتلایا ہے۔

ابن حزم نے یہاں ایک حدیث طارق بن شہابؒ کی بھی نقل کی ہے، جس میں حضور علیہ السلام نے اس شخص کی بھی تصویب کی جس نے بجمبت جنابت نماز نہ پڑھی اور اس شخص کی بھی جس نے بجمبت جنابت جہم کر کے نماز پڑھ لی تھی، ابن حزم نے اس کا جواب یہ دیا کہ پہلے کو جہم کی تشریح کا علم نہ تھا، اس لئے وہ معذور قرار دیا گیا، دوسرے نے بلوغ تشریع کی وجہ سے صحیح عمل کیا تھا وہ تو متقی حسین تھا۔ (مکلی ص ۲/۱۷۵)

یہاں خاص طور سے یہ عرض کرنا ہے کہ ابن حزم نے امام بخاریؒ کی دونوں حدیث الباب کا کہیں ذکر نہیں کیا اور امام بخاری نے اس باب میں پہلے شہد کی روایت ذکر کی، پھر عمر بن حفصؒ والی، اور اگلے باب میں ابو معاویہؒ والی حدیث ذکر کریں گے۔ ان تینوں روایات میں ایک ہی قصہ بیان ہوا ہے۔ یہ تیسری حدیث ابو معاویہؒ والی مسلم و ابوداؤد میں بھی ہے، حضرت شہد و عمر بن حفصؒ والی روایات مسلم و ابوداؤد میں نہیں ہیں، ترمذی میں خوف والا باب نہیں ہے، اور اس میں یہ تینوں روایات نہیں ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اس باب اور اس کے مسائل کی سب سے زیادہ اہمیت امام بخاری نے محسوس کی ہے۔

اسی کے ساتھ حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ تنبیہ بھی قابل ذکر ہے جس کی طرف ہمارے علم میں کسی شارح بخاری نے تعرض نہیں کیا کہ حضرت شہد و ابو معاویہؒ والی روایات میں مضمون واقعہ کی ترتیب مقلوب یعنی مقدم موخر ہو گئی ہے اور صرف عمر بن حفصؒ کی ترتیب درست ہے، کہ حضرت ابن مسعودؓ کے انکار جہم للجبب پر حضرت ابوموسیٰؓ نے پہلے تو قصہ عمار و عمرؓ پیش کیا، اس کا انہوں نے جواب دیا تو آیت سنائی، جس کا جواب وہ کچھ نہ دے سکے اور اصل بات دل کی بتلائی پڑی کہ میرا انکار مصلحت شرعیہ کے تحت ہے کہ جواز کا مسئلہ عام طور سے پتلے گا تو ہر شخص ذرا سی سردی و غصہ میں بھی جہم کرنے لگے گا، جو بقیہ بیشریہ کا فشا نہیں ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک حضرت عمرؓ کا انکار بھی اسی مصلحت سے ہوگا، لہذا امام ترمذیؒ کا حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم جواز کو منسوب کرنا صحیح نہیں ہے، اگرچہ انہوں نے رجوع کا قول بھی نقل کر دیا ہے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ نے خود ہی اپنی مراد واضح کر دی ہے دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ حضرت ابن مسعودؓ بھی ملامت کو جماع پر محمول کرتے ہیں جو حنفیہ کا مسلک ہے ورنہ وہ ابوموسیٰؓ کو جواب دے سکتے تھے کہ آیت میں تو جہنی کا مسئلہ ہی نہیں ہے، لہذا ابو عمرؒ نے جو حضرت ابن مسعودؓ کی طرف ملامت یعنی مں المراءۃ کی تفسیر منسوب کی ہے کل ترد و تاہل ہے۔

نقل مذاہب صحابہ میں غلطی

حضرت نے اس موقع پر یہ بھی حبیہ فرمائی کہ مذاہب صحابہ و تابعین کی نقل میں بہ کثرت غلطیاں ہوئی ہیں، اور حتی احتیاط اس میں چاہئے حتی نہیں ہوئی (یہ بھی فرمایا کہ بہ نسبت ان کے کسی قدر قابل وثوق مذاہب ائمہ کی نقل ہوئی ہے) دوسرے یہ کہ وہ سب مذاہب ان کے عمل سے بھی نہیں اخذ کئے گئے بلکہ ان کے اقوال سے بھی اخذ کئے گئے ہیں، ظاہر ہے کسی چیز کو صرف نقل و روایت کے ذریعہ پوری طرح سمجھنا اور حاصل کرنا مشکل ہے، اور بعد ممارست کے جو تعامل سے ہی حاصل ہو سکتی ہے سمجھنا بہت آسان ہے، جس طرح یہاں حضرت ابن مسعود کی طرف سر فہان سے نقل کردہ الفاظ کی بنا پر انکارِ حجتم کی بات منسوب ہو گئی، اور جب پوری بات کی چھان بین کی گئی تو معلوم ہوا کہ اس سے قطعاً منکر نہ تھے، پھر ای منسوب شدہ انکار کی بنا پر یہ بھی سمجھ لیا گیا کہ طاعت بھی ان کے نزدیک بمعنی مس المرأة ہے، حالانکہ یہ بھی خلاف واقع بات ہے۔

حجیت و جادۃ: فرمایا کہ وجادۃ یعنی کسی لکھی ہوئی بات سے مطلب و مپیوم لینے میں بھی اسی لئے اختلاف ہوا کہ وہ خطاب و کلام سے لینے کے برابر نہیں ہے اس کی نقل و فہم میں غلطی کا امکان زیادہ ہے، ورنہ اگر کتاب کا مطالعہ بھی کما حقہ کیا جائے، اور پوری ممارست کے ساتھ صحیح مطلب اس سے اخذ کر لیا جائے تو وہ قطعاً حجت ہے، یا اگر کوئی حدیث دوسرے ذرائع سے بھی حاصل ہو چکی ہو اور حجت معلوم ہو تو پھر اس کی روایت و جادۃ سے بھی جائز ہے۔

نطق النور: فرمایا: انواع کلام غیر محصور ہیں۔ مثلاً مصنفین کی ایک خاص نوع کلام ہے اور اسی کے ہم عادی ہو جاتے ہیں، اور اس سے ہمارا مذاق بگڑ جاتا ہے، اس لئے مطالب قرآنی سمجھنے میں دشواری ہوتی ہے۔ قرآن مجید کو ایسا سمجھو جیسے خارج میں مخاطبہ بین الناس ہوتا ہے، اذا قمتم الى الصلوة الاذین ویرئیں بھی

بَابُ التَّيْمِ ضَرْبُهُ (تیم (میں) صرف ایک ضرب ہے)

(۳۷) خَلَقْنَا مُحَمَّدٌ بْنُ سَلَامٍ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ شَقِيقٍ قَالَ كُنْتُ جَالِسًا مَعَ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ فَقَالَ لَهُ أَبُو مُوسَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَجَبَ فَلَمْ يَجِدِ الْمَاءَ ضَرْبًا أَمَّا كَانَ يَتِيمٌ وَيَضَلِّي قَالَ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ لَا يَتِيمُ ثُمَّ وَإِنْ كَانَ لَمْ يَجِدِ ضَرْبًا فَقَالَ لَهُ أَبُو مُوسَى فَكَيْفَ تَضَعُونَ بِهِذِهِ الْآيَةَ فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ فَلَمْ يَجِدْ وَ أَمَّا يَتِيمُ مَوَاضِعًا طَيِّبَةً فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ لَوْ رُخِصَ فِي هَذَا لَهُمْ لَا وَشُكِرَا إِذَا بَرَدَ عَلَيْهِمُ الْمَاءُ أَنْ يَتِيمُوا الضَّعِيفَ فَلَمْ يَجِدْ هَذَا لَدَا قَالَ نَعَمْ فَقَالَ أَبُو مُوسَى أَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ عُمَارِ بْنِ لُحَيْمٍ فِي الْخَطِّابِ يَغْنِي رِسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَاجَةٍ فَاجْتَبَيْتَ فَلَمْ أَجِدِ الْمَاءَ فَتَمَرَّغْتُ فِي الضَّعِيفِ كَمَا تَمَرَّغُ الدَّابَّةُ فَلَمْ تَعْرِثْ ذَلِكَ لِبَنِي إِسْرَءِيلَ فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَضَعُ هَكَذَا وَضَرَبَ بِكَفِّهِ ضَرْبَةً عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ لَفَضَهَا ثُمَّ مَسَحَ بِهَا ظَهْرَ كَفِّهِ بِشِمَالِهِ أَوْ ظَهْرَ شِمَالِهِ بِكَفِّهِ ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ أَلَمْ تَرَوْا عُمَرَ لَمْ يَفْعَلْ بِقَوْلِ عُمَارَ وَزَادَ يَغْنِي عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ شَقِيقٍ قَالَ كُنْتُ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي مُوسَى فَقَالَ أَبُو مُوسَى أَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ عُمَارِ بْنِ لُحَيْمٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَغْنِي آتَا وَأَنْتَ فَاجْتَبَيْتَ فَتَمَرَّغْتُ بِالضَّعِيفِ فَاتَّبَانِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَاجْتَبَانِي فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ هَكَذَا وَمَسَحَ وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ وَاجِدَةً.

ترجمہ: حقیق روایت کرتے ہیں کہ میں (ایک دن حضرت عبداللہ (بن مسعود) اور ابوموسیٰ اشعری کے پاس بیٹھا ہوا تھا تو عبداللہ سے ابو موسیٰ نے کہا کہ اگر کوئی شخص جنبی ہو جائے اور ایک مہینہ تک پانی نہ پائے کیا وہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے گا حقیق کہتے ہیں کہ عبداللہ نے کہا تیمم نہ کرے، اگرچہ مہینہ پانی نہ ملے تو اس سے ابوموسیٰ نے کہا کہ تم سورہ مائدہ کی اس آیت کو نظر انداز کر دو گے۔ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا تو عبداللہ نے کہا کہ اگر لوگوں کو اس بارے میں اجازت دے دی جائے گی، تو بس جب انہیں خشط پانی معلوم ہوگا مٹی سے تیمم کر لیں گے، کہا تم نے تیمم کی اجازت صرف اسی خیال سے نہ دی، انہوں کہا ہاں! پھر ابوموسیٰ نے کہا۔ کیا تم نے عمار کا عربین خطاب سے یہ کہنا نہیں سنا کہ مجھے رسول خدا ﷺ نے کسی کام کیلئے (باہر بھیجا (راہ میں) مجھے غسل کی ضرورت ہوگئی، اور میں نے پانی نہ پایا۔ تو میں (تیمم کیلئے) زمین میں جانور کی طرح لوٹ گیا پھر میں نے نبی ﷺ سے اس کا ذکر کیا، تو آپ نے فرمایا، تمہیں صرف اس طرح کر لینا کافی تھا، اور آپ نے اپنی پھیلی سے ایک ضرب زمین پر ماری پھر اسے جھاڑ دیا، اس کے بعد اپنے ہاتھ کی پشت کو بائیں ہاتھ سے مسح فرمایا (یہ کہا) کہ اپنے بائیں ہاتھ کی پشت کو ہاتھ سے مسح فرمایا پھر ان سے اپنے چہرہ کو مسح کر لیا، عبداللہ نے کہا، کہ تم نے نہیں دیکھا کہ عمرؓ نے عمار کے قول پر بھروسہ نہیں کیا، یعنی نے عمرؓ سے انہوں نے حقیق سے اتنی زیادہ روایت کی کہ حقیق نے کہا، میں عبداللہ اور ابوموسیٰ کے ہمراہ تھا، تو ابوموسیٰ نے (عبداللہ سے کہا) کہ کیا تم نے عمارؓ کا کہنا عمرؓ سے نہیں سنا کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے اور تمہیں (کہیں باہر) بھیجا تھا۔ (اثاثے سفر میں) میں جنبی ہو گیا تو میں (بغرض تیمم) زمین پر لوٹ گیا، پھر ہم رسول خدا ﷺ کے پاس آئے۔ اور آپ کو خبر دی، تو آپ نے فرمایا۔ تمہیں صرف اس طرح کر لینا کافی تھا اور آپ نے اپنے منہ اور ہاتھوں کا ایک مرتبہ مسح فرمایا۔

باب..... (یہ باب ترجمہ الباب سے خالی ہے)

(۳۳۸) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ أَبِي زُبَايْرٍ قَالَ قَالَ عُيْمَرُ بْنُ هَاشِمٍ
الْمُخَوَّرِ أَيْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ زَايَ وَرَجُلًا مُعْتَصِرَ لَأَلَمْ يُصَلِّ فِي الْقَوْمِ فَقَالَ يَا فُلَانُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ فِي
الْقَوْمِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَصَابَتْهُيْ جَنَابَةٌ وَلَا مَاءَ قَالَ عَلَيْكَ بِالصَّعِيدِ فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ.

ترجمہ: حضرت عمران بن حصین خراگي روایت کرتے ہیں کہ رسول خدا ﷺ نے ایک شخص کو گوش میں بیٹھا ہوا دیکھا کہ اس نے لوگوں کے ہمراہ نماز ادا نہیں کی تو آپ نے فرمایا، کہ اے فلاں! تجھے لوگوں کے ہمراہ نماز پڑھنے سے کیا چیز مانع آگئی؟ اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے جنابت ہوگئی اور پانی نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا کہ تیرے لئے مٹی (سے تیمم کرنا) کافی ہے۔

تشریح: امام بخاریؒ نے تیمم میں ضربہ واحدہ ثابت کرنے کیلئے، یہاں مستقل باب قائم کیا، اس مسئلہ پر پوری بحث پہلے ہو چکی ہے علامہ کرمانی نے خاص طور سے واحدہ سے استدلال کو کمزور بتلایا کیونکہ جس طرح واحدہ کیلئے موصوف ضربہ ہو سکتا ہے جو امام بخاریؒ سمجھے ہیں مسجد بھی تو ہو سکتا ہے کہ مسجد میں ایک ہی بار کیا گیا، اور لفظ سے یہی ظاہر بھی ہے (کہ مسجد کے بعد آیا ہے) لہذا تیمم تین مرتبہ ہی سے کیا ہوگا (لا مع ۱/۳۸) میں حافظ نے بھی واحدہ کی شرح مسجد واحدہ سے کی (فتح ۱/۳۱۲) محقق بخاریؒ نے ضربہ واحدہ کی صحت پر دوسرا ایراد (اعتراض) بھی نقل کیا ہے۔

تشریح: حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے ”شرح تراجم الابواب“ میں فرمایا۔ یہ باب بلا ترجمہ ہے اور اکثر صحیح نسخوں میں (لفظ باب) نہیں ہے، اور وہی صحیح ہے، لہذا حدیث الباب کی مناسبت باب سابق سے بایں لحاظ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ”عليك بالصعيد فإنه يكفيك“ جس طرح باعتبار انوار صید کے عام ہے، اسی طرح اس کا عموم باعتبار کیفیت تیمم کے بھی ہے کہ وہ ایک ضرب کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور دو کے بھی۔ لہذا اس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بھی دو ٹوک فیصلہ نہیں کیا ہے کہ ایک ہی صورت پر اٹھارہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔